



Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía,
Política y Humanidades
ISSN: 1575-6823
ISSN: 2340-2199
hermosa@us.es
Universidad de Sevilla
España

Um comentário sobre o legado de Protágoras à filosofia ético-política de Aristóteles

Lopes, Marisa

Um comentário sobre o legado de Protágoras à filosofia ético-política de Aristóteles
Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, vol. 22, núm. 44, 2020
Universidad de Sevilla, España

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28268069012>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

MONOGRÁFICO I

Um comentário sobre o legado de Protágoras à filosofia ético-política de Aristóteles

A commentary about Protagoras' Legacy to Aristotle's Ethical-Political Philosophy

Marisa Lopes marisalopes@ufscar.br

Universidade Federal de São Carlos, Brasil

 <https://orcid.org/0000-0002-7609-423X>

Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, vol. 22, núm. 44, 2020

Universidad de Sevilla, España

Recepción: 09 Marzo 2020

Aprobación: 29 Junio 2020

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28268069012>

Resumo: As concepções de virtude de Protágoras e de Aristóteles são, sem dúvida, diferentes. O primeiro a concebe como o exercício de certas qualidades morais indispensáveis à conquista ou manutenção do que é útil para si e àqueles que se dedicam aos assuntos da cidade. O segundo a concebe como uma disposição de caráter firme e imutável, condição para a realização da *Eudaimonia* do indivíduo e da cidade. Contudo, parece-nos que Protágoras e Aristóteles convergem num ponto: a subsistência da cidade não depende da atuação de um governante detentor da ciência do bom governo que dirige sua atuação política, mas de governantes e governados bem educados e virtuosos, condição para o bom exercício político. Meu objetivo, aqui, é indicar a familiaridade que existe nas concepções políticas de Protágoras e de Aristóteles quanto à finalidade da educação dos cidadãos como garantia da justiça na cidade.

Palavras-chave: Protágoras, Aristóteles, Virtude, Cidade.

Abstract: Protagoras and Aristotle's conceptions of virtue are without doubt different. The former conceives it as the exercise of certain moral qualities that are indispensable to the attainment or maintenance of what is useful to oneself and to those who dedicate themselves to the affairs of the city. The latter conceives it as a strong and immutable state of character, which is the condition for the realization of the individual's and of the city's *Eudaimonia*. It would seem, however, that Protagoras and Aristotle converge on this point: the subsistence of a city does not depend upon a ruler who holds the science of ruling well with which he rules, but rather on well educated and excellent rulers and citizens, which is the condition for good political exercise. My aim here is to indicate the affinity between the political conceptions of Protagoras and Aristotle concerning the end of civic education as a guarantee of justice in the city.

Keywords: Protagoras, Aristotle, Virtue, City.

Em seu livro *Au non de la loi*, Claude Mossé escreve: “a justiça ateniense não era uma justiça independente do político, a qual se exprimia na soberania do *demos*. Essa soberania era real, como o testemunham os numerosos decretos votados pela assembleia”². A democracia radical do último decênio do século V se opõe a uma democracia “moderada”, que seria a do IV século, respeitosa das leis, cuja soberania se afirma. Prova disso são a importância crescente dos tribunais e a possibilidade de rever decisões da assembleia recorrendo a procedimentos como, por exemplo, a *eisangelia* (ação impetrada contra o responsável por uma política desastrosa para a cidade³). A justiça, continua Mossé, está no

coração do debate sobre a democracia ateniense, mas nada impedia que a interpretação da lei se fizesse a partir de critérios inscritos no contexto político ou circunstâncias políticas suscetíveis de determinar a escolha dos juízes, se ficasse demonstrado que a democracia estava ameaçada.

A soberania do *demos* (povo que formava a maioria, mas não necessariamente de pobres) estaria fundada sobre qual critério? Ou, num vocabulário mais atual, qual seria o que chamamos de a “legitimidade” da soberania do povo? Ela não estaria fundada nem nos dons divinos, *aidos* (pudor) e *diké* (justiça), dados aos homens por Zeus, como ficamos sabendo pelo mito de Prometeu narrado por Protágoras de Abdera, no diálogo homônimo de Platão; tampouco poder-se-ia recorrer ao que Aristóteles afirma na *Política* sobre a possibilidade de um grande número de pessoas julgar melhor coletivamente do que uma minoria⁴.

As decisões da assembleia ou dos tribunais tinham como lastro a lei ou o povo? Tal distinção parece artificial, porque projeta sobre a democracia ateniense preocupações da democracia contemporânea. “A soberania da lei, no século IV, não substituiu a soberania do povo. Uma era a emanção da outra, uma e outra eram partes integrantes dessa comunidade original que era a cidade grega”⁵.

Tucídides, em sua obra *História da Guerra do Peloponeso*, guerra travada entre Esparta e Atenas, relata um episódio a meu ver esclarecedor acerca das relações entre justiça e deliberação, ou da interconexão entre lei e povo. Trata-se do episódio em que os cidadãos atenienses julgam a justa punição a ser aplicada à cidade de Mitilene. A acusação geral feita contra os mitilenos foi a de terem se rebelado contra Atenas, apesar de não viverem subjugados pelos atenienses, mas de manterem com eles uma aliança de defesa, portanto uma relação de amizade. Atenas então reage a essa defecção enviando uma expedição comandada pelo estratego Paques, que, depois de tomar Mitilene, envia a Atenas os prisioneiros que faz.

Reunidos em assembleia, os cidadãos decidem condenar à morte não só os prisioneiros, mas todos os mitilenos adultos e escravizar suas mulheres e filhos. No dia seguinte, porém, uma nova assembleia se reuniu para *deliberar novamente e rever a decisão da assembleia anterior*, “pois a reflexão (*ἀναλογισμός*) os levou a considerar cruel e grave a sua decisão de destruir uma cidade inteira, em vez de atingir apenas os culpados”⁶. Muitos oradores se manifestaram nessa segunda assembleia, mas Tucídides relatará apenas os discursos de dois deles: Clêon, um dos oradores responsáveis pela decisão tomada no dia anterior, renova seu apelo à adoção da punição severa dos mitilenos, e Diôdoto, orador que preconiza a moderação na punição.

Para Clêon, os mitilenos são culpados por terem tomado a iniciativa de desertar. Essa deserção é um crime voluntário, por isso não teria a indulgência que se admite para os atos involuntários. As medidas tomadas são justas e “seria perigoso para Atenas não mantê-las”⁷. Um crime voluntário deve ser punido de maneira firme. A falta de firmeza seria correlata da fraqueza, da inconstância. Não manter a decisão poderia deixar Atenas, frente aos olhos de outras cidades, frágil, inconstante. Um recuo poderia ser visto como falta de autoridade, hesitação, insegurança...

Diôdotos, contra o argumento da culpabilidade, não somente convidará a assembleia a distinguir os responsáveis pela deserção dos demais cidadãos, mas, sobretudo, demonstrará que a pena de morte não seria em caso algum a resposta adequada à situação. E, diz ele, “Cléon afirma que a pena máxima será útil no porvir, porque diminuirá as defecções, mas a consideração de nossos interesses futuros me conduz a uma conclusão inteiramente contrária”⁸.

O mais vantajoso para Atenas – diminuir defecções ou preservar os impostos – põe em lados diferentes reações de tipos diferentes: a colérica e a “prudente” ($\sigmaωφρονέω$). A colérica⁹ parece não levar em conta os desdobramentos econômicos futuros; a prudente, a punição exemplar. Esse parece ser o ponto de inflexão com relação à decisão tomada: a punição exemplar só seria legítima se fosse aplicada apenas aos culpados.

Os atenienses, por pequena maioria, seguirão Diôdotos.

É o próprio Diôdotos que adverte que, na medida em que a deliberação deve lançar luz sobre “um futuro que não é visível” ($\deltaύνατὸν εἶναι καὶ μὴ ἐμφανοῦς φράσαι$), a sensatez da deliberação deve corresponder a uma reflexão ou julgamento que leve em consideração as circunstâncias da ação e a finalidade que se pretende atingir por meio das ações humanas (o bem prático).

Ambos os oradores têm em vista o bem da cidade: para Cléon, a vantagem da punição extremada é impedir que outras cidades mirem-se no exemplo de Mitilene, que rompeu a aliança por entender haver desigualdade nas vantagens dessa relação. Diôdotos, por sua vez, considera que o vantajoso para Atenas é, por um lado, manter os rendimentos trazidos pelas cidades aliadas – rendimentos que sustentam o poder de Atenas –, por outro, não cometer injustiça tratando desiguais de maneira igual, ou seja, punindo igualmente culpados e inocentes, o que produziria hostilidades contra os atenienses.

Ambas as posições advogam a manutenção do poder de Atenas, identificando-o com o bem da cidade como um todo (um bem geral), mas uma das opiniões entende que a realização desse bem se dará por meio da força, a outra, pelo uso da prudência política e da observação de critério elementar de justiça – o princípio da proporcionalidade. O exercício da força, em nada ilegítimo¹⁰ aqui, é visto, no entanto, como uma ação que tem eficácia efêmera, pois atacar frontalmente os mitilenos favorecerá a reação dos inimigos de Atenas. A prudência política quer evitar a perda do apoio das cidades aliadas. Há a disputa de duas opiniões avaliables tão só do ponto de vista de sua *eficácia*. O restabelecimento da justiça por meio da aplicação do princípio “dar a cada um o que é devido” implica uma punição. Neste caso, a punição prevista é a condenação à morte dos traidores – os mitilenos. Embora seja esta a punição para os que traem o tratado com Atenas, aplicar a punição não restitui a Atenas um bem, mas, possivelmente, evitaria novas defecções. A nova deliberação, no dia seguinte, no entanto, conduz a nova decisão. A punição de todos os mitilenos agora é vista como injusta, já que nem todos participaram da sedição. Uma grande parte, inclusive, tomou o partido de Atenas. De

modo que punir todos igualmente não mais decorreria do princípio da justiça “dar a cada um o que lhe é devido”, mas o violaria.

Contudo, embora necessária, a correção da aplicação do princípio de justiça não foi o principal argumento que levou à mudança na decisão da Assembleia. Diôdotos argumenta a favor de *dois princípios*: o da justiça, evitando que se incorra na injusta punição dos inocentes; mas também a favor de um outro princípio: o da utilidade. Não será útil perder uma fonte de renda (Mitilene) nem atrair a ira das cidades que possam desejar enfraquecer politicamente Atenas.

Em suma, parece que o princípio que move a argumentação de Diôdotos é o do bem comum ou bem da cidade como um todo do ponto de vista da manutenção do domínio ateniense e não só do ponto de vista da aplicação da justiça. A concepção de bem comum não tem a mesma extensão da concepção ética do bem, e a nova rodada de deliberação deve levar os que dela participam a refletirem sobre as consequências para Atenas da condenação à morte de *todos* os mitilenos.

Independente dos fins que motivaram as deliberações da Assembleia e o resultado a que chegaram, gostaria de pensar o entreato desse episódio. Durante esse intervalo, os agentes não estão refletindo sobre a conveniência, correção e eficácia das ações em vista do fim visado (o restabelecimento da justiça e/ou a manutenção do poder político de Atenas), mas se a *decisão* tomada no dia anterior era “monstruosa e cruel por mandar destruir a cidade inteira ao invés de punir apenas os culpados”¹¹. Se antes a matéria de dúvida era se a ação dos mitilenos requeria reparo extremo, agora, aplacada a ira dos atenienses contra os mitilenos, a dúvida incide sobre se a aplicação da lei, assim entendida, é ou não justa *frente a#s circunsta#ncias* – o fato de inocentes receberem a mesma punição que os culpados. Como explicar a decisão tomada como consequência da “capacidade diminuída pela ira de avaliar e compreender a realidade”? E sem compreender as desvantagens de tal decisão que não estão “ainda à vista”?¹² A alegação a favor da retomada da discussão pública para reverter a decisão anterior surge de motivações nascidas da análise das circunstâncias que resultaram da primeira decisão. É o princípio de justiça aplicado indiscriminadamente que conduz à injustiça ou, em outras palavras, fere o princípio segundo o qual os desiguais são tratados desigualmente. O que legalmente é justo – condenar à morte os traidores – torna-se injusto quando os juízes desconsideram fatos concretos: aqui, o fato de cidadãos de Mitilene, e não a cidade como um todo, terem traído Atenas. Parece então que a motivação dos que querem corrigir a decisão vem da compreensão da injusta aplicação da lei.

A compreensão da injusta aplicação da lei já não depende da aplicação de nenhuma lei, mas da virtude, ou seja, da conjunção de um caráter justo e de um julgamento correto acerca da finalidade almejada. É nesse ponto que a deliberação pública corretamente orientada pode restabelecer a justa proporção da pena e do ato. Mas isso não depende mais de uma legislação ou de um código moral, depende do correto julgamento de agentes morais virtuosos. Ora, a aplicação desmesurada da lei leva a razão a refletir a partir de um princípio anterior à lei positiva – o princípio da

proporcionalidade: aos iguais, coisas iguais, aos desiguais, coisas desiguais. Princípio que fora abandonado quando da intervenção do apetite (da ira) no curso da deliberação sobre a pena a ser aplicada aos mitilenos.

O que é curioso nesse episódio é o relato de acontecimentos que parecem exemplificar bem o problema moral por excelência: a desarmonia entre apetite e razão. Cléon representa a motivação apetitiva; Diôdotos, a racional. O discurso político simula o anímico; a argumentação vocalizada na assembleia simula o mundo mudo da alma.

A narrativa ilustra o que tanto a Ética Nicomaquéia quanto o *De anima* de Aristóteles preconizam¹³: o bem prático, isto é, o fim realizável pela ação humana, sempre pode aparecer *presentemente* como um bem, mas após reflexão (deliberação) sobre as circunstâncias da ação, pode aparecer como um mal.

Deliberar é julgar acerca das situações que envolvem a ação: como é preciso agir, quando é preciso, em relação a quem é preciso agir. Portanto, a reflexão sobre as razões pelas quais se deve ou não “castigar severamente homens livres que se revoltam”, nas palavras de Diôdotos¹⁴, envolve não só o caráter ético da ação, se é justo ou injusto puni-los; envolve também a consideração acerca do que é mais vantajoso para a cidade, vale dizer, o bem da cidade como um todo, em suma, a consideração acerca da finalidade da ação.

O bem para a cidade é punir exemplarmente todos os conspiradores, pois, conclui Cléon, “isto servirá de advertência clara aos outros aliados no sentido de que os rebelados serão punidos com a morte”¹⁵. Ou o bem da cidade exige punição moderada, pois os tributos pagos pelas cidades aliadas sustentam o poder de Atenas. “Abstenhamo-nos, pois, de fazer mal a nós mesmos punindo culpados com severidade extrema”, diz Diôdotos, e, principalmente, punindo do mesmo modo culpados e inocentes. “Enfim, creio ser muito mais vantajoso para a preservação de nosso império suportarmos pacientemente uma ofensa do que aniquilar, embora justamente, homens cuja sobrevivência nos interessa”, conclui Diôdotos¹⁶.

O que será mais útil para a cidade: demonstração de força, a consideração do princípio de justiça ou vantagem econômica?

Nestes termos –na medida em que “justiça” e “utilidade” são consideradas conjuntamente–, parece que devemos nos lembrar primeiro de Aristóteles do que de Protágoras, para quem, afinal, “as coisas belas e justas, que são objeto da política, dão lugar a tantas divergências e incertezas, de modo que se acredita que elas existam somente por convenção e não por natureza”¹⁷.

Protágoras, contemporâneo de Sócrates e Péricles foi, parece, o primeiro dos sofistas. Sua obra não chegou até nós, de modo que só podemos nos valer de testemunhos indiretos, dos quais o mais interessante é o diálogo de Platão *Protágoras*, que aqui assumiremos, para o bem e o mal, como sendo fiel à personagem.

Protágoras praticava a arte de persuadir pelo discurso, o que se pode denominar “sofística”, embora essa escola não tenha tido uma doutrina

comum a todos os sofistas, mas fosse antes um “*movimento cultural*, em que se desenvolveram as mais diversas correntes e se firmaram as mais variadas orientações”¹⁸. O desenvolvimento democrático das cidades gregas, a consequente ampliação da participação no governo e a crescente importância das assembleias e tribunais suscitam a promoção de discussões jurídicas e éticas que, por sua vez, exigem um conhecimento geral das coisas humanas. Essa cultura, que aparece em seu valor prático, afirma Mondolfo, “é feita, em grande parte, de habilidade dialética, e não se oferece mais no estreito âmbito das escolas filosóficas, a que se liga o discípulo de maneira continuada e estável, mas no ensino mais dúctil e utilitário dos novos mestres, que se põem a serviço das exigências dos discípulos, em vez de impor-lhes as suas próprias regras e o seu próprio sistema”¹⁹.

A reflexão e o debate público sobre a ordem humana assumem, por um lado, a própria inteligência humana como norma da medida²⁰ da responsabilidade da *práxis* humana, da justiça, da utilidade e da bondade da ação política, e, por outro, a palavra como instrumento do ensinamento e do convencimento, palavra que altera a alma tal como o remédio inoculado altera o estado do corpo. E o sofista Protágoras instrui os homens que desejam se tornar ativos politicamente na cidade²¹. Esse é o caso de Hipócrates, a quem se dirige Protágoras no diálogo homônimo:

Jovem, no caso de frequentares minhas aulas, desde o primeiro dia de conversação retornarás para casa melhor do que eras, o mesmo acontecendo no dia seguinte e nos subsequentes, acentuando-se cada dia mais o teu progresso. [...] Na minha companhia, Hipócrates não terá de suportar as maçadas a que ficaria sujeito se viesse a frequentar outro sofista... Vindo ele, porém, estudar comigo, não se ocupará senão com o que se propusera a estudar, quando resolveu procurar-me. Essa disciplina é a prudência (*εὐβούλια*) nas suas relações familiares, que o porá em condições de administrar do melhor modo sua própria casa e, nos negócios da cidade, o deixará mais do que apto para dirigi-los e para discorrer sobre eles.

Sócrates: ... quero crer que te referes à arte da política e que prometes formar bons cidadãos.

Protágoras: Nisso mesmo, Sócrates, respondeu, é que a minha profissão consiste²².

Protágoras não se ocupará da formação ou educação geral dos jovens, ensinando-lhes disciplinas como a música, geometria, astronomia e economia, mas a disciplina que devem saber aqueles que desejam se dedicar aos negócios da cidade – a prudência (*εὐβούλια*), disciplina especificamente política, cujo escopo está limitado ao bem humano. O aluno aprenderá o que precisa saber para bem administrar os bens que pertencem apenas a ele e sua casa (sua família) e os bens que pertencem à comunidade em geral da qual ele é parte.

A prudência não é um saber imutável de seres igualmente imutáveis, mas opinião (*δόξα*), que é um conhecimento, mas o conhecimento mutável do que é igualmente mutável, isto é, do que é útil e vantajoso para os seres humanos. Protágoras ensina a *arte* da política (*τὴν πολιτικὴν τέχνην*), conhecimento flexível que se adapta aos contornos da realidade

da qual o homem é juiz: tudo o que parece aos homens é; e o que não parece a nenhum homem, não é²³.

O que *parece* útil e bom a alguém . útil e bom para este alguém. Assim como não existe o frio e o quente independente da sensação, mas só relativamente a ela, o que é e o que não é serão tais relativamente àqueles para os quais as coisas são tais como lhes aparece. O vento *nele mesmo* não é frio ou quente, qualidades que exigem a existência de seres dotados de capacidade sensível afetada por elementos externos ao agente – como o ar, a luz, o som etc.²⁴.

Protágoras parece estender a todas as coisas o agnosticismo teológico por ele afirmado em uma de suas obras, segundo o testemunho de Diógenes Laércio:

sobre os deuses, não posso saber se existem nem se não existem nem qual possa ser a sua forma; pois muitos são os impedimentos para sabê-lo, a obscuridade do problema e a brevidade da vida do homem²⁵.

O que existe independentemente dos homens – o mundo e o que o constitui – não poderia ser conhecido por nenhum homem senão a partir de sua manifestação sensível. O que se pode saber sobre as coisas que independem do homem, exige, por um lado, que se conceba a racionalidade humana como capaz de conhecer o que existiria para além de suas manifestações fenoménicas; exige também que se admita que as coisas, na hipótese de terem uma constituição fundamental, fossem acessíveis à intelecção humana. Ora, nada disso poderia ser confirmado por nenhum ser humano no curso de sua vida.

Por outro lado, o que é convencionado pelos homens, além de pertencer a uma esfera irredutível à esfera natural, não obedece ao absolutamente verdadeiro ou absolutamente falso, mas ao útil e bom para aqueles que estão sob a convenção. Que as cidades possam contar com a estabilidade política, com prosperidade econômica, com justiça, temperança, piedade (*ὅσιος*) para que subsistam, isso não poderá depender nem da natureza (*φύσις*) nem do acaso (*τύχη*), mas de qualidades que podem ser adquiridas pela aplicação, exercício e estudo (*ἐξ ἐπιμελείας καὶ ἀσκήσεως καὶ διδαχῆς οἰονται γίγνεσθαι ἀγαθὰ ἀνθρώποις*)²⁶.

Condições da subsistência das cidades e do convívio com outros homens, declara Protágoras, as virtudes políticas (justiça, temperança e piedade) podem ser adquiridas e ensinadas, seja por meio das leis, seja pela punição das injustiças cometidas:

Mas quem se dispõe a punir judiciosamente (*ό δὲ μετὰ λόγου*) não inflige o castigo por causa de falta cometida no passado – pois não poderá evitar que o que foi feito deixe de estar feito – porém com vistas ao futuro, para que nem o culpado volte a delinuir, nem os que assistem ao castigo venham a cometer falta idêntica. Pensar assim é pensar que a virtude pode ser ensinada. [...] Têm razão os teus concidadãos de escutar as opiniões de um ferreiro ou de um sapateiro sobre a política, e de considerarem que a virtude pode ser ensinada e transmitida²⁷.

A virtude deve ser aprendida desde a infância e estendida durante a vida²⁸. Todos são agentes da educação: ama, mãe, preceptor, pai, professores; as fontes educativas são as obras dos poetas, a música, a ginástica, as leis.

O justo, injusto, honesto, vergonhoso, pio e ímpio, preceitos morais em geral e paradigmas de conduta são aprendidos pelo exemplo, pelo ensino, por exortações, admoestações e castigos.

Esses são conhecimentos de interesse geral, pois a sua posse é garantia da subsistência da cidade (327a) excluir a todos aproveita a justiça e a virtude dos demais (327b), ainda que haja desigualdade na posse e exercício das virtudes:

O homem que te parece o mais injusto numa cidade submetida às leis seria ainda um justo e artesão nessa matéria, quando comparado com homens que não tiveram nem educação, nem tribunais, nem leis, nem qualquer outro fator de natureza compulsória, que os obrigasse a cultivar a virtude, uma espécie de selvagem como os que no ano passado o poeta Ferécrates fez representar no Leneu²⁹.

A justiça e injustiça praticada pelos cidadãos obedece a uma escala, segundo Protágoras, não à antítese ter/não ter justiça, ser sábio ou ignorante. Há indivíduos mais ou menos corajosos, mais ou menos temperantes, mais ou menos magnânimos, sem deixar, contudo, de serem dotados de alguma virtude. Os preceitos morais (*ἀγαθῶν ποιήματα*) e as leis, ensinados pela família e por professores, agentes privados e públicos, às crianças, homens e mulheres (325a) são a métrica a que os cidadãos devem conformar sua vida (*κατὰ παράδειγμα*). Ao estabelecer as leis, obra de bons e antigos legisladores (*ἀγαθῶν καὶ παλαιῶν νομοθετῶν*), afirma Protágoras, a cidade obriga aqueles que comandam e aos que obedecem a se conformarem às leis, e não aos seus próprios desígnios ou caprichos (*ἐφ’ αὐτῶν εἰκῇ πράττωσιν*)³⁰, ou aos do acaso, ou mesmo esperem de uma natureza benfazeja a oferta de um deus entre os homens.

Tampouco é útil esperar que o ensinamento das virtudes políticas se limite à transmissão de pai para filho ou apenas pelo ensinamento (*διδαχή*), é preciso igualmente exercício (*ἀσκησις*)³¹, o que é, aliás, determinante. O filho de Péricles não é Péricles, mas nada impede que o filho de um flautista mediocre se torne proeminente. Assim, é preciso aliar ao ensinamento o exercício dentro das capacidades de cada um (*ὅποιός τις ἐδύνατο ἔκαστος*)³², sem esquecer que o futuro dos jovens é incerto.

Certamente, não é essa a perspectiva platônica sobre a educação dos jovens, mas pode ser, de algum modo, a de Aristóteles. Ao menos duas passagens veem imediatamente à lembrança: uma da *Ética Nicomaquêia* e outra da *Política*.

O primeiro livro da *Política* ensina que o vir-a-ser da cidade pode ser atribuído à natureza, na medida em que ela é composta de aldeias, que são compostas de famílias, e ambas se constituem para satisfazer as necessidades naturais de conservação da vida e da espécie. No entanto, a cidade não é apenas a comunidade do viver, mas é também e sobretudo a comunidade do bem viver, ou seja, a comunidade “organizada segundo a justiça”³³. É exatamente para cumprir essa finalidade que o uso ético do *logos* figura como condição indispensável à sobrevivência da cidade³⁴.

A *Ética Nicomaquêia*, por sua vez, além de argumentar a favor da prática reiterada de ações corajosas, justas, magnâmimas etc. que acabarão por

sedimentar um caráter corajoso, justo, magnânimo, em suma, virtuoso³⁵, insiste no fato de a educação e as leis serem o paradigma moral do agente.

Mas é difícil receber desde a juventude uma educação voltada para a virtude quando não nos criamos debaixo de leis corretas; pois viver na temperança e na constância não tem nada de agradável para a maior parte dos homens, principalmente quando são jovens. Por essa razão, convém regrar por meio de leis o modo de criá-los e o gênero de vida que levam, que deixará de ser penosa quando se tornar hábito³⁶.

A finalidade da política é o bem propriamente humano³⁷ (a *eudaimonia*), e essa finalidade governa (ou deve governar) toda a prática política no que concerne a tudo o que diz respeito à vida e à vida boa. É por isso que os bons governantes envidam esforços na educação dos cidadãos a fim de desenvolver neles um sentimento favorável ao que é belo e bom, pois os virtuosos se aprazem em praticar ações belas e boas.

Mas a simetria de concepções sobre a indispensável prática para a aquisição da virtude, sobre o papel educativo das leis e dos paradigmas morais é interrompida por uma certa concepção intelectualista da virtude ausente em Protágoras e que tampouco é a de Platão.

Se for correto dizer que a *prudência*, para Protágoras, é opinião (*δόξα*) que atém-se aos limites do que é útil saber para bem administrar a própria casa e os negócios da cidade; e que Platão designa tal prudência como *sabedoria* (*σοφία*), isto é, o conhecimento da norma inteligível³⁸, para Aristóteles, a prudência (*φρόνησις*) não é sabedoria do inteligível, nem a opinião particular de cada um sobre o bem, mas a correção e retidão do julgamento sobre o que é verdadeiramente bom para si próprio, no caso da prudência particular, e para os homens em geral, a prudência política³⁹.

Pode-se ler, como o faz Aubenque, que a concepção de *phronesis* de Aristóteles está tão distante do “relativismo humanista de Protágoras”, quanto “do absolutismo platônico do Bem”⁴⁰. Para o comentador, Aristóteles “substitui a intelecção dos inteligíveis, como fundamento da regra ética, pela inteligência dos inteligentes, e a sabedoria das Ideias pela prudência dos prudentes, mas trata-se ainda e sempre, embora sob uma nova forma, de um fundamento intelectual”⁴¹. Assim, “o *phronimos* permanece, em Aristóteles, o herdeiro de uma tradição aristocrática, que concede à alma ‘bem nascida’ um privilégio incomunicável ao vulgo”⁴².

Ora, ao analisar a legitimidade do exercício das magistraturas das cidades pelos adeptos da democracia, contra o modo como se posicionavam os oligarcas e aristocratas, Aristóteles afirma que os muitos ou a multidão (*πλῆθος*), tomados individualmente, são piores que os homens virtuosos, mas reunidos são como um homem único com muitas mãos, muitos pés, muitas qualidades éticas e intelectuais⁴³. Além disso, quando os muitos reunidos participam do poder deliberativo e judiciário, possuem uma justa percepção das coisas⁴⁴. Ou seja, a medida aqui não é o indivíduo, mas a humanidade: o padrão de medida da ação não é a razão iluminada do aristocrata, mas a razão iluminadora do futuro que não se vislumbra, como teria dito Diôdotos.

Penso que a atribuição de “virtude coletiva” ao “corpo” deliberativo depende igualmente da finalidade que move a razão deliberativa:

[...] a realização da natureza do homem. Realizar essa finalidade depende da decisão humana de compartilhar com outros uma vida (obra da amizade), e agir na cidade de modo a tornar possível que a vida em comum se realize segundo o melhor, feliz e autárquica. Todos os que reivindicam as magistraturas com base num critério parcial acabam por identificar vantagem comum com interesse particular ou, mais precisamente, confundem comunidade política com as outras associações arquitetonicamente incorporadas e subordinadas à cidade⁴⁵.

A prudência é a apreensão verdadeira do que é útil e bom à vida boa (*εὐ_ην*). Não havendo norma rígida aplicável em toda e qualquer situação, o prudente assume o lugar de mediação entre a generalidade das normas e a particularidade das circunstâncias.

“A inteligência dos inteligentes”, fundamento intelectual das regra ética, não é comunicável, transferível, como quer Aubenque, mas é comunicada, transmitida. Isso parece-me fazer toda a diferença num ambiente em que o convencimento acerca das questões que são “da competência comum de todos os homens”⁴⁶

O prudente ele não é a lei, ele não encarna a lei:

é preferível que seja a lei que comande antes que qualquer um dos cidadãos ... Assim, quem ordena que a lei comande parece ordenar que o deus ou a inteligência sejam os únicos a comandar, enquanto que ao querer que seja o homem, devemos acrescentar a besta, pois o apetite é bestial e o ardor perturba os governantes assim como os melhores homens. É precisamente por isso que a lei é inteligência desprovida de desejo⁴⁷.

E que a “besta” possa se manifestar fica bastante evidente depois da leitura de Tucídides. Mesmo que a lei mande punir com a morte os traidores ou conspiradores, há que se discernir corretamente se a aplicação da lei à situação particular não redundaria em injustiça ao invés de justiça. Se há a possibilidade de a aplicação da lei – que é um enunciado da razão –, gerar injustiça isso significa que não há correspondência exata entre a norma e a situação particular que ela deve reger. A ausência de correspondência exata entre a lei e o caso, para Aristóteles, deve-se, por um lado, à indeterminação essencial que configura o mundo sublunar, indeterminação que impõe aos seres humanos a permanente reflexão sobre a adequação do caso à regra justa.

O que dá qualidade às leis e as caracterizam como retas são a boa deliberação e o bom julgamento em vista da vantagem comum, fim visado por todas as constituições que são, elas mesmas, retas. A despeito do recurso a uma norma/lei geral que estabelece o que é bom e justo, Aristóteles igualmente valoriza o bom julgamento que emerge da consideração das circunstâncias, herança da compreensão sofista sobre o critério de ação.

Ou seja, que o “relativismo humanista de Protágoras” não seja suficiente é verdade. Mas, de certo modo, ainda estaria presente para ajudar a defender a posição aristotélica de uma deriva aristocratizante e

antidemocrática que não é de Aristóteles e muito menos de Protágoras, o Sofista.

Referências bibliográficas:

- Aristote, *De l'ame*, texte établi par A. Jannone, traduction et notes de E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1995, 2^{ème} éd. revue.
- Aristote, *Politique*, texte établi et traduit par J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1960-1989, 5 vols.
- Aristote, *Réthorique*, texte établi et traduit par M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1932-1980, 3 vols.
- Aristote, *Topiques*, texte établi et traduit par J. Brunschwig, Paris, Les Belles Lettres, 1967-2007, 2 vols.
- Aristotle, *Metaphysics*, a revised text with introd. and commentary by W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924, 2 vols.
- Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, with an English transl. by H. Rackham, London, W. Heinemann, Cambridge, Mass., Harvard University Press, (1926) 1994.
- Aubenque, Pierre, *A prudência em Aristóteles*, trad. de M. Lopes, São Paulo, Discurso, 2003.
- Diogenes Laertius, *Lives of eminent philosophers*, with an English transl. by R. D. Hicks, London, W. Heinemann, Cambridge, Mass., Harvard University Press, (1925) 1991, 2 vols.
- Lopes, Marisa, *O animal político. Estudos sobre justiça e virtude em Aristóteles*, São Paulo, Esfera Pública, 2008.
- Mondolfo, Rodolfo, *O pensamento antigo. História da filosofia greco-romana*, trad. de L. Gomes da Motta, São Paulo, Mestre Jou, 1964-1965, 2 vols.
- Mossé, Claude, *Au nom de la loi. Justice et politique a# Athénes a# l'a#ge classique*, Paris, Payot, 2010.
- Platon, *Protagoras*, texte établi et traduit par M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1923.
- Platon, *Théâtre*, texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1923.
- Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhonniennes*, intr., trad. et commentaires par P. Pellegrin, Paris, du Seuil, 1997.
- Spangenberg, Pilar, “*Phantasía* y verdad em Protágoras” en Graciela Elena Marcos, María Elena Díaz Lozano, *El surgimiento de la “phantasia” en la Grecia clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 69-98.
- Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, texte établi et traduit par J. de Romilly, L. Bodin et R. Weil, Paris, Les Belles Lettres, 1953-1972, 6 vols.
- Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, trad., pref. e notas de R. M. R. Fernandes e M. G. P. Granwehr, Lisboa, Gulbenkian, 2013..

Notas

- 2 Mossé, C., *Au nom de la loi. Justice et politique a# Athénes a# l'a#ge classique*. Paris: Payot, 2010, p. 193.

- 3 Mossé, op. cit., p. 55.
- 4 Aristóteles, *Política*, III, 11, 1281b 5-7.
- 5 Mossé, op. cit., p. 194.
- 6 Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, Livro III, capítulo 36, trad., pref. e notas de R. M. R. Fernandes e M. G. P. Granwehr, Lisboa, Gulbenkian, 2013 (meu destaque).
- 7 Tucídides, L. III, cap. XXXIX.
- 8 Tucídides, L. III, cap. XLIV.
- 9 Diz Aristóteles em *Política*, V, 10, 1312b25-35: “a cólera vem acompanhada de uma dor que em nada facilita a ponderação, ao passo que o ódio encontra-se liberto de dor.”
- 10 Por estar contemplado na lei ateniense.
- 11 Tucídides, L. III, cap. XXXVI.
- 12 Palavras ditas por Péricles aos atenienses, segundo Tucídides, após a segunda invasão peloponesia, que trouxe muito sofrimento aos atenienses, o que os levará a responsabilizar Péricles por tê-los feito ir para a guerra. Tucídides, L. II, cap. LXI.
- 13 Cf. *Ética Nicomaquéia* (EN), III, 7, 1113a29-30. *De anima*, III, 10, 433a30.
- 14 Tucídides, L. III, cap. XXXVI.
- 15 Tucídides, L. III, cap. XL.
- 16 Tucídides, L. III, cap. XLVI-XLVII.
- 17 EN, 1094b14-15.
- 18 Rodolfo Mondolfo, *O pensamento antigo. História da filosofia greco-romana*, trad. de L. Gomes da Motta, São Paulo, Mestre Jou, 1964, t. I, p. 143.
- 19 Mondolfo, op. cit., p. 133.
- 20 Malgrado o problema levantado por Aristóteles: o que parece a cada um também o é para ele com certeza (*Metafísica*, XI, 6, 1062b), e apud Mondolfo: para Protágoras, o homem é medida ou juiz da realidade. Gomperz comprehende o homem-medida como se referindo à espécie e não ao indivíduo, juiz da existência e não das propriedades das coisas. Mas, diz Mondolfo (op. cit., p. 139), os exemplos citados em Platão e em outros testemunhos referem-se à qualidade (o como) e não à existência (o quê) das coisas. Está explicitamente dito que o homem-medida é o indivíduo em sua variável subjetividade momentânea.
- 21 Platão, *Protágoras*, 316b.
- 22 Platão, *Protágoras*, 318a e 318d-319a.
- 23 Proposição de Protágoras relatada por Platão, *Teeteto*, 152a: “o homem é a medida de todas as coisas: para aquelas que são, medida de seu ser; para aquelas que não são, medida de seu não-ser”.
- 24 “La phantasía en Protágoras no debe ser comprendida desde el modelo de la imagen o la representación, sino como um cruce entre aísthesis y dóxa [...]. El fenómeno sería, a partir de esta lectura, un aparecer en tanto que parecer, y en este sentido el hombre sería medida, ante todo, de los valores”. Pilar Spangenberg, “Phantasía y verdad en Protágoras” in Graciela Elena Marcos, María Elena Díaz Lozano, *El surgimiento de la “phantasía” en la Grecia clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 92.
- 25 Diógenes Laércio, *Vida e doutrina de filósofos ilustres*, IX, 51.
- 26 Protágoras, 323d.
- 27 Protágoras, 324b-d.
- 28 Protágoras, 325c.
- 29 Protágoras, 327c-d.
- 30 Protágoras, 326c-d.
- 31 Protágoras, 323d.
- 32 Protágoras, 327a.
- 33 Cf. *Política*, I, 2, 1253a 35-38.
- 34 Cf. Marisa Lopes, *O animal político. Estudos sobre justiça e virtude em Aristóteles*, São Paulo, Esfera Pública, 2008, especialmente, p. 52.

- 35 EN, II, 1.
- 36 EN, X, 10, 1179b 30-35.
- 37 Cf. EN, I, 1, 1094b 6-7.
- 38 Ao menos nas Leis.
- 39 EN, VI, 5, 1140b 8.
- 40 Pierre Aubenque, A prudência em Aristóteles, trad. de M. Lopes, São Paulo, Discurso, 2003, p. 81.
- 41 Aubenque, op. cit., p. 86.
- 42 Aubenque, op. cit., p. 104.
- 43 Pol., III, 11, 1281b 5-7.
- 44 Pol., III, 11, 1281b 34-35.
- 45 Cf. Lopes, op. cit., p. 102.
- 46 Retórica, I, 1, 1354a2-3. Requer o exercício da inteligência da qual são dotados os seres humanos,
- 47 Pol., III, 16, 1287a19-33.