

Copyright © 2009 by Renato Lessa

Este trabalho está licenciado sob uma Licença Creative Commons Atribuição-Uso Não-Comercial-Vedada a Criação de Obras Derivadas 2.5 Brasil. Para ver uma cópia desta licença, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/br/> ou envie uma carta para Creative Commons, 171 Second Street, Suite 300, San Francisco, California 94105, USA.

LESSA, Renato. *Relativismo e Universais: um argumento não-gellneriano*. Rio de Janeiro: Edição Laboratório de Estudos Hum(e)anos – Online, Setembro 2009.

Relativismo e Universais: um argumento não-gellneriano

Renato Lessa

A proposição gellneriana que sustenta serem os universais os remédios adequados às incertezas postas pelo relativismo dificilmente agrediria sensibilidades ordinárias. O apelo - fideísta ou pragmático - a universais, para lidar com circunstâncias incertas e dilemáticas, é, sobretudo, questão de bom senso. David Hume, por exemplo, em seu *Tratado da Natureza Humana*, definiu o apego dos homens ordinários às regras da *common life* como marcado por uma *blind submission*. Nossa natureza, além de exigir que respiremos, nos obriga a crer, ainda que os fundamentos ficcionais desse ato de aposta possam ser demonstrados por graves metafísicos. Ao descrever essa forma de submissão, Hume não fez mais do que retomar uma antiga proposição de Protágoras: fora do universo das regras de justiça e dos padrões públicos de juízo moral, a vida humana é esporádica e bestial. Os universais, mais do que antidótos à relatividade da vida, são corolários da diversidade. Não há utilidade para universais em um mundo não marcado pela incerteza e pela variedade.

Não há como discordar de Gellner, se os universais forem compreendidos como artifícios instituídos pelo engenho humano para erradicar, ou regular, cenários de imprecisão social. No entanto, a ênfase anti-relativista que empresta à sua reflexão faz com que sua concepção de universais seja dependente de uma teoria naturalista a respeito da verdade. Um mundo único exige a unicidade da verdade. Esta, por sua vez, pode ser atestada através da correspondência entre juízos emitidos e evidências. A verdade, portanto, não é uma atribuição autônoma do sujeito, mas algo que ele alcança se suas proposições encontrarem abrigo no mundo das evidências. Há, pois, um domínio de validação natural que, em última análise, tem como suporte a factualidade do mundo. A teoria da verdade, dessa forma, combina naturalismo com presença de um critério público que legisla sobre a veracidade dos juízos humanos, exterior às idiosincrasias dos homens ordinários. Mas, para acentuar o caráter público da verdade é necessário produzir um argumento naturalista?

Duas suposições parecem operar nos fundamentos da teoria naturalista da verdade. Em primeiro lugar, é assumido o caráter incontroverso da evidência: não há dúvida possível a respeito do que se interpõe faticamente à consideração humana. Essa aposta objetivista segrega, ainda, uma teoria a respeito da sanidade cognitiva de quem observa o mundo: no limite, a confusão diante do depoimento dos fatos é sintoma de patologia perceptual ou epistemológica. Mas, a segunda suposição é ainda mais controversa: mesmo supondo a presença de uma

irrecorrível objetividade, como evitar a *diaphonía* dos significados? Não parece ser sensato assegurar de modo axiomático que as evidências contêm seus significados. Desde Moore - para evitar remissões mais remotas - sabemos que mesmo tendo a sua facticidade garantida, o mundo é neutro do ponto de vista da avaliação. Em outros termos, ser uma coisa boa - valiosa, agradável ou verdadeira - é uma propriedade não natural do mundo. Não há verdade fora do universo das atribuições de verdade, irremediavelmente assolado por uma incurável querela. Nesse sentido, a relatividade captura as próprias petições de objetividade

O apego à unidade do mundo e à correspondente unicidade da verdade são atributos pré-perceptuais. Pareto não hesitaria em derivá-los de estados mentais a-lógicos. Em termos mais moderados, o adepto desses axiomas é um fideísta ontológico da objetividade. Esta, por sua vez, pode ser definida de modo conciso a partir de notação sugerida por George Lakoff: o objetivismo se apoia em *um conjunto de símbolos abstratos que correspondem à construção objetiva do mundo*¹. O crucial nessa definição é a noção de correspondência: é ela que encerra o espaço produtivo da crença.

Um dos subprodutos centrais dessa crença é a constituição da *persona* do relativista. Seu principal atributo é descrito como sendo o da posse de um permanente estado de embriaguez diante do que lhe aparece como diverso e incomensurável. O relativista é o titular de um padrão cognitivo mimético: ele reitera a variedade; ele é fiel a todas as aparências do diverso. Ele é errático, titubeia e, no limite, prescreve a irresponsabilidade ética. Envolvido pelo caráter tóxico do diverso, essa reedição de Ulrich - o homem sem qualidades - parece reeditar o refrão de Walt Whitman: *Do I contradict myself? Very well, then I contradict myself. I am large. I contain multitudes.*

Mas, cabe a pergunta: o relativista merece tal descrição? Em um certo sentido, sim. É possível seguir com Gellner e retrucar que o relativista é um fideísta da relatividade. A intuição e o contato primário com o diverso é início e fim de seu percurso cognitivo. Acima de tudo, o relativista é um sujeito ubíquo: habitante simultâneo de muitos mundos possíveis, rejeita a possibilidade de estabelecer critérios de avaliação que impõem ao mundo ordenamentos e precedências. Com maior crueldade, poderia ser dito que ele procura mitigar a sua incapacidade de universalização através de uma generosa concessão a *logoi* rivais: todos eles são considerados verdadeiros, juízo que beneficia mesmo os que se notabilizam pela obsessão de refutar o relativismo. Trata-se, pois, de uma estratégia de

¹. Cf. George Lakoff, *Women, Fire and Dangerous Things*.

apaziguamento que incorpora o pesado custo da perítrope: todos os que me definem como falso são, como eu, verdadeiros. Talvez seja supérfluo dizer que um fideísta da objetividade como Gellner não se sentiria apaziguado por essa oblíqua e escapista forma de homengem. Para um objetivista, a visão de um relativista atestando a veracidade de argumentos anti-relativistas evoca um cenário de patologia da cognição, para não falar em uma forma pouco nobre de combater.

Mas, prosseguir com essa caracterização da *persona* do relativista acabaria por comprometer a análise com a descrição de um simulacro. Com certeza, é plausível a suposição de que a vida ordinária é povoada por considerável quantidade de clones de Ulrich: há homens sem qualidades em várias dimensões e formas de vida. No entanto, a crítica objetivista não tem como alvo fundamental a intuição naïve e deseducada de um mundo fragmentado e constituído pela diversidade - um universo em permanente estado esporádico. O fundamentalismo objetivista tem como inimigo predileto o modo de constituição de universais estabelecido pelos, digamos, pais intelectuais do relativismo, e não o anti universalismo dogmático de seus epígonos. Esse enquadramento do debate tem como premissa a proposição de que esses pais fundadores estabeleceram duas referências matriciais: a relatividade e a diversidade das formas de vida e um modo peculiar de definição de universais. De forma enfática, é possível sustentar que na origem da afirmação da relatividade é deflagrada uma tradição de estabelecimento de universais. Nos limites postos pelas argumentações originais, o relativismo é uma forma particular de definição de universais. Os termos do conflito, portanto, não mais devem opor o dogmático objetivista à ingênua constatação de que o diverso é diverso. Trata-se um dissenso entre modalidades distintas de definição de universais: *universais com base na objetividade vs. universais com base na relatividade*. Para o objetivista, trata-se de refutar os padrões de universalidade falíveis, posto que produzidos pelo engenho humano.

A referência a pais fundadores nos remete a cenários primordiais, de impossível consideração sistemática. A história das origens da argumentação relativista é, por certo, vasta e imemorial. Vários personagens podem ser evocados. Em Demócrito de Abdera, por exemplo, pode-se encontrar a descoberta do caráter ilimitado e aleatório das formas de vida - produzidas pelo choque de átomos em randômica trajetória no vazio². Ao mesmo tempo, é notável a intuição proto-

². Para uma descrição da cosmologia dos atomistas gregos, ver S. Sambursky, *The Physical World of the Greeks*, London: Routledge and Kegan Paul, 1956; E. Schrödinger, *Nature and the Greeks*, Cambridge: Cambridge University Press, 1954; Charles Mugler, *Deux Thèmes de la Cosmologie Grecque: Devenir Cyclique et Pluralité des Mondes*, Paris: Librairie C. Klincksieck, 1953. As implicações - ou não-

cética do caráter limitado e precário da cognição humana: a verdade reside em um insondável abismo ³. Contudo, a explosiva mescla constituída pela superposição de uma ontologia pluralista - o atomismo - com uma teoria do conhecimento falibilista não resultou em qualquer forma de relativismo ético. A ética de Demócrito, ao contrário, convida à contenção e à criação de ordem que, dada a sua inexistência na natureza, só poderia derivar do engenho humano.

Milênios antes de Gellner afirmou-se, portanto, que o caráter necessariamente público da verdade não exige qualquer fundamentação naturalista. É contra essa verdade pública - e, portanto, politicamente produzida - que a política intelectual objetivista se bate. A evocação dos pais fundadores poderá, ao menos, contribuir para essa erosão da memória. Os termos gerais do universalismo não naturalista já podem ser, portanto, detectados em Demócrito, a despeito do pouco que restou de sua copiosa atividade de investigação: em um mundo dotado de ilimitada fertilidade de formas de vida, habitado por seres cognitivamente falíveis, a invenção - e não a descoberta - de universais se impõe como forma humanamente tangível de produção de estabilidade.

Embora as referências gerais de um padrão de definição de universais - com base na relatividade das formas de vida - possam ser detectadas em Demócrito, a estrutura matricial desse argumento foi constituída por outro pensador da mesma cidade de Abdera. É ao sofista Protágoras que devemos indagar a respeito da pertinência da descrição, acima esboçada, da persona do relativista. Trata-se de um dos pais fundadores da argumentação relativista. De consideração compulsória, portanto, se a análise não se contentar com o combate a simulacros.

Diógenes Laércio, em sua apreciação biográfico-temática da vida dos filósofos, atribuiu a Protágoras uma estranha teoria: a respeito de qualquer coisa - tema ou fenômeno - é possível opor dois *logoi* rivais. Tanto Sexto Empírico como Sêneca confirmam essa paternidade, acrescentando - sobretudo o primeiro - contornos mais nítidos ao argumento: em qualquer questão é possível opor prós e contras,

implicações - do pluralismo para o domínio da ética social foram analisadas por Léon Robin, *La Morale Antique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1947 e Pamela Huby, *Greek Ethics*, London: Macmillan, 1967.

³. Há diversos fragmentos de Demócrito que revelam essa inclinação, senão cética, ao menos cognitivamente pessimista. Dentre as reproduzidas por Sexto Empírico, cabe destacar dois fragmentos: (i) *...we know nothing verily about anything, but each man's opinion is due to influx* e (ii) *It will, however, be plain that it is impracticable to learn the veritable nature of each thing*. Cf. Sexto Empírico, *Against the Logicians*, I 136-137 In: *Sextus Empiricus* (Ed. Rev. Bury), Cambridge/London: Harvard University Press/William Heinemann, 1983

apresentando argumentos de plausibilidade equivalente; isto se dá mesmo diante da questão de saber se para todas as coisas é possível opor prós e contras. O ponto essencial dessa teoria é o de que os argumentos opostos podem ser expressos, com maestria, pelo mesmo orador, como se compartilhassem do mesmo *logos*.

Não é difícil imaginar a medida em que a intuição de Protágoras pode ter encantado a Sexto Empírico. Mesmo tendo-o na conta de um dogmático - uma adorável variante dessa espécie, creio -, Sexto detectou a afinidade do proposição do sofista com padrões de argumentação que compõem o núcleo forte do ceticismo: o argumento da equipolência (*isosthenéia*) e o Tropo da *diaphonía* (disputa indecidível). A combinação dessas imagens definiu para os pirrônicos um cenário assolado pela proliferação de diversos *logoi*, equivalentes em suas petições de verdade, irreduzíveis a uma verdade, digamos, de tipo gellneriano. Ao contrário dos estóicos - antigos e modernos - os pirrônicos sempre sustentaram que a atestável objetividade do mundo fenomênico não reduz a diaphonía de seus significados possíveis. Mas, ainda que a duplicidade potencial da argumentação, diante de qualquer assunto, seja indicador suficiente de realidade, a definição de Protágoras como pai fundador se deve a uma outra proposição: *a teoria do homem medida*. Há diversas referências a esse respeito, sendo que as principais foram estabelecidas por Platão, Aristóteles e Sexto Empírico⁴. Ela, na verdade, se resume a uma sentença:

O homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto existentes e das que não são enquanto não existentes.

A despeito de sua variedade, as modernas interpretações do aforismo de Protágoras convergem em uma espécie de veto a um padrão de leitura, que dissocia a teoria do homem-medida de uma dimensão individual. Tal padrão pode ser detectado em Theodore Gomperz, autor de uma *interpretação genérica* da sentença de Protágoras, segundo expressão de Eugène Dupréel. A interpretação de Gomperz foi por ele resumida do seguinte modo:

...l'homme qui est opposé a l'ensemble des choses ne peut raisonnablement être l'individu, mais seulement l'homme en générale. Il n'est en tout cas pas nécessaire de

⁴. Ver Platão, *Teeteto*, 152a e *Cratilo*, 386a; Aristóteles, *Metafísica*, 1062b13; e Sexto Empírico, *Contra os Lógicos*, VII, 60 e *Esboços do Pirronismo*, I, 216.

prouver que c'est la signification la plus naturelle, celle qu'adoptera le lecteur non prévenu...⁵

A interpretação construída por William K. C. Guthrie tem como premissa a representação de Protágoras como um decidido campeão da causa da relatividade de valores. A modalidade de relativismo por ele praticada não teria se limitado a derivar da variedade de situações objetivas uma pluralidade de percepções e de valores. Tal seria, de acordo com Guthrie, um *relativismo em sentido fraco*. Protágoras, mais do que isso, poderia ser caracterizado pela profissão de um programa relativista forte (*strong sense*). De acordo com tal programa, não há coisas dotadas de atributos, a não ser como produtos da reflexão humana: todos os juízos de valor são irremediavelmente subjetivos ⁶.

A sentença de Protágoras teria, portanto, uma incidência prioritária sobre o domínio individual: os *indivíduos* são os titulares da mensuração do mundo, assim como os autores dos critérios que presidem esta atividade. Dessa ênfase no plano individual, duas conseqüências podem ser percebidas:

- (i) O que me parece ser é para mim, e nenhum outro observador pode tomar essa percepção como errada;
- (ii) Os sentidos fornecem as maiores evidências da variedade do mundo: *If what I feel as warm you feel as cold, we cannot argue about it: it is warm for me and cold for you* ⁷.

Na reconstituição do argumento de Protágoras, Sexto Empírico toma a sentença do homem-medida em seu sentido individualista: os personagens do mundo protagoreano são indivíduos, cada qual se constituindo como apropriada medida das coisas ⁸. Para Sexto Empírico, o teor individualista da sentença está associado a uma postura cognitiva de tipo subjetivista, que ele rejeitava por considerá-la tão dogmática quanto as assertivas de corte naturalista, proferidas por outras escolas. Nos termos do criticismo de Sexto Empírico, a sentença de Protágoras teria como núcleo forte a postulação de que *todas as aparências são verdadeiras*. Sendo assim, a máxima é governada por radical subjetivismo, portador de um mecanismo de auto-refutação: a sentença é uma *peritrope*, na qual a verdade das conclusões impõe a falsidade das premissas:

5. Cf. Theodore Gomperz. *Les Penseurs de la Grèce*, apud Eugène Dupréel. *Les Sophistes: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchatel: Éditions du Griffon, 1948, pp. 15-16.

6. Cf. William Guthrie. *The Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 166.

7. Idem, ibidem, p. 186.

8. Cf. Sexto Empírico. *Against the Logicians*, I, 60 (*Adversus Mathematicus* VII, 60) e *Outlines of Pyrrhonism* I, 216.

One cannot say that every presentation is true, because this refutes itself, as Democritus and Plato taught in opposing Protagoras; for if every presentation is true, the judgement that not every presentation is true, being based on a presentation, will also be true, and thus the judgement that every presentation is true will become false⁹.

O problema apontado por Sexto Empírico aparece formulado por Platão no Teeteto:

Secondly, it (the Truth that Protagoras wrote) has this most exquisite feature: on the subject of his own view, arguing that everyone judges what is so, he for his part (Protagoras) presumably concedes to be true the opinion of those who judge the opposite to him in that they think that he is mistaken...Accordingly, he would concede that his own view is false, if he argues that the opinion of those who think him mistaken is true¹⁰.

Dada a premissa estabelecida na sentença do Homem-Medida, seria compulsório concluir que, para provar a verdade de sua teoria, Protágoras deveria concordar com a veracidade da proposição que sustenta ser essa mesma teoria falsa. A perítrope, na notação de Myles Burnyeat, pode ser assim formalizada:

Se (A): todo juízo é verdadeiro;
e (B): há um juízo tal que (A) é falso;
então (C): é verdade que (A) é falso e,
conseqüentemente, (D): (A) é falso¹¹.

A refutação da armadilha da perítrope conduz a sentença de Protágoras a um campo hiper-relativista. A perítrope, na verdade, só se confirmaria se fosse possível estabelecer um critério público de validação/invalidação de proposições com vigência supra-individual. Na ausência de tal critério, só há uma fonte possível de emissão de juízos: cada indivíduo. Assim, todo juízo é verdadeiro, do ponto de vista de seu formulador. O relativismo daí resultante poderia ser apresentado do seguinte modo, seguindo ainda a formalização de Myles Burnyeat:

(M) todo juízo é verdadeiro do ponto de vista de seu emitente;
(N) há um juízo tal que (M) é falso;

9. Cf. Sexto Empírico. *Against the Logicians*, I, 389-390 (*Adversus Mathematicus* VII, 389-390).

10. Cf. Platão. *Teeteto* 171a-b, *apud* Miles Burnyeat, "Protagoras and Self-Refutation in Plato's *Thaetetus*". In: Stephen Everson (Ed.). *Companions to Ancient Thought I: Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 40.

11. Cf. Miles Burnyeat. "Protagoras and Self-Refutation in Plato's *Thaetetus*...", p. 40.

(O) (M) é falso - ou "(M) é falso" é verdadeiro - para quem assim o julgar.

A estrutura do relativismo de Protágoras obedeceria, então, a este ordenamento de proposições:

- (P1) se parece a x que p , então é verdade para x que p ;
- (P2) se é verdade para x que p , então parece a x que p ;
- (P3) se não parece a x que p , então não é verdade a x que p ¹².

A perítrope, dessa forma, é afastada, pois a veracidade da sentença que afirmava ser falsa a proposição de Protágoras não afeta a natureza de sua premissa, e nem a adesão de seu emitente ao que ele julga ser a sua verdade. Com efeito, a veracidade da refutação - nos termos aqui definidos - *confirma* a premissa de Protágoras. A fuga da perítrope, pois, tem como efeito um hiper-relativismo cognitivo que, no limite, torna impossível qualquer interação de juízos formulados por diferentes emitentes, ou pelo mesmo emitente em tempos distintos. Trata-se de uma inequívoca e radical aplicação da metáfora atomista da pluralidade dos mundos ao universo da emissão de opiniões. Sua mais bizarra implicação reside na *teoria da impossibilidade da contradição* ¹³.

Com finalidades e notações distintas, as interpretações do aforismo de Protágoras fornecidas por Guthrie e Burnyeat convergem na definição do que seria o agente decisivo do mundo protagoreano: os indivíduos, considerados em sua extremada singularidade. Tal reconhecimento faz com que esse mesmo mundo seja dotado de ilimitada pluralidade. O relativismo cognitivo, presente na extrema fragmentação e rarefação de qualquer critério de verdade, deixa entrever um cosmo humano que seria a mais perfeita tradução da intuição atomista, originalmente dirigida ao universo da *physis*. A completa visão desse cosmo plural, no entanto, exige mais do que o relativismo cognitivo. A ordem social protagoreana não é uma academia de sábios, regulada exclusivamente por uma ética cognitiva permissiva, mas um *compacto de homens ordinários que decidem sobre questões morais*. De modo claro, portanto, uma pergunta se impõe: *quais as implicações do relativismo cognitivo protagoreano para o tratamento da esfera moral?*

Um dos muitos méritos da brilhante análise da sofística proposta por Eugène Dupréel é o de demonstrar que a interpretação individualista da sentença de Protágoras é contemporânea a seu autor. O contexto de emergência desse padrão

12. Idem, *ibidem*..., p. 44.

13. Os termos dessa *teoria* podem ser detectados no diálogo platônico Eutidemo, 285d-e.

interpretativo pode ser localizado em um diálogo platônico: o *Teeteto*. Nele, o jovem Teeteto defende, diante de Sócrates, a analogia entre conhecimento e sensação, fazendo do depoimento dos sentidos fonte única e suficiente de informações sobre o mundo. Ao comentar a proposição de Teeteto, Sócrates afirma ser essa a posição básica de Protágoras. Em termos econômicos, ela poderia ser desdobrada do seguinte modo:

- (i) Não há nada, a não ser a aparência (*phantasia*);
- (ii) O conhecimento humano desconhece o erro;
- (iii) Tudo aquilo que parece ser *é*, apenas no instante em que parece ser;
- (iv) Nenhum conhecimento, percepção ou aparência entrará em conflito com outro similar, nem pretenderá coincidir mais do que com algum *objeto real*.

Não há, pois, segundo o comentário socrático, um objeto exterior à percepção. Dessa forma, o jovem Teeteto encontrava-se exposto ao risco do hiper-relativismo: além de ser negada aos objetos qualquer forma de imanência, aos sujeitos foi reservada completa degradação de suas integridades ontológicas. Os quatro pontos do programa protagoreano, tal como narrados por Sócrates, interditam qualquer tipo de autonomia ontológica aos objetos, fora do exercício da medida humana. Essa desqualificação ontológica atinge tanto os objetos quanto os sujeitos de sua mensuração. Dupréel isolou com propriedade essa implicação:

Il n'y a pas plus d'être qui soit le sujet qu'il n'y a un a qui soit l'objet, pas plus de fixité subjective qu'objective: on est devenu autre lorsqu'on a une sensation qu'on avait pas d'abord ou lorsqu'on est sous l'empire d'une impression ¹⁴.

Com base no recorte proposto por Dupréel, o Protágoras imaginado por Sócrates estabelece uma radical descontinuidade na constituição dos sujeitos de conhecimento. A ruptura com o naturalismo ontológico é, assim, acompanhada de radical afastamento com relação a qualquer forma de naturalismo epistemológico: nenhum aspecto do mundo aparece como naturalmente dotado do atributo *ser*. É o humano exercício da medida que inventa esse atributo, deflagrando um incessante processo de fabricação de sentidos, cuja relatividade cognitiva incide, talvez com prioridade, sobre os próprios sujeitos da medida humana.

14. Cf. Eugène Dupréel. *Les Sophistes...*, p. 17.

Em outros termos, define-se um cenário de completa pulverização cognitiva, já que a mente é apresentada como sucessão minimalista de conhecimentos locais que jamais são sedimentados, posto que cada sensação é única, incomparável e critério de si mesma. No limite, aos agentes sociais protagoreanos estaria interdita qualquer possibilidade de conhecimento não imediato ou de analogia entre diferentes juízos instantâneos. A ausência de sedimentação dos encontros com a experiência não permitiria sequer o estabelecimento de uma cadeia de cognição por via indutiva.

Dupréel refuta essa interpretação. Do seu ponto de vista, ela apresenta uma visão dos sofistas como *rhéteurs indifférents à la vérité et à la morale*. O Teeteto é simplesmente desautorizado como fonte confiável para uma investigação a respeito do que professava Protágoras. O diálogo seria tão somente a aplicação da teoria do homem-medida sobre as proposições de seu criador: no Teeteto, Platão é a medida de Sócrates, e Sócrates a medida declarada de Protágoras. Em última análise, o relativismo protagoreano é uma fabulação platônica.

Na bela medida criada por Dupréel, Protágoras aparece como o menos *individualista* e o mais *social* dos pensadores da Antiguidade: o aforismo do homem-medida, longe de exprimir uma teoria da percepção e da aparência brutas, engloba uma *concepção sociológica do conhecimento e de seu valor*¹⁵.

A originalidade da interpretação de Dupréel consiste na tentativa de estabelecer uma terceira via para o tratamento da máxima de Protágoras, capaz de evitar o individualismo da fabulação platônica e o generalismo de Gomperz. Seu primeiro passo é recolher no próprio *campo inimigo*, o Teeteto, evidências capazes de limitar o tido como ilimitado relativismo protagoreano. De fato, o diálogo registra que o sofista admitia a desigualdade de competência entre os homens, e a possibilidade de distingui-los segundo seu desempenho¹⁶. Esse reconhecimento é incompatível com a radical indeterminação dos juízos, autorizada pela interpretação hiper relativista da máxima protagoreana.

De acordo com a *Medida-Dupréel*, Protágoras teria aceitado, por exemplo, a hierarquia de saberes:

Toute son oeuvre ainsi que sa manière de la présenter, repose sur une hiérarchie de compétence, sur le fait qu'il y a des gens plus sages que d'autres et qui sont bien

15. Cf. Eugène Dupréel. *Les Sophistes...*, p. 18.

16. Cf. Platão. *Teeteto* 166d-167d.

venus de communiquer à autrui le fruit de leur études, ainsi qu'il le faisait lui-même¹⁷.

A superioridade - ou inferioridade - de alguns saberes sobre outros é, pois, aferível pelos efeitos que engendram, tal como se procede na avaliação do saber médico, freqüentemente tomado como exemplo. A doutrina de Protágoras teria, dessa forma, uma *inspiração experimental e pragmática: c'est une philosophie de l'action et, particulièrement, un pragmatisme*¹⁸.

Nesse ponto, Dupréel julga ter chegado ao coração da teoria de Protágoras. Ao lado dos conhecimentos esparsos e privados que cada indivíduo busca e realiza isoladamente, há conhecimentos que muitos têm em comum, e que são tomados pela cidade como critério para escolha pública:

La mesure des choses que la cité connaît, c'est ne pas un individu, c'est la cité elle-même¹⁹.

Há, portanto, padrões de medida que são retidos como patrimônio cognitivo público. No exercício dessa medida, o indivíduo realiza-se como animal socializado. A descoberta desse padrão de escolha pública exige respostas a três questões: *Quem é a medida? O que são as coisas por ela mensuradas? Quais são as coisas que realmente importam?*

(i) *Quem é a medida?*

A cidade é a medida de todas as coisas. Como tal, ela não delibera sobre assuntos triviais, facilmente cognoscíveis pela mutabilidade dos mal educados sentidos. Sua área de incidência é a definição do que é *justo e honesto* e, nesse campo, o *acordo dos cidadãos* é a medida. O *acordo* aparece como agregado de opiniões, revelando um mecanismo no qual as decisões sobre o mundo público e moral são produzidas através de ajustes e *agreements* inter individuais.

A teoria da cidade-medida acaba por estabelecer uma esfera de assuntos nobres e relevantes. Com relação a eles, a *polis* é o critério de medida. Há, no entanto, uma esfera de assuntos triviais que pode ser deixada sob a guarda da vertente hiper-relativista da teoria do homem-medida. Diante de indagações sobre a natureza do vento, o hiper-relativismo é cabível e inofensivo. Ao contrário, em cenários de decisão sobre assuntos morais e públicos impõe-se medida menos volátil e mais

17. Cf. Dupréel. *Les Sophistes...*, p. 22.

18. Idem, *ibidem*, p. 22.

19. Cf. Dupréel. *Les Sophistes...*, p. 23.

lastreada no consentimento dos cidadãos. Se, como crê Dupréel, a cidade é a medida de todas as coisas, o *cidadão* é o seu executor.

Protágoras seria, portanto, o autor de uma *teoria da subjetividade pública*. De acordo com ela, a ordem social poderia ser representada como agregado de subjetividades que, ao se compactarem, não cuidam de questões banais. Através de uma alquimia social de sabor humeano, essas subjetividades constituem os padrões objetivos de medida das coisas. Protágoras é o descobridor do princípio da intersubjetividade. Portanto, quando discutimos o seu aforismo não estamos transitando pela floresta de símbolos suscitada pela errática emissão de juízos particulares. Pelo contrário,

...nous sommes ici sur le terrain du droit, de la morale, de la vie en société, et de leur valeurs²⁰.

(ii) *O que são as coisas?*

Dupréel não tem dúvida em afirmar que as *coisas* mencionadas pela máxima são as *coisas da ordem social*. São dimensões que nada têm de sensíveis. Em outras palavras, as *coisas* podem ser tomadas como designando *as questões comuns que compõem a agenda pública*. O homem decide a respeito dessas dimensões, com o seguinte proviso: *les hommes réunies avec leur entente par le moyen du langage* ²¹.

Tal como Werner Jaeger, Dupréel enfatiza a dimensão do educador em Protágoras²². Através da educação, a *polis* exercita e difunde a prática da medida e seleciona que coisas devem ser colocadas sob seu juízo. Assim, uma faculdade humana - exercer a medida -, que analiticamente pode ser tomada como ilimitada, acaba por materializar-se de forma regulada, quer pela rotinização dos procedimentos de medida, quer pela seleção coercitiva dos termos da agenda pública.

Ainda coincidindo com Jaeger, Dupréel define o domínio de ação do educador como sendo o da *Paideia*, e não o do conhecimento puramente privado ou individual. Há como que uma expectativa pragmática com relação aos saberes humanos. Ela só pode ser satisfeita se esses saberes forem compartilhados ou submetidos a critérios comuns de avaliação. O domínio da *Paideia* é, pois, composto pelos conhecimentos que os membros de uma sociedade acordam em

20. Cf. Dupréel. *Les Sophistes...*, p. 23.

21. Idem, ibidem, p. 23.

22. Refiro-me à monumental obra de Werner Jaeger. *Paideia: A Formação do Homem Grego*, São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1979.

cristalizar e tomar como seu patrimônio, vale dizer, como seu *repertório de medidas*. Os indivíduos são os executores dessas medidas. Nessa atividade, a educação os aperfeiçoa. A *Paideia* define, pois, as medidas e os modos de aperfeiçoamento do seu exercício. No limite, os homens são a medida, mas nenhum indivíduo isoladamente pode reivindicar a sua autoria.

(iii) *Quais são as coisas que realmente importam?*

Do que foi estabelecido nas duas questões anteriores, é compulsório derivar que as coisas dotadas de relevância são as que configuram a vida pública. Na versão de Dupréel, relevantes não são as coisas individuais - tal como o mundo sensível e o das paixões brutas - mas aquelas dispostas na discussão em torno do que é *melhor: o reto conhecimento, o justo e o bem comum*.

O sentido verdadeiro do aforismo de Protágoras seria, então, revelado pelo fato de que as coisas que importam são delimitadas pela dinâmica da ordem social:

...les choses ne sont pas par la nature, elles sont par la loi, non pas *physei* mais *nomoi*²³.

O aforismo proclama, dessa maneira, o primado da *convenção* sobre a *natureza*. A interpretação de Dupréel se revela por inteira: a doutrina de Protágoras é um *convencionalismo sociológico*.

As conseqüências éticas do enquadramento dupréeliano de Protágoras não devem nos surpreender. O aforismo não é a expressão de um pseudo-ceticismo niilista e amoral, e nem tampouco limita-se a uma visão naturalista do homem e de suas faculdades naturais:

...elle (la maxime) signifie que la connaissance ne nous fait pas toucher une nature ou une essence préalable à l'acte de connaître: il n'y a pas d'*être*, point de nature dont la connaissance se serait qu'un reflet, il y a l'activité des hommes par qui quelque chose est découpé et fixé dans l'indétermination antérieure²⁴.

O programa protagoreano teria por principal característica uma escolha anti-naturalista. Assim como a ordem da cidade não brota da *physis*, as representações humanas não derivam de qualquer alquimia natural da mente humana. Na fonte da representação há a subjetividade. Precedida, no entanto, pela cristalização de subjetividades pretéritas, transformadas pela cidade em medidas objetivas

23. Cf. Dupréel. *Les Sophistes...*, p. 25.

24. Idem, *ibidem*, p. 24.

capazes de orientar as escolhas sociais. O princípio da cidade-medida tem em Dupréel o seu mais apropriado enunciador:

...c'est la cité, c'est à dire, la collectivité des citoyens, qui est juge de ce qui est bon et correct et de ce qui ne convient point, la loi qu'elle institue parce qu'elle lui paraît juste devient justice par cela même²⁵.

Na discussão a respeito das *coisas* reveladas pela percepção, é possível identificar duas modalidades de exercício da humana medida. Tais modalidades serão por mim designadas como *medida mínima* e *medida máxima*. Suas definições canônicas serão estabelecidas a seguir. O restante de meu comentário tratará de demonstrar essas definições, assim como delas extrair algumas implicações relevantes para a proposição de um modo não-naturalista de estabelecer universais.

***Medida Mínima:** modalidade de exercício não-regulado da medida humana; dotada de alcance diminuto, porque exercida em estado de natureza - esporádico - ou em situações socialmente irrelevantes e triviais.*

***Medida Máxima:** modalidade de exercício regulado da medida humana; dotada de alcance considerável, porque exercida de forma socializada, através da escolha pública e da ação moral de homens não esporádicos.*

É possível, ao contrário de Dupréel, aceitar a narrativa do *Teeteto* como representativa da posição original de Protágoras, e ainda assim não extrair de sua sentença corolários relativistas a respeito do mundo moral. Creio que o truque é factível, a partir da consideração da seguinte pergunta: *quais são as oportunidades de exercício prático da infinita variedade da percepção humana? Ou, ainda, em que condições os homens exercem o atributo da medida?*

No *Corpus Protagoreano* há nitidamente dois tipos de situação que configuram leques distintos de oportunidade do exercício da medida. Eles podem ser designados como *analítico* e *socializado*.

No primeiro tipo - preferido por analistas contemporâneos, tais como Myles Burnyeat, aqui referido - o exercício da medida é situado em um mundo puramente lógico ou de completa ausência de sociabilidade. Nele, tal exercício é ilimitado. O Homem-Medida é o indivíduo, e suas proposições são radicalmente

25. Cf. Dupréel. *Les Sophistes...*, p. 28. Ver também a passagem do *Teeteto* (167d): *Así acontece que todo cuanto a cada ciudad parece justo y bello, lo es en realidad por el hecho de que ella lo legisle en ese sentido*.

intransitivas. Os exemplos utilizados para ilustrar esse tipo são claros: a temperatura do vento, a cor dos corpos, etc... Tem-se, pois, um domínio no qual a diversidade efetiva é limitada pelo crivo dos sentidos. A variedade interpretativa tende a se reduzir ao gradiente que se estabelece entre possibilidades polares: os vários estados do morno, a meio caminho do quente e do frio; os diferentes matizes de cores, entre o negro e o branco, assim como outros.

O tipo analítico corresponde à medida mínima sem, no entanto, esgotá-la. Esse é o mundo de um hiper relativismo minimalista, perversamente limitado pela avareza de situações e oportunidades para o exercício da ilimitada faculdade humana da medida. O indivíduo-medida exerce sua prerrogativa de mensuração sobre coisas que ele mesmo inventa de modo rigorosamente autônomo. Os outros homens são irrelevantes na produção simbólica dessas coisas. Só há duas hipóteses de materialização de tal tipo: um mundo puramente lógico, desprovido de qualquer agenda humanamente substantiva, ou o estado esporádico, onde, de acordo com Protágoras, a ausência de sociabilidade mínima faz dos homens animais incapazes do uso de símbolos e, portanto, da imaginação ²⁶.

No caso delimitado pelo estado esporádico, as analogias rousseaunianas são evidentes. A aparição do homem natural de Rousseau é irresistível: se ele é a medida de todas as coisas, o instinto é a medida dessa medida. A tediosa e milenar regularidade da natureza não lhe exigia mais do que um exercício mínimo e local da humana medida. Essa me parece ser a mais forte implicação cognitiva de uma das mais belas sentenças que conheço: *a humanidade já era antiga e o homem ainda era uma criança* ²⁷.

A condição necessária que deve ser preenchida para o alargamento do repertório de oportunidades abertas ao exercício da medida é a mutação qualitativa da agenda de situações que devem ser medidas. Essa mutação é análoga ao envelhecimento da espécie, via abandono do estado esporádico. Tal passo coincide com o ingresso na vida social, seja de modo histórico - pela criação das *polei* -, seja de modo sincrônico - pela promoção da capacidade cognitiva dos indivíduos, que passam a exercer sua prerrogativa da medida fora dos limites de uma agenda trivial.

²⁶. O estado esporádico corresponde ao estado de natureza, em notação protagoreana. Trata-se de um cenário anterior à emergência da justiça (*diké*) e de nexos de solidariedade e respeito entre os homens (*aidós*). A descrição desse estado, sob forma de mito, se encontra no *Protágoras*.

²⁷. Cf. J.-J. Rousseau. *Discurso sobre as Origens da Desigualdade entre os Homens*. In: *Rousseau*, Col. Os Pensadores, São Paulo: Editora Abril, 1978.

Estamos diante de um paradigma distinto de oportunidades para o exercício da medida: o padrão socializado. O alargamento da agenda fez com que as coisas que devam ser medidas escapem das possibilidades cognitivas dos sentidos. Trata-se de deliberar sobre o que é justo e honesto, como bem enfatizou Dupréel, e não sobre que culinária nacional me apetece. Em outros termos, a medida humana estará agora diante dos dilemas da decisão social, provavelmente regulada pelos compulsórios parâmetros da ignorância, da escassez e do imperativo da escolha trágica.

As distinções entre medida mínima e medida máxima, e entre tipo analítico ou socializado de situações de exercício da medida, conduzem ao seguinte quadro:

ATOR	Indivíduo Isolado	Polis ou Cidadão
ESTADO	Esporádico	Socializado
MEDIDA	Mínima	Máxima
ASSUNTOS	Triviais*	Dilemáticos**

* Temperatura dos ventos, cores, etc...

** Saberes e questões com relação as quais o experimentalismo desregulado e o hiper-relativismo minimalista podem ter efeitos letais. Exemplos: medicina e assuntos morais.

Não há porque confinar o exercício da medida mínima ao estado esporádico. Ele pode ser localizado no interior da própria ordem social, em situações cognitivas nas quais a variedade da interpretação humana é inofensiva: *esse parece ser o caso das querelas e emissões de juízo exercidas no eixo que opõe a verdade ao erro*. O ponto de vista de Protágoras parece nos indicar a irrelevância social dessa polaridade. É possível concluir, pois, que o exercício ilimitado da humana medida, com relação a juízos de verdade/falsidade, é socialmente irrelevante.

Outra parece ser a situação de juízos que se diferenciam ao longo de um eixo delimitado em seus extremos pelos atributos *Bom e Mau*. Aqui temos o exercício da medida máxima, segundo um padrão socializado de oportunidades de aplicação de juízos e definição de escolhas. O caráter máximo da medida é garantido pelo alcance das decisões, sempre a respeito do que é justo e honesto ou, em outra formulação, dirigida a assuntos públicos. A superposição dos eixos define a seguinte figura:

	BOM	
VERDADEIRO	MAU	FALSO

O eixo horizontal da figura permite a mais completa profusão de medidas e juízos. Não se requer qualquer modalidade de interação entre eles, nem qualquer tipo de acordo sobre operadores lógicos a serem utilizados, bem como com relação a procedimentos de refutação. Trata-se de uma comunidade de autistas loquazes. A rigor, nesse eixo não vigora um padrão que possa ser designado como *relativista*. Segundo tipologia adotada por James Fishkin, em luminoso trabalho, estaríamos diante de mais extremada configuração: o *personalismo*²⁸. Enquanto atitude ética, o personalismo caracteriza-se por ser um critério de ação que só reconhece como referencial positivo definições do próprio agente. Trata-se, pois, da mais perfeita materialização da interpretação hiper relativista da máxima de Protágoras. Em situações socialmente irrelevantes, o personalismo - e o próprio *amoralismo*, posição que não reconhece sequer definições do próprio agente - é inofensivo.

O eixo vertical da figura concentra o mundo da decisão moral. Nesse domínio, a interpretação de Dupréel é persuasiva: aqui vigora o princípio da Cidade-Medida. Os personagens de tal dimensão não se limitam a afirmar isoladamente que o vento é frio, se assim lhes parece. Seu exercício da medida foi precedido por outros tantos que, uma vez cristalizados, se constituíram como critério e repertório de decisões ulteriores. Os mecanismos dessa cristalização já foram apontados: tribunais, leis, exemplos, punição, morte e, sobretudo, educação. Os homens ordinários vivem no eixo vertical. O eixo horizontal, ao contrário, é o domínio do solipsismo e da *false philosophy* acusada milênios depois por David Hume. É a mais indicada via para o ingresso em sociedade, no estado esporádico.

Não há como falar em relativismo na configuração representada na figura pela linha vertical. Ao adotar a tipologia de Fishkin, antes mencionada, aqui vigoraria uma comunidade que poderia oscilar entre atitudes *rigoristas* - caracterizadas pela adesão a paradigmas morais invioláveis - e comportamentos marcados por um *universalismo subjetivo* - nos quais o *acordo dos cidadãos*, mencionado por Dupréel, define, a partir de um arranjo intersubjetivo, valores e critérios com validade

28. Cf. James Fishkin. *Beyond Subjective Morality: Ethical Reasoning and Political Philosophy*. New Haven: Yale University Press, 1984

universal. O pêndulo rigorismo-universalismo subjetivo poderia, ainda, ceder lugar a uma atitude intermediária: o *objetivismo mínimo*. Sua característica seria a aceitação de normas e valores aos quais se atribui validade objetiva, independente de qualquer resultado da alquimia social da intersubjetividade.

A pouco ortodoxa lembrança de Fishkin, nesse contexto, tem por finalidade simplesmente sugerir que o mundo moral protagoreano pode ser imaginado como portador de considerável complexidade. Creio que dificilmente tal mundo poderia ser reduzido a um efeito imaginário de um elogio vagamente relativista. Ao contrário, o relativismo - entendido enquanto reino de critérios contingentes, locais e voláteis, definidos por acordos interpessoais *ad hoc* - parece estar banido de tal planeta moral. É possível imaginar esse universo de modo pluridimensional, de modo a conter diferentes tipos de decisão moral, reguladas ora pelo rigorismo, ora por um universalismo subjetivo ou ainda por um objetivismo mínimo. Isso, sem descartar a hipótese de que a escolha, dentre essas três gramáticas morais, de qual seria a mais adequada diante de cada caso, possa ter sido um dos itens mais nobres da agenda do mundo protagoreano.

Quanto ao atributo ontológico da pluralidade, o sistema protagoreano parece ter se caracterizado pelo seguinte critério distributivo: a pluralidade é *ilimitada* entre os indivíduos, *regulada* no âmbito da polis e *seqüencial* no domínio da história. É o que pode ser depreendido das duas versões da teoria da justiça de Protágoras. Pela primeira - registrada no *Protágoras - diké* é um elemento essencial de toda a virtude humana e rigorosamente necessário a qualquer ordem política. No *Teeteto* é possível encontrar outra abordagem: justo é tudo aquilo que um estado declara como tal.

As duas proposições não são incompatíveis. A primeira nos apresenta uma propriedade crucial das normas, como garantia de afastamento do estado esporádico. Trata-se de uma dimensão analítica que toma *diké* e *aidós* como *invariantes lógicos da experiência social humana*. Só há um modo de não ter *diké* e *aidós*: a vida selvagem e esporádica. A segunda historiciza a vigência das normas, assim como admite procedimentos de reforma. O exercício da medida, ao longo do tempo, cria condições para a emergência de medidas de reforma: a pluralidade, aqui, aparece submetida à história. É nesse segundo contexto que a justiça protagoreana pode vir a ganhar conteúdos substantivos. Aqui reside um aspecto crucial da teoria da justiça de Protágoras: ao definir a presença de normas comuns como ponto nodal de toda sociabilidade consistente, o sofista não define em momento algum o conteúdo dessas mesmas normas. É legítimo, pois, inferir que a vigência de virtudes públicas é um requisito lógico de garantia de

consistência de distintos modos de sociabilidade. A legitimidade do viés relativista, portanto, passa a depender de sua mutação em meta relativismo, em atitude intelectual e comparativa da experiência inter *polei*, mas nunca das dimensões intra *polis*.

A teoria social protagoreana caracteriza-se, pois, pela completa aversão a qualquer estado esporádico. Eles configuram *o pior dos mundos possíveis*. A intuição pluralista, que pulverizou a integridade do mundo natural, opta por proteger os assuntos humanos da incerteza e da indeterminação compulsoriamente presentes em um universo povoado por inúmeros átomos em randômica trajetória. Assim como Demócrito, Protágoras parece ter se apercebido da explosiva combinação entre intuição pluralista e ação não regulada da vontade. Desse modo, define-se um experimento crucial: o núcleo da imagética pluralista acaba por segregar uma representação do mundo social como extensão única e compreensiva, títere de uma pluralidade regulada. É este cenário deflagrador de uma peculiar maneira de estybelecer o tema dos universais. Para refutá-lo, talvez seja necessário mais do que exercícios de fideísmo objetivista. Até que esta refutação se apresente, o universalismo proposto pela tradição protagoreana resistirá tanto ao fundamentalismo da objetividade como ao fideísmo naïve da relatividade. Seguiremos por muito tempo diversos, obcecados por alguma uniformidade e, sobretudo, imperfeitos.