

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo discutir as teses de Protágoras de Abdera, eminente sofista do século V a.C., sobre o problema da incognoscibilidade das divindades e das ações destas. Para tanto, parte-se de uma introdutória reflexão sobre o papel da religiosidade no mundo grego antigo, com a finalidade de demonstrar a imprescindibilidade deste aspecto para a compreensão da sociabilidade grega como um todo. Em seguida, apresenta-se informações gerais sobre o autor em análise, bem como suas principais teses, com a intenção de localizar e justificar sua opção agnóstica dentro de seu próprio pensamento. Tomando as ideias defendidas por outros pensadores que também floresceram na Grécia antiga, argumentar-se-á que a opção especulativa de Protágoras com relação às divindades é fruto de um contexto crítico que fomentava tal alternativa espiritual. O fragmento protagoriano que fundamenta sua postura quanto a indiscernibilidade das divindades será enunciado e analisado com duas finalidades principais: em primeiro lugar diferenciar a complexa postura agnóstica de Protágoras de um ateísmo ingênuo e, em segundo lugar, refletir pormenorizadamente sobre os argumentos que fundamentam tal tese. Assim, pretende-se concluir tornando evidente a relevância das teses protagóricas para a filosofia da religião.

Palavras-chave: Agnosticismo. Protágoras. Homem-medida.

The agnosticism of Protagoras of Abdera

ABSTRACT

This article aims to discuss the thesis of Protagoras of Abdera, eminent sophist of the fifth century, the problem of unknowability of the deities and the actions of these. For this part is an introductory reflection on the role of religion in the ancient Greek world, in order to demonstrate the indispensability of this aspect for understanding the Greek sociability as a whole. Then presents general information about the author in question, as well as its main theses, with the intention to find and justify their agnostic option within your own thought. The Protagorean fragment based their attitude towards the indiscernible of the deities will be stated and analyzed with two main purposes: first differentiate the complex agnostic stance Protagoras a naive atheism and secondly reflect on detail about the arguments that support this thesis. So you want to be concluded pointing to the relevance of protagóricas theses to the philosophy of religion.

Keywords: Agnosticisim. Protagoras. Man-measure.

A religião no mundo grego clássico

A religiosidade está na base da fundação e da formação da civilização grega. Antes da existência das *póleis*, cidades-estado organizadas social, econômica e politicamente, os *genos* estruturavam a vida dos gregos.

Os *génos* podem ser definidos como elementos comunitários fundantes da sociedade grega. Sua organização era de caráter absolutamente simples e de formação natural. Cada *génos* era constituído a partir de um núcleo familiar que tinha na figura do patriarca, o homem mais velho da comunidade, sua liderança e manutenção.

Não havia divisão de bens por hereditariedade e, por isso, a cada novo integrante nascido em um *génos* ganhava-se nova mão-de-obra e não se perdia nenhum bem móvel ou imóvel.

Segundo Flamario Cardoso:

Cada *génos* era o núcleo em torno do qual se organizava uma “casa” real ou nobre, o “*oikos*”, que reunia pessoas – além da família, diversas categorias de agregados livres e de escravos – e bens variados (terras, rebanhos, o “palácio” – de fato bem modesto –, um “tesouro” constituído por reserva de vinho e alimentos, objetos de metal, tecidos preciosos etc). (CARDOSO, 1993, p. 20).

Desta maneira, a formação do *génos* dava-se de modo absolutamente natural, por meio do vínculo familiar. Todavia, a religiosidade era o instrumento de fundamentação e reforço do poder patriarcal no clã.

Não havia lei escritas, de modo que cabia ao ancião da comunidade aplicar e defender as tradições que seus antepassados os haviam transmitido. Assim, a religiosidade se apresenta neste contexto como elemento de ligação entre o indivíduo e a terra, entre indivíduo e indivíduos, e entre o indivíduo e a tradição. Para Coulanges:

Naqueles tempos, o pai não é somente o homem forte protegendo os seus e tendo também a autoridade para fazer-se por eles obedecer: o pai é, além disso, o sacerdote, o herdeiro do lar, o continuador dos antepassados, o tronco dos descendentes, o depositário dos ritos misteriosos do culto e das fórmulas secretas da oração. (COULANGES, 2009, p. 20).

É evidente que a experiência do poder no âmbito familiar, sem instrumentos de controle externo, dotava o chefe do clã/*génos* de autoridade ilimitada, pois diante de

dilemas e impasses comunitários era a palavra do patriarca – representante direto dos antepassados e dos deuses – que declarava o juízo justo e inquestionável.

Com o desenvolvimento das relações sociais, das atividades econômicas e com o florescimento da filosofia, foi necessário que a religião deixasse cada vez mais de ter um aspecto privado e familiar e passasse a institucionalizar-se.

Sobre esta mudança ocorrida na religiosidade grega na passagem do poder dos *gênos* para o estabelecimento das *póleis*, comenta Vernant:

Essa transformação de um saber secreto de tipo esotérico, num corpo de verdades divulgadas no público, tem seu paralelo num outro setor da vida social. Os antigos sacerdócios pertenciam como propriedade particular a certos *gênos* e marcavam se parentesco especial com um poder divino; – a *pólis*, quando é constituída, confisca-os em seu proveito e os transforma em cultos oficiais da cidade. A proteção que a divindade reservava outrora a seus favoritos vai doravante exercer-se em benefício da comunidade toda. (VERNANT, 2002, p. 58).

É sabido que os cultos familiares e as religiões do mistério continuaram tendo seu espaço na civilização grega, contudo, uma religião pública, coletivamente vivenciada, e algumas vezes até politicamente influenciada, passou a predominar na mentalidade do vulgo grego.

O caráter privado da religião do mistério conduz os indivíduos à busca por uma verdade não acessível ao grande público, que não pode ser exposta publicamente, mas que possui seu trunfo exatamente na raridade de sua percepção.

Nas palavras de Vernant:

O segredo toma assim, em contraste com a publicidade do culto oficial, uma significação religiosa particular: define uma religião de salvação pessoal visando transformar o indivíduo independentemente da ordem social, a realizar nele uma espécie de novo nascimento que o destaque do estatuto comum e o faça penetrar num plano de vida diferente. (VERNANT, 2002, p. 62).

Assim, aquilo que era privado, próprio e exclusivo de uma determinada família passa a ser coletivo, público, da cidade. É neste momento que os elementos privados da religiosidade familiar, que possuíam sua lógica e significado peculiar, começam sistematicamente a perder seu sentido mais elaborado e passam a converter-se apenas em ídolos, imagens que possuem em sua manifestação exterior seu único significado acessível coletivamente.

Engendram-se, assim, os deuses na vida pública grega. Diferente de uma experiência relacional com uma divindade monoteísta, a qual de um modo geral é de natureza extramundana e absolutamente transcendente, os deuses gregos, especialmente os olímpianos, nasceram do mundo (VERNANT, 2009, p. 4), enquanto este organizava-se de um vazio caótico para um cosmos ordenado.

Ainda segundo Vernant:

Há, portanto, algo de divino no mundo e algo de mundano nas divindades. Assim, o culto não pode visar a um ser radicalmente extramundano, cuja forma de existência não tenha relação com nada que seja de ordem natural, no universo físico, na vida humana, na existência social. Ao contrário, o culto pode dirigir-se a certos astros como a Lua, à aurora, à luz do Sol, à noite, a uma fonte, um rio, uma árvore, ao cume de uma montanha e igualmente a um sentimento, uma paixão (*Aidós, Éros*), uma noção moral ou social (*Díke, Eynomía*). Não que se trate sempre de deuses propriamente ditos, mas todos, no registro que lhes é próprio, manifestam o divino do mesmo modo que a imagem cultual, tomando presente a divindade em seu templo, pode legitimamente ser objeto da devoção dos fiéis. (VERNANT, 2009, p. 5).

O homem grego, imerso num mundo repleto de divindades, não vivenciava a experiência tão própria e aparentemente autoevidente que o homem ocidental experimenta, qual seja, a separação entre reino dos deuses e habitação dos homens. As divindades estavam no mundo, não que elas fossem o mundo, numa espécie de panteísmo arcaico, mas o mundo pertencia-lhes tanto quanto os/aos homens.

Uma vez que a existência dos deuses não está dissociada da cidade nem dos cidadãos, o culto a estes não se configura como algo alheio aos afazeres cotidianos, mas, ao contrário disto, a religiosidade grega era exercida em múltiplas ações comunitárias.

Sobre este elemento comunitário e cotidiano do culto aos deuses, afirma-nos Finley:

As atividades com que se honravam e suplicavam aos deuses incluíam *ágapes* (em que compartilhavam ao alimentos e as bebidas com eles), cantos, danças e procissões, e se permitia entrar em transe (o menadismo e outras formas comportamento “orgiástico”) e realizar jogos representando proezas (já que a excelência física era um dom dos deuses como qualquer outro). Em síntese, a religião não era um capítulo à parte, mas estava mesclada com todos os aspectos do comportamento pessoal e social. (FINLEY, 2007, p. 192).

Partindo da compreensão que os deuses são potências e não pessoas (VERNANT, 2009, p. 9), o grego arcaico não consegue desenvolver com as

divindades um relacionamento individual, mas somente dentro de uma lógica social e política o culto a um determinado deus tem significado e importância.

Por isso cada cidade possui sua divindade patrona, de modo que sutilmente imbricam-se na sociedade grega o religioso e político. Deste modo, tanto a assembleia decide sobre assuntos religiosos – os períodos oficiais de festividades sagradas, leis cerimoniais, análises e julgamentos de casos de acusação de impiedade – quanto o sacerdote, cidadão investido especialmente de prerrogativas religiosas, possui influência e autoridade política.

Mas a relevância e destaque da religião pública não pode, segundo Vernant, levar o estudioso da religião grega a esparrela de não considerar a relevância da religião privada. Segundo o autor:

A própria religião cívica, embora modele os comportamentos religiosos, só pode garantir plenamente seu domínio reservando um lugar, em seu seio, para os cultos de mistérios cujas aspirações e atitudes lhe são parcialmente estranhas, e integrando a si mesma, para englobá-la, uma experiência religiosa como o dionisismo, cujo espírito é, sob tantos pontos de vista, contrário ao seu. (VERNANT, 2009, p. 10-11).

Como nos afirma Nestle (1981, p. 43), a partir dos séculos VII e VI a.C iniciam-se uma série de transformações na estrutura econômico-social da Grécia, tais como a passagem de uma “economia natural” para uma economia monetária, o crescimento dos bens móveis em detrimento das propriedades imóveis e o intenso fluxo comercial intercitadino resultante do próspero comércio marítimo que se estabelece naquele contexto histórico.

A religiosidade, como integrante deste conjunto de características, não fica isenta da influência deste processo de mudança. Se no momento de consolidação da *pólis* a privacidade da religião perdeu espaço para uma apropriação na vivência pública, neste momento histórico há uma nova guinada, de proporções bem menores, mas que deve ser considerada, que caminha do público para o privado.

Progressivamente, uma parcela da população grega passa considerar como menos importante uma percepção orgânica do religioso, para cada vez mais preocupar-se com a impiedade pessoal, ou seja, os cultos institucionalizados pelo estado começam a perder espaço para as religiões do mistério de caráter muito mais privado e individualizado.

Dois elementos começam a ganhar mais espaço na religiosidade grega neste momento de transição: o entusiasmo e a crença numa existência após a morte. Pelo entusiasmo deixa-se de vivenciar o fenômeno religioso como algo coletivo para experimentá-lo como uma possessão individual. Os mantras coletivos começam a perder espaço para as profetizas e as bacantes que, possuídas pelos deuses, falam em nome deles.

Sobre a introdução destes elementos novos na religiosidade grega, afirma-nos Nestle:

Em muitos lugares aparecem profetas e profetizas, bacantes e sibilas “possuídas por deuses” em um estado de êxtase que podem profetizar; também é esta provavelmente uma forma de profecia de origem oriental, e se impôs tão profundamente que até em Delfos suplanta a antiga mântica simbólica, em cujo lugar apareceu a mântica extática da Pitia. (NESTLE, 2010, p. 50).

Já o anseio por uma existência após a morte parece ter sido resultado direto do sentimento de insegurança com relação a vida cotidiana. Em face de tantos conflitos internos e guerras externas, se fortalece a crença num *post mortem* como premiação e descanso para aqueles que mantiveram suas vidas piedosamente. Deste modo “o entusiasmo e a crença na imortalidade se uniram finalmente nos *mistérios órficos*, relacionados aos cultos orgiásticos de Baco ou Dionísio.” (NESTLE, 2010, p. 50).

Paulatinamente, as explicações para fenômenos naturais ou sociais, oriundas de justificativas derivadas da religião privada, passaram a perder espaço, e foi a nova mentalidade de origem reflexiva, que já dava seus primeiros sinais de florescimento no século VI a.C., que exigiu que as divindades deixassem de ser objetos exclusivos de determinada família, ligadas, em sua maioria, a elementos da natureza e passassem a ser associadas imagetivamente àquilo que se poderia aproximar do humano. Funda-se, assim, o antropomorfismo da religiosidade grega.

Quanto ao inevitável choque entre desenvolvimento da racionalidade filosófica e a tentativa de manutenção do poder pela religião, Nestle afirma que:

O principal resultado do desenvolvimento filosófico e sofisticado do espírito grego consistiu em que, no lugar da imagem do mundo essencialmente determinada pela religião, apareceu outra nova e racionalista que aspirava a adequação com a natureza e com as exigências do pensamento crítico. Os deuses se fizeram problemáticos. (NESTLE, 2010, p. 157).

É neste contexto de divergência conceitual e de disputa pelo caráter veritativo do discurso entre filosofia/sofística e religião que despontam as ideias dos primeiros pensadores gregos, dentre os quais está o sofista¹ Protágoras de Abdera.

Protágoras, sua vida, suas ideias

Protágoras, pensador de destaque no século V a.C, tem suas principais teses associadas ao relativismo, agnosticismo e a defesa de uma virtude política. Uma rápida análise das informações biográficas deste pensador pode conceder-nos subsídios que melhor nos façam compreender as razões de suas escolhas espirituais, tão controversas para seu tempo.

A tradição doxológica majoritária atesta que Protágoras nasceu por volta de 492-490 a.C. e viveu cerca de setenta anos; era oriundo de Abdera², apesar de Éupolis, comediógrafo do século V a.C., seu contemporâneo, afirmar que o sofista seria de Teos³. Para alguns intérpretes, este conflito biográfico acerca do local de nascimento do sofista seria explicado pelo fato de Abdera ter sido colônia de Teos durante um período.

Sendo uma pólis portuária e por isso cruzamento de vários povos e crenças que transitavam ali para realizarem suas transações comerciais, Abdera tornou-se espaço de desenvolvimento de uma nova forma de perceber a realidade que florescia na civilização grega desde o século VI a.C., a filosofia.

Fragmentos textuais⁴ indicam que Protágoras era provavelmente filho de Meandros, homem rico que por sua condição abastada chegou a hospedar Xerxes, o Imperador persa, quando de sua expedição de conquista à civilização grega. Como prêmio por sua hospitalidade, o Imperador estrangeiro concedeu a Protágoras o direito de estudar com os magos persas, privilégio que era vetado a não-persas

¹ Na presente pesquisa prescinde-se da discussão sobre a legitimidade ou não das discussões levantadas pelos sofistas, bem como acerca de um estatuto de qualidade filosófica das teses e métodos sofísticos, uma vez que estas questões já foram há muito tempo superadas nos estudos especializados em Filosofia Antiga (Cf. JAEGER, 1994, p. 354; GUTHRIE 1995, p. 26; CASERTANO 2010, p. 19). Deste modo confunde-se aqui, propositalmente, os termos *filósofo* e *sofista*, sem todavia desconsiderar características próprias de cada uma destas formas de desenvolver a racionalidade na Grécia antiga.

² Diógenes Laércio, IX, 50.

³ Os *Aduladores*, fr. 146, I 297K.

⁴ Cf. Filostrato, *Vida dos Sofistas*, I, 10,1-2.

Esta informação biográfica não possui comprovações históricas consistentes, como demonstra Untersteiner (2012, p. 27). Para além da discussão da factualidade histórica do episódio narrado pelos autores antigos, pode-se conceber a plausibilidade de uma aproximação espiritual entre a ciência dos magos persas e a formação educacional do jovem Protágoras.

Sobre a importante influência persa sobre parte da civilização grega, afirma Nestle:

Especial importância teve a consolidação do império dos lídios, e mais tarde o estabelecimento da grande potência persa, conquistadora dos lídios, nas costas dos estados gregos da Ásia menor; o estado persa significou para esses estados gregos não só dependência política, senão também uma série de intensos estímulos culturais, do mesmo modo que o comércio pacífico facilitava, tanto o intercâmbio de mercadorias, como uma viva troca espiritual. (NESTLE, 2010, p. 43-44).

Desta intercessão cultural atípica pode-se inferir a origem do agnosticismo protagoriano⁵ – postura tão anômala para aquele contexto social no qual a religiosidade era um aspecto importantíssimo da civilização grega. Esta inferência é antiga, o primeiro a supô-la foi Filóstrato.⁶

Outro controverso dado sobre a formação educacional de Protágoras é o de que o sofista teria sido discípulo de Demócrito, o atomista. É assim que nos afirma Diógenes Laércio em IX, 50 e segs: “[...]Protágoras foi discípulo de Demócrito, cognominado ‘Sabedoria’, como diz Favorino nas *Histórias Variadas* [...]”⁷ Há, todavia, uma enorme incongruência cronológica nesse tocante, uma vez que a maioria dos especialistas datam o nascimento de Protágoras por volta de 492-490 a.C. e de Demócrito em torno de 460 a.C. (Cf. PINTO, 2005, p. 59; UNTERESTEINER, 2012, p. 28-30).

Deste modo existe uma grande possibilidade de Protágoras ter conhecido as teses de Demócrito, assim como o contrário também é plausível. Contudo, parece muito mais que o cosmos atomisticamente fundado de Demócrito é uma resposta ao

⁵ Parte-se nesta pesquisa do pressuposto de que a opção intelectual de Protágoras o levava a um agnosticismo, e não a um ateísmo como parte da tradição o acusa. Por isso entende-se aqui que ateísmo seria a defesa argumentativa da inconsistência lógica da defesa da crença em uma divindade, enquanto que o agnosticismo seria a suspensão de juízo (*epoché*) quanto a existência ou inexistência de seres divinos.

⁶ *Vida dos Sofistas*, I, 10, 2.

⁷ Cf.: Hesíquio, *Onomatólogo aos Escólios sobre Platão, República, 600c*; Filóstrato, *Vida dos Sofistas*, I, 10, 1.

relativismo protagórico, do que as teses de Protágoras acerca de uma precariedade epistêmica do real serem uma propositura de ataque contra Demócrito. Afinal de contas, a notoriedade das ideias do sofista ganhou tão grande repercussão nas *pólis* gregas que muito cedo Protágoras passou a viajar e ministrar seus cursos por várias cidades, inclusive em Atenas.

A formação cultural e educacional de Protágoras, qualquer que tenha sido sua origem específica, proporcionou-lhe prestígio social e fama, de tal modo que em 444 a.C. esteve em Atenas e, a convite pessoal do próprio Péricles, foi incumbido de elaborar uma constituição para Túriu – nova colônia fundada por Péricles com a intenção de servir de *pólis*-modelo a toda hélade.⁸

A relação de proximidade entre Protágoras e Péricles é também mencionada por Plutarco ao citar que houve um longo debate entre o sofista e o político sobre uma questão ético-jurídica.⁹

Sobre a morte de Protágoras pairam também algumas dúvidas. Diógenes Laércio, Filóstrato e Eusébio falam de uma condenação ao exílio e de uma queima pública das obras do sofista em virtude de suas ideias agnósticas. Contudo, os dois primeiros e Hesíquio narram que o sofista morreu em um naufrágio quando de uma viagem para a Sicília¹⁰. Esta última parece, para a maioria dos especialistas, a causa mais presumível para sua morte.

Da extensa obra de Protágoras nada nos restou, senão apenas fragmentos. Tudo o que sabemos e temos dos textos do sofista é oriundo dos textos de outros pensadores, especialmente de Platão, Aristóteles, Diógenes Laércio e Sexto Empírico. Cada um destes preservou as perícopes das obras do sofista por razões variadas, mas nenhum deles, indubitavelmente, o fez por admirar ou concordar com tais teses.

Sobre a apropriação e reprodução das ideias protagoriano por estes pensadores, afirma Pinto:

No que respeita a Platão, a doutrina segundo a qual o homem é a medida de todas as coisas perspectiva-se no âmbito da problemática epistemológica do conhecimento verdadeiro. No atinente a Aristóteles, a discussão da tese, atribuída ao sofista de Abdera, acerca da possibilidade de formular discursos

⁸ DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 50.

⁹ PLUTARCO, *Péricles*, 36.

¹⁰ Respectivamente: *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX, 56; *Vidas dos sofistas*, I, 10,3; *Onomatólogo aos Escólios sobre Platão, República*, 600c.

antitéticos sobre quaisquer realidades era encarada à luz da preocupação de salvaguardar o princípio da não-contradição, condição *sine qua non* da ontologia e da ciência. Na óptica de Sexto Empírico, representante do ceticismo nos séculos II-III d.C., o que se punha em causa, de forma mais premente, eram as consequências corrosivas que, no plano metodológico, a defesa da verdade de todas as opiniões trazia consigo, quanto ao critério de distinção entre o verdadeiro e o falso. Só tendo em conta os pressupostos específicos de que partiam os autores dos diversos testemunhos se poderia alcançar a compreensão equilibrada das posições de Protágoras. (PINTO, 2005, p. 57).

Percebe-se, assim, que a sofrível quantidade de excertos da obra protagórica preservada foi selecionada prioritariamente para fins de oposição ao pensamento do próprio sofista, e se não forem analisados a partir das devidas ressalvas críticas, podem ser facilmente compreendidos erroneamente.

Diógenes Laércio apresenta uma relação de treze obras do filósofo, todavia, ela não inclui dois dos mais célebres textos deste: *Sobre os deuses* e *Verdade ou Discursos Demolidores*. Untersteiner propõem uma saída, no mínimo elegantemente plausível, para compreensão da obra bibliográfica de Protágoras:

Segundo minhas deduções, devem-se atribuir a Protágoras, sobretudo, duas grandes obras: as *Antilogias* e a *Verdade*. Se ele escreveu outras obras, não podemos dizê-lo, nem acredito ser verossímil. Seus ensinamentos orais devem ser considerados como desenvolvimento das teses fundamentais desenvolvidas em suas obras. A ele, certamente, se poderão atribuir discursos epidícticos que, ligados a determinada ocasião, não podiam ser conservados, e por isso nada sabemos sobre ele. (UNTERSTEINER, 2012, p. 48).

A partir dos fragmentos textuais da obra de Protágoras que nos são acessíveis pode-se propor um núcleo duro no pensamento do sofista que se divide naturalmente em dois momentos: um ato desconstrutivo através do qual a proposição nuclear é que não há fixidez ontológica na percepção da realidade imediata, e um segundo ato, de natureza construtiva, segundo o qual o filósofo de Abdera propõe uma reconquista cognitiva do cosmos por meio de uma construção pragmático-epistemológica deste.

Dentro destes dois grandes momentos do pensamento protagoriano subdividem-se os temas que tradicionalmente atribui-se ao sofista: a tragicidade gnosiológica dos duplo *lógoi*, o conceito do homem-medida, a arte de tornar o argumento mais forte mais fraco e a impossibilidade de definição daquilo que é o numênico – objeto específico de nosso estudo.

Segundo os principais intérpretes do pensamento de Protágoras, o conceito-chave para compreensão da obra do sofista é o do homem-medida. A clássica afirmação protagórica: “O homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são e das que não são enquanto não são” é reproduzida em textos e contextos diferentes como em Diógenes Laércio, *Vidas IX*, 50 ss; Platão, *Crátilo* 385e, *Eutidemo* 286 b-c, *Teeteto* 151e-152a; Sexto Empírico, *Hip. Pirrônicas I*, 216 ss, *Adv. Mat.* VII, 60, VII, 389.

Esta afirmação é, em si mesma, objeto de várias discussões sobre a amplitude dos conceitos nela contidos. Por exemplo, Casertano (2010, p. 49) traduz assim o fragmento: “De todas as coisas, cada um é medida, daquelas que são como são, daquelas que não são como não são”.

Já Untersteiner (2012, p. 78-79), apropriando-se da citação de Sexto Empírico, opta por traduzir como: “... O homem é dominador de todas as experiências, em relação à fenomenalidade do que é real e a nenhuma fenomenalidade do que está privado de realidade.”

A partir desta afirmação, compreende-se que o domínio do discurso não pode ter como fundamento uma verdade metafisicamente fundada, de natureza extramundana, mas sim nas relações socialmente mediadas na *pólis*, demonstrando que a verdade que pode ser acessada, segundo Protágoras, é absolutamente humana. Assim, finalmente, supera-se uma concepção místico-mítica da verdade que ainda marcava o desenvolvimento filosófico no século V a.C.

Concordando com Untersteiner (2012, p. 79), Casertano (2010, p. 51-53) e Souza (2010, p. 124), compreende-se que o *ánthropos* designado pelo sofista engloba aquilo que é humano tanto em seu domínio individual quanto geral, ressaltando sempre que este humano-geral não possui nenhuma relação com uma suposta essência humana metafisicamente fundada, mas se trata do homem enquanto partícipe da *pólis*, da vida coletiva, do homem que se compreende como cidadão.

O próprio Platão, em sua apropriação da discussão protagórica, parece sabedor disto, pois escolhe estratégias de críticas diferentes para atacar o enunciado do filósofo de Abdera, sendo isto especialmente perceptível em duas de suas obras: no *Crátilo* e no *Teeteto*.

No primeiro diálogo citado, Platão tenta demonstrar onde desembocaria a proposição protagoriana se aplicada na análise dos conceitos, que – na opinião

formulada pelo autor no diálogo – seria a postulação de discursos contrários sobre um mesmo tema, os “discursos conflituosos” de Protágoras. Já no *Teeteto*, Platão ataca por meio daquilo que seria um outro resultado da tese de Protágoras o relativismo extremado, a partir do qual o indivíduo sequer teria garantias de acessar o conhecimento que ele mesmo estaria produzindo (154a).

A dupla análise platônica da assertiva protagoriana reforça a tese aqui defendida que o conceito homem-medida em Protágoras se desenvolve num processo dialético entre aquilo que o homem-indivíduo conhece e aquilo que o homem-cidadão tem acesso.

Outro ponto importante a ser ressaltado é o sentido do termo *métron* no enunciado de Protágoras. Tradicionalmente, compreendeu-se *métron* como “critério” ou “medida”, associando assim a palavra a uma grandeza matemática, quantitativa; todavia, Untersteiner (2012, p. 134-135) defende a tese de que *métron* seria melhor traduzido por “domínio”. Desta maneira a assertiva protagórica seria assim enunciada: “O homem é o dominador, a plenitude das experiências.”

A partir desta compreensão do texto do sofista, pode-se deduzir que, para Protágoras, a despeito da objetividade da realidade fora dos indivíduos, são as percepções subjetivas que constituem o conhecimento de mundo que este possui.

Quanto às teses protagorianas sobre a divindade pode-se afirmar, num caráter apenas introdutório, que estando estas relacionadas diretamente ao conceito do homem-medida, as mesmas transitam pelo campo da incognoscibilidade das divindades em si ou de quaisquer ações que hipoteticamente emanassem delas.

Ao optar por tal postura, Protágoras tenta enquadrar o fenômeno religioso dentro de seu projeto filosófico, o qual tinha como elemento basilar a defesa de um relativismo epistemológico estrutural para a condição humana.

Pensadores críticos da religião no mundo antigo

A discussão sobre o estatuto ontológico das divindades e a natureza do fenômeno religioso era um tema comum aos pensadores antigos. Contudo, alguns deles – dentre os quais enquadra-se Protágoras – propuseram uma perspectiva diferente da concepção majoritária.

A absoluta maioria dos filósofos antigos conseguiu desvincular o desenvolvimento do pensamento racional das amarras mítico-místicas dos argumentos religiosos da época. Todavia, ainda que de um modo instrumental com relação aos argumentos filosóficos, a crença na existência de uma ou mais divindades foi mantida.

Na contramão deste grupo majoritário – que incluía vários representantes dos filósofos naturalistas, Sócrates, Platão e Aristóteles – houve filósofos que defenderam a não-existência de divindades ou que propuseram um papel exclusivamente político para a religiosidade.

Este segundo grupo de pensadores é bem menor. Tal fato pode ser explicado através de duas circunstâncias históricas determinantes: primeiro, em virtude do forte laço cultural-tradicional existente entre a sociedade grega antiga e a religiosidade, a qual tendo sido historicamente formada sob a influência desta, via com desconfiança aqueles que abertamente opunham-se aos cultos numênicos. Por isso, não atentar para as divindades com o devido respeito poderia conduzir toda a obra intelectual de um pensador a difamação.¹¹

Em segundo lugar, aqueles que deliberadamente faziam objeções aos deuses corriam o risco de perderem as próprias vidas. Num contexto social fortemente influenciado pela religiosidade, a impiedade era punida com a pena capital¹².

Antes de serem analisados os argumentos da postura protagoriana sobre as divindades e seu culto, parece relevante apresentar aquilo que alguns outros filósofos daquele período histórico criticaram acerca dos deuses e da religiosidade grega antiga.

Melisso de Samos (500/490 a.C. - ?), filósofo pré-socrático, discípulo de Parmênides e filho de Itágenes¹³, liderou os sâmios numa rebelião contra Atenas destruindo a frota ateniense que estava em Samos¹⁴. Dos poucos fragmentos da obra de Melisso que restou, um remete-se diretamente a questão dos deuses: “Dos deuses, dizia que não se deve dar explicação definitiva. Pois não se pode conhecer”¹⁵.

¹¹ Vide o testemunho de Cícero que afirma que Protágoras foi expulso de Atenas e suas obras queimadas em praça pública em virtude de suas proposições sobre as divindades. CÍCERO. *Sobre a natureza dos deuses*, I, 24, 63.

¹² Este inclusive foi um dos argumentos utilizados para incriminar e condenar Sócrates à morte.

¹³ Aet, II, 1, 2.

¹⁴ PLUTARCO, *Péricles*, 26.

¹⁵ DIÓGENES LAÉRCIO, IX, 24.

Há, segundo percebe-se em Melisso, uma defesa do conhecimento verdadeiro (*episteme*) que é oriundo do ser, em contraposição a um conhecimento falso que seria produto das opiniões (*doxa*). A discussão sobre os deuses, na perspectiva do pensador eleata, deveria ser suspensa, pois a capacidade humana de elaborar respostas a problemática da natureza destes era limitada.

Porque falar do que não se sabe? Qual o resultado de discutir-se sobre aquilo de que não se tem um conhecimento seguro e indubitável? Para Melisso, estando o homem correndo o grande risco de fundamentar seus conhecimentos exclusivamente no âmbito da opinião, que é não-ser, seria melhor abster-se de qualquer investigação sobre os deuses.

Outro filósofo antigo envolto em questões relativas a religião foi Diágoras. Poeta e filósofo do final do século V a.C., sobre sua obra e pensamentos possuímos pouquíssimos dados. A informação que nos é acessível foi transmitida por Sexto Empírico em seus *Esboços Pirrônicos*, ao afirmar que:

Assim, o justo, o injusto e a bondade de valor, admitem muita controvérsia. E também sobre a religiosidade e os deuses há muito desacordo. A maioria (dos pensadores), contudo, afirma que há deuses. Mas alguns afirmam que não há; como os seguidores de Diágoras de Melos, os de Teodoro e os de Critias, o ateniense. (SEXTO EMPÍRICO, *HP*, III, 218).

Outros testemunhos antigos afirmam que Diágoras foi condenado em 411 a.C., em Atenas, por Diofites, sob a acusação de ateísmo.

A tradição também reproduziu a ideia de que o sofista Pródico de Ceos possuía conceitos sobre a religiosidade bem diferentes de seus contemporâneos. Segundo Sexto Empírico:

Pródico de Ceos diz: Os antigos consideraram como deuses o sol e a lua, os rios, as fontes, e em geral todas as coisas que ajudam nossa vida, por causa do auxílio que elas dão, da mesma forma como os egípcios deificavam o Nilo. Ele acrescenta que por esta razão o pão foi chamado Demétrio, o vinho Dionísio, a água Posêidon, o fogo Hefesto, e assim por diante com tudo o que prestava serviço. (SEXTO EMPÍRICO, *Adv.M.*, IX, 18).

Pródico proporia, assim, uma religiosidade completamente natural, desmitologizada, onde aquilo que o vulgo popularmente definiria como divindades antropomórficas provedoras de aspectos específicos do mundo natural não passam de elementos físicos-naturais do cosmos.

O agnosticismo de Protágoras

Historicamente, o nome de Protágoras foi associado aos círculos ateístas da antiguidade, ao que parece inapropriado, uma vez que suas proposições tendem a adequar-se muito mais a um agnosticismo oriundo de uma opção de suspensão de juízo (*Épokhé*) em virtude da complexidade do tema e da limitação epistêmica da condição humana.

O clássico texto protagórico que se relaciona à problemática dos deuses, a obra *περί θεῶν*, não chegou até nós, se não apenas uma pequena porção que se atribui como sendo a frase inicial do tratado. O enunciado em questão foi transmitido pela tradição através de várias fontes (Cícero¹⁶, Diógenes Laércio¹⁷, Diógenes de Oenoanda¹⁸, Filodemo¹⁹ e Hesíquio²⁰); além disso outros escritores da antiguidade registraram comentários sobre as críticas protagorianas ao elemento religioso em seu tempo (Platão no *Teeteto* em 162 d-e e Filostrato em *Vida dos Sofistas* I, 10, 1ss, por exemplo).

Alguns intelectuais, como Epifânio de Salamina²¹ e Eusébio²², afirmaram que o sofista de Abdera abertamente defendia a não existência dos deuses. Foi por meio de fontes como estas que se constituiu na tradição a informação que Protágoras seria defensor do ateísmo.

Numa tentativa de esclarecimento deste mal-entendido histórico, a análise da perícopo da obra do sofista poderá demonstrar como a postura de Protágoras deve ser muito melhor compreendida como um agnosticismo do que um ateísmo, inclusive sendo aquela conclusão muito mais compreensível e cabível dentro do computo geral do pensamento do filósofo de Abdera do que esta.

Para apresentar o fragmento objeto da discussão, utilizar-se-á a tradução proposta por Untersteiner:

¹⁶ CÍCERO, *Sobre a natureza dos deuses*, I, 24, 63.

¹⁷ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, IX, 51.

¹⁸ DIÓGENES DE OENOANDA, *Fragmentos*, 12, 2, 1.

¹⁹ FILODEMO, *Sobre a piedade*, 22, 89.

²⁰ HESÍQUIO, *Onomatólogo aos Escólios sobre Platão, República, 600c*, apud: PINTO, M.J.V. *Testemunhos e Fragmentos*. p. 64.

²¹ EPIFÂNIO, *Contra os Hereges*, III, 2, 9.

²² EUSÉBIO, *Preparação para o Evangelho*, XIV, 3, 7, apud: PINTO, M.J.V. *Testemunhos e Fragmentos*. p. 82.

Sobre os deuses não estou em condições de provar sua existência ou inexistência fenomênica, nem qual é a sua essência em relação à sua manifestação exterior. De fato, muitas são as dificuldades que impedem essa prova, não somente a impossibilidade de uma experiência sensível deles, mas também a brevidade da vida humana. (UNTERSTEINER, 2012, p. 59-60).

Tendo como pano de fundo o conceito do homem-medida e a percepção dinâmica do universo por meio dos duplos *lógoi*, a afirmação do sofista de Abdera parece absolutamente coerente com seu programa filosófico.

Se não há possibilidade de uma percepção objetiva da realidade, pois toda a compreensão do cosmos passa necessariamente pela mediação construtiva da subjetividade dos indivíduos, como poder-se-ia defender um conhecimento universal das divindades?

É assim que se fundamenta a crítica protagórica a um suposto conhecimento dos deuses, a partir do conceito do homem-medida, segundo Casertano:

A afirmação de que o homem é medida de todas as coisas tem um claro sentido antidogmático e antimetafísico: a verdade não é algo dado uma vez para sempre, não é algo que possa ser revelado por sábios ou profetas, nem pode consistir nas tradições míticas transmitidas de geração em geração; ela consiste, pelo contrário, numa relação dialética dos fatos, com a realidade, que cada homem em particular instaura vez por vez, segundo sua idade, suas disposições, sua situação histórica. Ao contrário, a realidade na qual o próprio homem está inserido é algo dado, que o homem não cria, mas encontra; ela é mutável, possui em si as razões do seu devir e do seu transformar-se, e o homem participa desse processo, muda, 'torna-se' ele próprio. (CASERTANO, 2010, p. 51).

A realidade que captamos é necessariamente, nestas condições, fruto dos contextos de vivência histórica de cada indivíduo. Ora, uma vez que as divindades necessitam ser de natureza estável e estruturalmente existentes, como seria possível apreendê-las? Para o sofista, tal conhecimento puramente objetivo e universalmente acessível é algo impossível.

Note-se, assim, que o filósofo de Abdera não nega a existência de divindade alguma, mas, ao partir do pressuposto protagórico de compreensão da realidade, afirmar o que são, como são ou o que fazem os deuses torna-se uma missão demasiadamente complexa para o aparelho cognoscente humano.

Compreende-se assim que a afirmação de Diógenes de Oenoanda é inconsistente: "Protágoras de Abdera sustenta a mesma opinião de Diágoras, mas a

expressou com outras palavras ... Com efeito, disse que não sabia se os deuses são, o que é a mesma coisa que dizer saber que não são.”²³ Do não-saber Protagórico não se deduz um não-ser dos deuses ou ainda a não-crença nestes, mas apenas uma defesa da limitação cognoscitiva humana diante da máxima dignidade ontológica dos deuses.

Se o vulgo quisesse permanecer cultuando as divindades poderia fazê-lo por meio de suas crenças absolutamente fundamentadas na opinião (*dóxa*). Todavia, a defesa de um conhecimento (*episteme*) dos deuses ou de suas obras é algo completamente inseguro.

Partindo dessa abordagem pode propor-se, como o faz Untersteiner (2012, p. 63), que o tratado escrito por Protágoras tem como objetivo muito mais a construção de uma crítica contundente ao sistema religioso de sua época do que propriamente um ataque às divindades.

Já Cappeletti defende a tese de que a obra do sofista concentrar-se-ia na discussão sobre o papel desempenhado pela religiosidade nas diversas sociedades, tanto entre os gregos quanto os bárbaros. Deste modo:

O *Sobre os deuses* teria assim um caráter histórico-sociológico. Propria, em primeiro lugar, um estudo comparado das mitologias e dos cultos, em cuja elaboração Protágoras pode ter utilizado obras de autores anteriores a ele, como Heródoto e Hecateu, e também investigações, e experiências pessoais, como as que talvez teve em sua infância, ao entrar em contato com os ‘magos’ persas. (CAPPELETTI, 1982, p. 54).

Seguindo as conclusões advindas da tese protagoriana sobre o conhecimento das divindades, uma crítica aos deuses ou às suas obras seria algo tão impossível de ser fundamentado racionalmente quanto qualquer tipo de apologia ou veneração a estes. A melhor atitude, seria então, a suspensão de juízo.

Tomando como fundamento as teses do *homem-medida* e dos *duplo lógoi*, a defesa de um conhecimento abrangente e indubitável sobre os deuses em si, sobre suas manifestações fenomênicas ou sobre suas ações entre os homens passa a ser algo absolutamente contestável, ressalte-se novamente, o que em nada atacaria uma possível instanciação ontológica destes seres.

²³ DIÓGENES DE OENOANDA, Fr 12 c, 2,1.

A partir deste prisma, a argumentação protagoriana prescinde de uma discussão ontológica acerca das divindades para demonstrar que a frágil cognoscibilidade humana torna todo e qualquer tipo de conhecimento derivado de uma hipotética relação com os seres numênicos absolutamente impossível.

Assim, o argumento do sofista sobre a impossibilidade do conhecimento dos deuses e de suas ações desenvolve-se a partir de duas perspectivas com a intenção de esgotar todas as hipóteses de defesa possíveis: a primeira com relação ao ser dos deuses, e a segunda com relação às limitações do aparelho epistêmico humano.

Como afirma o filósofo, muitas são as dificuldades com que se envolve aquele que procura fundamentar um conhecimento seguro sobre os deuses. Em primeiro lugar porque tal investigador terá de enfrentar o dilema relacionado ao conhecimento da realidade, já enfrentado pelo sofista de Abdera: é possível acessar um conhecimento objetivo do cosmos ou tudo se define a partir dos critérios da subjetividade?

Diante de uma empresa que se propõe compreender o todo da esfera numênica – condição ontológica dos deuses, natureza epistêmica de seus mecanismos de comunicação com os homens e nível de instanciação de sua essência em suas obras – o sofista opta por propor uma impossibilidade estrutural de tal tipo de conhecimento.

Se os deuses existirem, é necessário que seu ser seja eternamente estável: por isso, uma apreensão de tal essência seria algo universalmente acessível de modo objetivo. Mas, como propõe Protágoras, sendo o homem o doador dos significados da realidade, um conhecimento universal dos deuses passa a ser algo impossível ao homem.

Ora, se o campo de ação dos deuses dá-se num domínio que produz conhecimento indubitável e estável, tal domínio não é o humano, pois tudo aquilo no que se envolve o humano está embebecido pela *doxa*. Isto é, o mundo do humano é o mundo da opinião, o qual muda, transvalora-se e altera-se constantemente.

Untersteiner afirma que:

A ideia de deus está, portanto, à mercê da opinião, que é contraditória não somente pela incomunicabilidade entre o querer de uma parte, e a experiência de outra, mas também pelas ideias conflitantes que os homens têm do conceito de deus, toda vez que tentam esta conquista ideal. (UNTERSTEINER, 2012, p. 62).

Como se percebe novamente, o problema levantado por Protágoras prescinde de uma discussão ontológica e concentra-se numa impossibilidade epistemológica. Mesmo se os deuses existirem, o seu ser é inacessível ao conhecimento humano por definição; assim, toda relação divindade-humanidade torna-se objeto da crença ou da opinião.

Um leitor atento dos fragmentos de Protágoras e de suas ideias poderia propor que a impossibilidade de um conhecimento racionalmente fundado seria exatamente uma forte justificativa para defender um conhecimento das divindades por meio da opinião, a única forma de acesso a realidade. Justamente por isso, o argumento protagórico desdobra-se da questão sobre a natureza dos deuses, de suas manifestações fenomênicas e de suas ações para a brevidade da vida humana.

Se apenas através de experiências sensórias é possível acessar a realidade, o conhecimento que se tem de tudo o que há no cosmos é sempre pessoal. Por isso a períclope inicial do *Sobre os deuses* inicia-se com uma ênfase absolutamente pessoal – “Sobre os deuses não estou em condições de provar...” – se algum outro indivíduo consegue acessar tal informação parece ser algo exclusivamente subjetivo, aleatório ante a multiplicidade quase infinita das sensações e experiências da realidade.

Ora, se a fonte de sensações, experiências e vivências é ilimitada e a vida humana, cheia de condicionamentos limitantes, é absolutamente plausível acontecer de apenas uma parcela ínfima de indivíduos terem contato com tal tipo de experiência, pois, como argumenta o sofista, a brevidade da vida impõe-se como um grande empecilho para um tipo de conhecimento tão complexo.

Pode-se assim afirmar, à guisa de conclusão, que o agnosticismo protagoriano é oriundo de uma suspensão de juízo não arbitrária, mas antes necessária, pois se aquele que não possui a certeza sobre a existência dos deuses dispensar toda sua vida na investigação de tais razões ou experiências, ainda assim não teria a garantia de acessar este tipo de conhecimento.

Referências

- CAPPELETTI, A. J. “El agnosticismo de Protagoras”. *Dianoia*, v. 28, p. 51-55, 1982.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. **A Cidade Estado Antiga**. São Paulo: Editora Ática, 1993.
- CASERTANO, Giovanni. **Sofista**. São Paulo: Paulus, 2010.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**: estudos sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma. Tradução de Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca. São Paulo: HUMES, 1975.

DIÓGENES LAÉRCIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução de Mário da Gama Kury. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

DIOGENES OF OINOANDA. **The Epicurean Inscription by Diogenes of Oinoanda** (c. 200 CE). Translated by M. F. Smith. Nápolis: Bibliopolis, 1992.

FILÓSTRATO. **Vidas de los sofistas**. Introducción, traducción y notas de María Concepción Giner Soria. Madri: Editorial Gredos, 1999.

FINLEY, M. L. **Grecia primitiva**: la edad de bronce y a la era arcaica. 3ª ed. Buenos Aires: Eudeba, 2007.

NESTLÉ, Wilhelm. **Historia del espíritu griego**. Barcelona: Ariel, 2010.

SEXTO EMPIRICO. **Esbozos Pirrónicos**. Introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Madri: Ed Gredos, 1993.

SOFISTAS. **Testemunhos e Fragmentos**. Tradução de Ana Alexandre Alves de Sousa, Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

UNTERSTEINER, M. **A obra dos sofistas**: uma interpretação filosófica. São Paulo: Paulus, 2012.

VERNANT, J. -P. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VERNANT, J. -P. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. Tradução de Joana Angélica D'Ávila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Recebido em: 08.04.2022.
Aprovado em: 20.05.2022.

Received: 08.04.2022.
Approved: 20.05.2022.