

Pressupostos semânticos da ética platônica

Plato' Ethics: Semantic Premises

Bento SILVA SANTOS¹

Universidade Federal Do Espírito Santo
Departamento de Filosofia

Recibido: 04-05-2006

Aceptado: 03-11-2006

Resumo

O artigo examina alguns termos gregos relativos aos valores morais da Grécia antiga. A tradição ética, composta em geral de autores que não eram filósofos de profissão, forneceu um material básico e abundante para elaboração da ética platônica. Em se tratando das éticas antigas, é essencial determinar o valor e o complexo semântico mais importante de valores (“competitivos” e “colaborativos” ou “pacíficos”) juntamente com as respectivas implicações: os termos axiológicos têm critérios de aplicação profundamente diversos, e os critérios de aplicação dos termos mais importantes refletem inequivocamente e, ao mesmo tempo, manifestam a concepção de vida da sociedade em sua totalidade; e, portanto, as visões acerca da noção de felicidade e boa vida.

Abstract

The article examines some Greek terms in relation to the moral values of

¹ Professor Adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo: Vitória –Brasil E-mail: benedictus@oi.com.br. “Bento Silva Santos” é codinome de publicação de Jorge Augusto Da Silva Santos.

ancient Greece. The ethical tradition, generally composed of authors who were not exactly professional philosophers, supplied basic and abundant material for the elaboration of platonic ethics. When dealing with the ancient ethics, it is essential to determine the value and the semantic complexity of the more important values (“competitive” and “collaborative” or “peaceful”) together with the respective implications: the axiologic terms have deeply diverse criteria of application, and the criteria of application of the most important terms reflect beyond doubt and, at the same time, reveal the conception of life of the society in its totality and, therefore, the visions concerning the notion of happiness and good life.

Introdução

Quem percorrer os diálogos de Platão, sem apresentar suas idéias como um corpo de doutrinas acabado ou, ao contrário, enumerar certos temas polêmicos sem sistematizar suas conclusões, verificará a permanência de dois temas fundamentais de sua reflexão filosófica²: de um lado, a questão socrática que problematiza a importância da moralidade para a vida feliz e as condições necessárias de sua realização na πόλις: “*Como eu devo viver?*”³ A indagação acerca da moralidade conduz Sócrates e Platão ao exame da finalidade das várias “virtudes” e da sua relação com casos reconhecidos de moralidade na cidade de Atenas no século V a.C.: O que significa afirmar que alguém é “virtuoso”? como pode alguém tornar-se virtuoso? a “virtude” exige conhecimento e/ou alguma condição afetiva? as virtudes são, na realidade, distintas umas das outras? A resposta a tais questões permite conhecer *se* e *como* as virtudes podem ser ensinadas, e o que um homem virtuoso deveria fazer para “viver bem”, isto é, para ser feliz⁴.

De outro lado, indagando dialeticamente nos diálogos iniciais acerca da moralidade digna para um homem racional, Platão suscita outro tema fundamental, sendo este, porém, mais abstrato e filosófico: o conhecimento e as condições que o tornam possível e, simultaneamente, a natureza metafísica do que é conhecido: “Como posso atingir um conhecimento sobre a moralidade? Qual é o método certo em matéria ética?” Em uma palavra: “*como posso conhecer como devo viver?*” Platão mostrará como um homem racional pode convencer-se de que a moralidade

² Cf. T. Irwin, *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1995, 3-4.

³ Platão, *Górgias* 492 d; 500 c; cf. *Laques* 187 e-188 a; *Górgias* 472 c-d.

⁴ Segundo testemunha, por exemplo, o *Protágoras* (329 c-d) de Platão, a relação entre as várias virtudes reconhecidas pela opinião comum (justiça, temperança, coragem, respeito, sabedoria, etc.) era objeto de discussão. Sobre as características fundamentais (*metodológica* e *temática*) do ensinamento ético de Sócrates, cf. H. C. De Lima Vaz, *Escritos de Filosofia* 4/1: *Introdução à Ética Filosófica*. São Paulo: Loyola 1999, 94-97.

com um conteúdo específico não só é digna de ser procurada, mas também como a pretensão de um conhecimento moral pode ser cabalmente justificada. Assim procedendo, Platão deparará com questões sobre conhecimento (ἐπιστήμη), opinião (δόξα) e métodos de investigação (ἔλεγχος, ὑπόθεσις) discutidos em vários diálogos. Esta vertente epistemológica não o separará, todavia, dos problemas práticos do agente moral. Ora, Platão não distingue nitidamente entre o modo pelo qual um filósofo pode argüir a favor da verdade de sua teoria *sobre* moralidade e o modo pelo qual um agente moral pode decidir o que fazer *dentro* da moralidade. Em outras palavras: ele não distingue entre o método de argumentação filosófica e o método de deliberação moral, entre meta-éticas e éticas normativas⁵.

As respostas às questões normativa (“*Como eu devo viver?*”) e epistemológica (“*Como posso conhecer como devo viver?*”) dependem, respectivamente, da doutrina de Platão acerca da conexão entre “virtude” e “felicidade”⁶ bem como de sua interpretação sobre conhecimento, opinião e ciência⁷. A pretensão de uma compreensão racional do *eu* – um caráter moral que deve ser trabalhado –, formulada pela primeira vez por Sócrates, adquire relevo particular na obra de Platão que buscou um fundamento epistemológico, ontológico e metafísico para a experiência ética do bem de seu mestre. Este procedimento levou-o a conectar a abordagem racional de Sócrates com o conhecimento da realidade inteligível, que é a Idéia do Bem⁸. O conhecimento do Bem e sua interiorização constituem a resposta à questão normativa socrática: “*Como eu devo viver?*” Deste modo, a verdadeira felicidade, segundo Platão, reside na forma de existência consagrada ao conhecimento desse Bem metafísico⁹. Este ideal filosófico, portanto, seria o

⁵ Cf. T. Irwin, *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*. Oxford: Clarendon Press, 1977, 4-5.

⁶ A tripartição da alma (concupiscível, irascível, racional: cf. Platão, *República* 441 d-442 d) é uma primeira sistematização das virtudes em Platão. Em função desta psicologia moral, Platão põe em xeque o “intelectualismo socrático” que não admitia a *fraqueza da vontade* (ἀκρασία). Segundo Platão, o conhecimento do bem não fornece sempre por si só uma razão de ser virtuoso e que é sempre possível agir irracionalmente ainda que voluntariamente. A definição de *areté* na *República* é modificada porque Platão deu-se conta que elementos não-cognitivos estão nas fontes da ação moral. A propósito da psicologia moral platônica, cf. J. M. Cooper, *Plato's Theory of Human Motivation*, in Irwin, T. (ed.) *Classical Philosophy 3: Plato's Ethics*. New York-London: Garland Publishing, 1995, 97-115.

⁷ Uma vez que Platão julga que o conhecimento só é possível se postulamos as Idéias para prover a base do conhecimento, sua resposta à questão epistemológica exige uma resposta às questões metafísicas sobre as Idéias. Supondo os elementos essenciais sobre a teoria das Idéias, remetemos às discussões críticas do volume de Irwin, T. (ed.) *Classical Philosophy 4: Plato's Metaphysics and Epistemology*. New York-London: Garland Publishing, 1995.

⁸ Cf. Platão, *República* 504 a-505 b; 507 a-509 a.

⁹ Cf. R. Ferber, *Platos Idee des Guten*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1989, 49-148 (exegese dos livros centrais da *República* sobre a Idéia do Bem).

verdadeiro ideal humano do viver, no sentido de “assemelhar-se a Deus enquanto é possível”¹⁰.

Este artigo tem em vista dois objetivos. O *primeiro* consiste em esboçar o significado primitivo de termos centrais da ética de Platão e mostrar simultaneamente a sua dependência da tradição ética precedente, da qual extrairá elementos essenciais de seu projeto ético-filosófico: pôr em questão e justificar – sob a matriz da racionalidade – representações, pretensas evidências do senso comum sobre as quais se fundamenta o ἦθος tradicional. O *segundo* é o de colocar em relevo a *singularidade* do modo de pensar filosófico de Platão, que, de um lado, parte da dimensão transcendental da experiência ética do bem do Sócrates histórico, mas que, de outro lado, se distancia de seu Mestre quando constrói um edifício metafísico – nos diálogos do período intermediário – alicerçado na teoria da transmigração da alma¹¹ e em seu correlato ontológico: a transcendência da Idéia¹².

Uma compreensão mais precisa das argumentações ético-filosóficas de Platão requer o exame dos termos fundamentais em torno dos quais se articula sua teoria moral. Esta foi elaborada a partir de um complexo semântico de termos que possuem conotações axiológicas – competitivas ou colaborativas¹³ –, cujas implicações positivas ou negativas repercutem fortemente no desenvolvimento de sua reflexão filosófica¹⁴. Dada a sua complexidade, as duas esferas semânticas podem tornar-se não só o espelho de toda uma múltipla mentalidade ética do mundo antigo, mas também – mesmo em sua unilateralidade – prefigurar situações da ética de todos os tempos. Mas o projeto de esboçar uma história da ética (pré-platônica) evoca simultaneamente problemas morais da sociedade antiga, aos quais as teorias éticas estão estreitamente vinculadas como nível de interpretação e de reflexão. Conseqüentemente, as noções mesmas de virtude, de cidade, de lei, de alma, de destino, de paixão, de felicidade, que teriam feito progredir o pensamento ético,

¹⁰ Platão, *Teeteto* 176 a.

¹¹ Cf. Platão, *Ménon* 81 a-b; 81 c. Esta tese platônica marca um distanciamento da maneira como Sócrates fala da alma: cf. *Crítón* 47 e.

¹² Cf. Platão, *Fédon* 100 b; 76 e-77 a; 65 b-66 a; *Banquete* 211 a-b.

¹³ Isto é, de um lado, a esfera semântica de termos como “sucesso”, “êxito”, “capacidade” (= virtudes *competitivas*: o ἀγαθός e sua ἀρετή); de outro lado, a esfera semântica de termos como “intenção”, “acordo”, “moderação” (= virtudes *colaborativas*: a δικαιοσύνη e a σωφροσύνη).

¹⁴ Segundo A. W. H. Adkins, os Sofistas, adversários explícitos de Platão, realizaram uma síntese entre os valores éticos “maiores” (virtudes *competitivas*) e os “menores” (virtudes *colaborativas*), na medida em que entre eles a figura tradicional do ἀγαθός como ideal do homem se transforma naquele do *agathos polites*, do “bom cidadão” compreendido no sentido de uma democraticidade moderna. De outro lado, a própria recusa, teorizada pelos Sofistas, dos valores “menores” conduz à direção oposta de tal democraticidade. A atitude dos Sofistas culminou na negação da oportunidade individual e social de ser justo. Cf. *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*. Oxford: Clarendon Press 1960 (tr. it. *La morale dei Greci. Da Omero a Aristotele*. Roma: Bari, Laterza, 1987, 271-333).

nascem de fato em âmbito extra-filosófico na esfera da experiência religiosa, política, social, e encontram as suas primeiras expressões culturais nas linguagens da poesia, da tragédia e da historiografia¹⁵.

Sem ignorar as dificuldades de elaborar uma história complexa do pensamento antigo articulada a uma história das idéias morais que leve em conta o seu quadro antropológico, nosso objetivo aqui consistirá, porém, fundamentalmente em selecionar alguns termos e caracterizá-los, a fim de configurar filosoficamente a autonomia da ética platônica. Diversas questões levantadas ou problematizadas posteriormente na reflexão platônica são compreendidas à luz da evolução semântica dos termos que examinaremos: o saber moral, ou seja, o conhecimento da ἀρετή da alma humana, é uma τέχνη? Dentro do conteúdo epistemológico da τέχνη existe algo que permita proibir ou encorajar o especialista a agir moralmente? Se o saber moral acerca da “felicidade” (εὐδαιμονία) é limitado pelas diversas contingências da vida – a μοῖρα e a τύχη –, existirá uma espécie de conhecimento (ἐπιστήμη) que pode razoavelmente guiar a atividade humana? Que é “conhecimento moral”? Enfim, poderá existir uma τέχνη cujo objeto é a excelência humana?

Examinando alguns vocábulos da linguagem ordinária, especialmente nos escritos pré-platônicos, chegaremos à compreensão de como Platão articulou os problemas suscitados por tais perguntas em um nível filosófico autônomo.

1. Τέχνη

O termo τέχνη deriva da raiz indo-européia “tek” que significa “ajustar o madeiramento de uma casa entrelaçada”¹⁶, e J. Kübe conclui que “em sua forma original *techn?* significa provavelmente a construção de uma casa que era entrelaçada com troncos e galhos e era erguida pela família ou tribo com um esforço comum”¹⁷. Uma vez que a vida social tornou-se mais organizada, a necessidade de construções especializadas aumentou. Como a divisão do trabalho progrediu, o labor de construir casas não foi deixado por muito tempo a cargo das famílias. Isto veio a ser competência de um indivíduo especializado: o *tekton*, o “marceneiro”.

¹⁵ Cf. M. Vegetti, *L'etica degli antichi*. Roma-Bari: Laterza, 1996, VII-VIII. Para uma história das teorias éticas integrada com uma história das idéias morais e de seu contexto antropológico complexo, remetemos às obras clássicas de W. Jaeger, E.R. Dodds, A. W. H. Adkins, E. A. Havekock, L. Gernet e J.P. Vernant. Uma sinopse histórica excelente da ética antiga pode ser encontrada em H. C. De Lima Vaz, *Escritos de Filosofia 4: Introdução à Ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999, 81-162.

¹⁶ D. Roochnik, *Of Art and Wisdom. Plato's Understanding of Techné*. Pennsylvania: University Park, 1996, 19.

¹⁷ J. Kübe, *Τέχνη und ἀρετή. Sophistisches und platonisches Tugendwissen*. Berlin: De Gruyter, 1969, 13.

Em seu significado pré-homérico, τέχνη diz respeito ao conhecimento ou habilidade do *tekton*, aquele que *produz* alguma coisa a partir da madeira. É assim que o termo *techné* em grego designará, posteriormente, todas as profissões práticas baseadas em determinados conhecimentos especializados, e as atividades práticas derivadas de tais profissões não corresponderão, portanto, a mera rotina mas se fundamentarão em regras gerais e conhecimentos sólidos.

O desenvolvimento semântico do vocábulo τέχνη, documentado pelos primeiros escritos da literatura grega, apresenta uma dilatação constante de sua esfera de significados: uma dilatação que deveria acontecer paralelamente à progressiva especialização das profissões¹⁸. Na tradição literária que começa com os poemas homéricos o termo já abarcava outras atividades produtivas e, neste sentido, Homero representa um ponto relativamente tardio no desenvolvimento do vocábulo “técnica”. Mas por que a arte de trabalhar a madeira, em vez de uma atividade comparativamente importante como a de trabalhar com o ferro, deu origem a uma “técnica” mais especializada? Ora, dado que a atividade do carpinteiro se diferenciava daquela do ferreiro pelo seu caráter mais “racional”, eram necessárias uma capacidade para soluções intelectuais de determinadas tarefas, conhecimentos rudimentares de geometria ou estática e, em geral, uma habilidade para combinar ou improvisar. Ser capaz de coordenar seus elementos individuais sistematicamente em vista de um objetivo preciso era privilégio exclusivo do especialista¹⁹.

Convém ressaltar, enfim, que a escolha dos pensadores anteriores a Platão, cujas obras serão objeto de análise nas páginas subseqüentes, foi seletiva e, portanto, limitada: os aspectos para os quais chamamos a atenção têm em vista unicamente entrever alguns problemas, os quais certamente estarão de algum modo no centro das preocupações ético-filosóficas de Platão. Uma vez feitas estas considerações gerais, vejamos como antes do século a.C. se esboça a terminologia ética com a qual Platão trabalhará em seus diálogos.

1.2 Os poemas homéricos (séculos IX-VIII a. C.)

Na concepção homérica presente tanto na *Ilíada* como na *Odisséia*, o

¹⁸ Para a abordagem do conceito de “técnica” em Homero, Sólon, Ésquilo, Sófocles, nos escritos hipocráticos e retóricos, cf. J. Kübe, *Τέχνη und ἀρετή...*, 9-14.30-32; D. Roochnik, *Of Art and Wisdom...*, 17-88. De outro lado, como notou G. Cambiano, a observação da natureza, que caracteriza a especulação iônica primitiva (como, por exemplo, Tales e Anaximandro), envolvia um grande interesse pelas atividades técnicas como “chave para a compreensão dos próprios fenômenos naturais” (*Platone e le techniche*. Torino: Einaudi, 1971 [21991], 27, nota 6).

¹⁹ Cf. J. Kübe, *Τέχνη und ἀρετή...*, 14; D. Roochnik, *Of Art and Wisdom...*, 19.

significado do termo τέχνη já tinha evoluído em razão de seu potencial para a expansão²⁰. As várias técnicas – o trabalho com a madeira ou com os metais e a tecelagem –, tendo cada qual seu campo determinado, são orientadas para a consecução de uma alguma coisa específica. É uma técnica o mais das vezes, mas não necessariamente, produtiva. Uma habilidade como a de guiar um navio, mesmo que não seja chamada uma “técnica” nos poemas homéricos, é, no entanto, descrita usando um derivativo de “técnica”²¹. Devemos observar que, logo depois dos poemas homéricos, advinho, doutor, cantor e arauto são aqueles que possuem uma τέχνη. Estes são os artesãos (*demiourgoi*), ou seja, aqueles que trabalham para o δῆμος e não para si mesmos²². Conseqüentemente, o *technit?s* pode ser reconhecido, creditado e recompensado pelo povo comum.

Como sucederá inequivocamente mais tarde, a τέχνη exigirá mestria de princípios racionais que poderão ser explicados e, deste modo, ensinados: no caso específico do marceneiro e do navegador, por exemplo, ambos utilizam elementos matemáticos rudimentares.

A) Sólon (640?-548 a. C.)

Sólon (por volta do ano 600 a. C.), embora utilize uma só vez o termo τέχνη para descrever Hefesto como “mestre de muitas artes”, discute, porém, as técnicas e, assim procedendo, antecipa problemas decisivos na história deste vocábulo. Se o sentido mais antigo de τέχνη dizia respeito a um produto útil, e assim incluindo seu ser útil ou bom, a novidade de Sólon consiste em oferecer uma reflexão ética sobre a extensão e a natureza de sua bondade. O poema protrético de Sólon introduz, portanto, os elementos de uma questão que terá grande importância durante os próximos 250 anos: o que pode ser conhecido acerca da esfera ética? Uma vez que o poema justapõe as técnicas, que aparecem como modelos de conhecimento, com

²⁰ O termo τέχνη aparece uma só vez na *Iliada* (3,60-63) e oito vezes na *Odisséia* (3,433; 4,455; 4,529; 6,234; 8,327; 11,614; 23,161). A literatura posterior aos épicos tende a abarcar o conhecimento do *demiourgos* homérico sob a rubrica de “técnica”. Para os textos, cf. Homero, *Hymnes* (ed. J. Humbert).Paris,Les Belles Lettres,1941; *Homère, L'Iliade* (ed. P. Mazon) 1 (chants I-VI); 2(chants VII-XII); 3 (chants XIII-XVIII); 4 (chants XIX-XXIV).Paris,Les Belles Lettres,1992-1996; *L'Odissée. "Poésie homérique"* 1: (chants I-VII); 2 (chants VIII-XV); 3 (chants XVI-XXIV) (ed. V. Bérard).Paris: Les Belles Lettres,1995-1997.

²¹ Em *Odisséia* 5,270 diz-se que Ulisses habilidosamente (*techeentes*) guia um navio. Este uso deriva claramente do termo τέχνη entendido como arte ou habilidade produtiva.

²² Em Platão já se consolidou a fusão dos termos *demiourgos* e τέχνη, já presente potencialmente nos *Hinos Homéricos* (provavelmente escritos pouco depois dos épicos) onde se atualiza explicitamente o potencial de expansão de τέχνη. Assim, de um lado, no *Hino a Hermes* (445, 465, 483 e 511), por exemplo, a habilidade para tocar lira e flauta é descrita como uma τέχνη. De outro lado, em Platão, Laques pode dizer: “*Todos os outros artesãos (demiourgoi) conhecem os aspectos tanto perigosos como seguros das suas próprias técnicas*” (*Laques* 195 b).

a μοῖρα e a ação moral, surge ainda uma questão mais específica: pode a esfera ética ser conhecida através de uma técnica?

Na obra “Elegia às Musas”, Sólon indaga pela “felicidade²³ (“Dai-me a felicidade vinda das mãos de deuses abençoados, e vinda de todos os homens, tenha eu sempre boa reputação” (13,3-4) e ao mesmo tempo suscita uma reflexão em seus ouvintes: se suas ações são injustas, eles, ou seus descendentes, sofrerão gravemente a vingança de Zeus. Sólon diz, sim, “riquezas, eu desejo possuir”, mas previne contra o ganho da riqueza “injustamente” (ἀδικῶς: 13,7) ou pela “violência sem lei” (ὕβρις: 13,11). A aquisição imoral da riqueza não escapa à onisciência de Zeus, e a punição é certa. A contribuição de Sólon não consiste em estabelecer um progresso para o significado de τέχνη, nem tampouco sua lista das técnicas revela-se particularmente interessante. Sólon insistirá no fato de que a felicidade humana – que se concretiza nos resultados bons ou maus do uso das técnicas –, depende, em última análise, de fatores que escapam ao seu controle. Assim, por exemplo, assevera: “Na verdade, é a μοῖρα que traz o mal e o bem aos mortais, e os dons que os deuses imortais regalam são inevitáveis. Seguramente há risco em toda atividade, e ninguém conhece, quando uma situação começa, como ela se apresentará”²⁴.

É a fatalidade do *Destino* (μοῖρα), e não a especialidade técnica, que traz o mal e o bem aos mortais, e assim o âmbito da técnica não se revela auto-suficiente para Sólon: a universalidade cega do Destino condiciona e limita o *domínio* do homem sobre seu próprio agir. O poema de Sólon projeta uma esfera ética ou prática dos valores humanos e da felicidade que “circunda” o âmbito técnico. As técnicas representam o caso paradigmático do esforço humano para obter controle racional sobre as contingências da vida. Em suma, a reflexão ética de Sólon pode ser assim condensada: a posse de uma τέχνη conduz somente à execução bem sucedida de uma série de procedimentos racionais, mas não leva à felicidade e à verdadeira prosperidade humana. O técnico – como o pescador, o marceneiro, etc. –, nada conhece sobre a δίκη, ou seja, nada no conteúdo epistêmico de sua técnica permite proibir ou estimular a agir moralmente. A esfera técnica é independente do âmbito dos valores que concorrem para a felicidade do homem.

B. *Ésquilo* (525-456 a. C.)

No *Prometeu Acorrentado* de *Ésquilo*, tragédia escrita provavelmente em torno

²³ O termo ὄλβος utilizado por Sólon indica normalmente um acúmulo de riquezas podendo ser traduzido por “prosperidade” ou “bens”, mas a tradução proposta é plausível na medida em que seu poema ético concerne à natureza da felicidade humana em geral e, neste sentido, não se restringe simplesmente à prosperidade material.

²⁴ Sólon, *Elegia às Musas* 13,33-66.

do ano 460 a. C., as técnicas aparecem como um dom de Prometeu aos homens, mas tal dom é feito contra a vontade de Zeus para impedir que toda a humanidade pereça. Esforçando-se por convencer o coro de sua *philanthropia*, Prometeu se rebela conta a inveja dos deuses: com o dom do fogo aos homens, ele fornece a estes o instrumento fundamental das técnicas artesanais²⁵. Antes de sua intervenção os homens viviam sem conhecimentos sólidos, em habitações subterrâneas, sem indício seguro do aproximar-se das estações: cada ação era realizada sem inteligência (γνώμη). Para remediar tal problema, Prometeu ensinou a astronomia, a aritmética, a combinação das letras, o adestramento dos animais, a navegação, a medicina e a adivinhação²⁶.

Particularmente significativa na lista de Ésquilo em *Prometeu Acorrentado* (441-506) é a menção de duas técnicas: a aritmética (“Número, sabedoria acima de todas as outras”) e a escrita (“o esforço de combinar as letras”). Ambas as técnicas envolvem um grau exemplar de inteligibilidade. Neste último caso, a escrita é uma técnica porque requer mestria de um assunto determinado, a saber: uma série fixa de elementos (letras) e as funções específicas para as suas próprias combinações (ortografia e gramática). Além disso, o âmbito de aplicação da escrita é indefinido, sendo útil tanto para cidadãos como para os especialistas. Prometeu, por exemplo, descreve a escrita como uma ajuda à memória da humanidade sobre tudo. Com esta capacidade, longe de ser uma atividade auto-suficiente em si mesma, a escrita suplanta todas as outras atividades intelectuais.

No caso da aritmética, ἀριθμός é “sabedoria acima de todas as outras” porque revela-se constitutiva e paradigmática das técnicas em geral. Assim, o trabalho com a madeira diz respeito somente a *um* assunto: a produção de artefatos úteis a partir da madeira. O marceneiro, enquanto marceneiro, nada conhece sobre o trabalho com o metal ou a agricultura, pois estas são “unidades” distintas a serem estudadas. Em outras palavras, a verdadeira noção de campos específicos de estudo, ou seja, tema X como uma unidade de estudo auto-suficiente distinta do tema Y, é um conceito “proto-aritmético”. Ἀριθμός, objeto da aritmética, é o que faz tal distinção possível. Em suma, ainda que Ésquilo não ofereça uma justificativa para respaldar a posição privilegiada da “sabedoria acima de todas as outras”, tal técnica se caracteriza mais pelo seu alto nível de inteligibilidade do que pela sua praticidade imediata. Isto porque seu panegírico ao ἀριθμός devia ter ressoado razoável aos seus ouvintes²⁷.

²⁵ O fogo é διδάσκαλος τέχνης πάσης (v. 110) (Para o texto completo de Ésquilo, cf. Eschyle (ed. P. Mazon) 1 (*Les suppliantes – les perses – les sept contre Thèbes – Prométhée enchaîné*. Paris: Les Belles Lettres, 21995, 149-199).

²⁶ Ésquilo, *Prometeu Acorrentado* 447-499. Daqui emerge inequivocamente o fato de que o termo τέχνη não está mais ligado a contextos específicos, mas assumiu o significado formal de toda operação dirigida por regras (cf. J. Kübe, *Τέχνη und ἀρετή...*, 37).

²⁷ Assim, bem observou M. Nussbaum: “A partir dos textos mais primitivos, vemos o uso de

O *Prometeu Acorrentado* de Ésquilo é de grande importância porque coloca elementos que se tornarão posteriormente questões filosóficas decisivas, tais como: Prometeu declara que o conhecimento sob a forma de τέχνη deve ser essencial para a sobrevivência humana, mas até onde pode estender-se tal conhecimento? Ora, uma vez que a sobrevivência é uma pré-condição para o desabrochamento humano, para viver uma vida de excelência (ἀρετή), e assim atingir a “felicidade”, surge naturalmente a seguinte questão: pode uma τέχνη conduzir os seres humanos para além da sobrevivência e ajudá-los a realizar a excelência moral e, portanto, a felicidade? Seria a técnica, como sugeria Sólon, *neutra* em questões axiológicas? Se a técnica é uma forma consumada de inteligibilidade segura, a vida humana pode ser *como* ἀριθμός? Se a escrita (combinação das letras) é um conhecimento técnico exemplar, então a vida humana – o âmbito ético da felicidade – é como τὰ γράματα? Existem partes da excelência moral que podem ser conhecidas individualmente e em termos de suas habilidades correlacionais? Há uma gramática da felicidade, cuja mestria conduziria a ἀρετή?

Embora Ésquilo não responda a tais questões porque o seu poema não é uma obra filosófica autoconsciente, Prometeu, porém, concebe oportunamente a técnica como central para a vida humana. Por conseguinte, o poema de Ésquilo deixa entrever a questão básica problematizada séculos mais tarde: *existe uma τέχνη da excelência moral?*

C. A Antígona de Sófocles (495-405 a. C.)

Na *Antígona* de Sófocles a presença demiúrgica de Prometeu é doravante substituída pela do homem, uma maravilha (δελνός, termo deliberadamente ambíguo que significa tanto o que inspira terror ou como maravilhamento) entre as muitas coisas maravilhosas: “*Existem muitas coisas maravilhosas, mas nenhuma delas é mais maravilhosa do que o ser humano*”²⁸. Ao ser humano, emocionante e maravilhoso, se devem a navegação, a agricultura, a caça e a pesca, a habilidade em lidar com cavalos, a linguagem e o pensamento, as leis, a construção de cidades e casas, e a medicina. Com tais técnicas, o homem pode enfrentar confiante o futuro, superando assim as qualidades recalitrantes do mundo através da racionalidade prática e ética. Todavia, não poderá escapar da morte, mas aqui – e neste sentido Sófocles introduz um motivo que será amplamente desenvolvido por Platão – ele poderá servir-se dos recursos tecnológicos do homem em sentido bom ou mau, em

arithmos significar... uma estreita associação entre... numerabilidade e cognoscibilidade” (*Eleatic Conventionalism and Philolaus on the Conditions of Thought, Harvard Studies in Classical Philology* 83 [1979] 69).

²⁸ Sófocles, *Antígona* 332s (cf. a tradução de 332-375 em M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, 72-73).

conformidade ou em conflito com os *nomoi*. Mas, conclui Sófocles, quem tem a audácia de praticar o mal é *apolis* (*sem cidade*) e não pode viver em uma comunidade humana²⁹.

Particularmente importante na “ode coral” de Sófocles é a ênfase dada à habilidade humana descrita como δεινόν, que se serve da τέχνη para simplificar e controlar o mundo em que vivemos. A leitura da tragédia mostra inequivocamente que tanto o início da ode coral sobre o ser humano como a sua conclusão aparentemente desesperada é ambígua³⁰. A contingência, objeto de terror e de repugnância, pode tornar-se ao mesmo tempo maravilhosa e fazer parte daquilo que torna a vida humana bela e emocionante. O termo δεινόν, portanto, emerge como um vocábulo central em um drama que procura investigar a relação entre beleza e desarmonia, entre valor e exposição à fortuna, entre excelência e surpresa. A *Antígona* de Sófocles, drama sobre a razão prática e sobre o modo como a razão prática organiza e vê o mundo, pode ser interpretada como uma pesquisa acerca do δεινόν em toda a sua multiplicidade fugidia.

A julgar pela passagem final da “ode ao ser humano” já evocada (vv. 332-375), Sófocles vê na razão e no controle técnico – isto é, na tecnologia da razão prática e nos recursos tecnológicos do homem – não somente uma fonte da liberdade humana, mas também uma fonte potencial da escravidão humana:

“Sabedoria, acima de toda expectativa, é a técnica que o homem possui. Esta (arte) o conduz ora para o mal, ora para o bem. Quando ele cumpre as leis da terra e a justiça jurada sobre os deuses, elevada é a sua pátria; mas sem pátria é aquele que por temeridade se junta ao mal: não habita em meu lar, nem pensa como eu quem age assim”³¹.

A justaposição das esferas técnica e ética, asseverando precisamente que a técnica traz ao seu possuidor tanto o *mal* como o *bem*, permite entrever os ingredientes da questão fundamental que constituirá uma das preocupações centrais da ética platônica: Qual é a relação entre técnica e felicidade humana? Existirá, porventura, uma técnica capaz de ensinar-nos a viver uma via boa e a usar nossos recursos tecnológicos para fins bons? Se a técnica revela-se como claro exemplo de conhecimento que é útil, amplamente reconhecido, e (dentro de seus limites) potente, pode tal conhecimento ver interiormente, no interior do próprio *technit?s*? Se a técnica é neutra em questões axiológicas, isto implica que não existe conhecimento sobre a justiça e o modo correto de agir? Existirá um conhecimento da ἀρετή? Em suma, a *Antígona* de Sófocles nada mais faz do que provocar tais

²⁹ Sófocles, *Antígona* 361-362; 366 ss.

³⁰ Sófocles, *Antígona* 944-987.

³¹ Sófocles, *Antígona* 365-375.

questões e representar talvez, entre os escritores do “Iluminismo” ateniense, uma importante admoestação contra a aceitação assaz rápida e irrefletida das pretensões positivas do conhecimento no âmbito da τέχνη.

D. Os escritos hipocráticos

A literatura médica dos Gregos representa uma cultura especial do mais alto grau metodológico e, em razão da projeção do saber com finalidade ética de caráter prático, é a personificação de uma ética profissional exemplar. O modelo da medicina tornou viável, diz W. Jaeger, a ciência ética de Sócrates, a qual ocupa o lugar central nos diálogos de Platão³². Se em Sólon encontra-se o primeiro momento da reflexão sobre o caráter ético da τέχνη, a resposta hipocrática – a medicina é realmente uma técnica³³ e, sendo assim, por quê? – é cabalmente a primeira abordagem autoconsciente de sua natureza epistêmica.

Sem enveredar para as numerosas questões filológicas do *Corpus Hippocraticum*, nosso objetivo aqui consistirá somente em delinear o que τέχνη significa para os escritores médicos e, assim, direcionar esforços ulteriores para compreender como Platão utilizou este termo para explicar sua própria concepção de conhecimento. Da literatura hipocrática destacam-se dois textos: *Sobre a Técnica* e *Da Medicina Antiga*. O autor do primeiro defende a medicina contra a tese segundo a qual a Medicina não constitui uma τέχνη autêntica. O segundo procura particularmente defender a objetividade da Medicina contra os preconceitos teóricos: se existem bons e maus médicos é porque alguns se submetem aos métodos e às descobertas da técnica, e outros não. A Medicina deve investigar como se iniciam e como terminam as enfermidades, e quais causas dão origem a uma recaída ou uma melhoria.

A apologia epistemológica desses tratados se insere em um amplo debate que se realizou durante o final do século V a. C. e inícios do IV a. C. acerca da natureza, dos limites e do caráter epistêmico da τέχνη. Quando a noção de um “profissional” genuíno estava desenvolvendo-se, o termo “técnica” tinha se tornado um apelativo vantajoso que conferiria credibilidade sobre uma matéria e ao seu praticante. É precisamente tal credibilidade a que os escritos hipocráticos parecem visar. Os médicos eram ávidos em promover o desenvolvimento de sua “ciência”, em colocá-

³² Cf. W. Jaeger, *Paidéia. A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, 1001ss. A tese de que a medicina forneceu um “modelo” teórico para a concepção platônica da “ciência ética” é também assumida por outros autores: M. Kato (1986); M. O’ Brien (1963); F. Wehrli (1951); L. Edelstein (1952). Cf. também o célebre paradigma médico de Platão no *Górgias* 464 a-d; cf. também I. Frias, *Doença do corpo, doença da alma: medicina e filosofia na grécia clássica*. Rio de Janeiro-São Paulo: Ed. PUC-Rio-Loyola, 2004.

³³ Cf. G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, 41-48.70-73.

la em firmes bases epistemológicas, de sorte a diferenciarem-se daqueles que viviam nos templos de Asclépio ou dos purificadores itinerantes, ou seja, dos charlatões não-técnicos.

Assim, o autor da obra *Sobre a Técnica* responde a uma série de objeções movidas especificamente contra a medicina, a saber³⁴: 1ª) os resultados da medicina não são inteiramente seguros; muitos dos pacientes tratados não se curam. O carpinteiro, ao contrário, não falha em produzir uma casa quando é requisitado a construí-la desta ou daquela maneira. Quando um paciente recupera a saúde, a causa disto não é a técnica do médico, mas a fortuna (τύχη); 2ª) Muitas pessoas que ficam doentes melhoram sem uma ajuda médica; 3ª) Médicos “recusam tratar de casos desesperados”, e a crítica queixa-se “de que enquanto médicos tratam de casos em que as pessoas curariam a si próprias, eles não tocam naqueles para os quais uma grande ajuda é necessária; se a (técnica) existe, deve-se curar todos igualmente” (8,2-6)³⁵. Respondendo a tais críticas, o autor da *Sobre a Técnica* nega que a concepção rigorosa de seus críticos seja o único modelo de técnica. Como bem se constata na obra *Da Medicina Antiga*³⁶, a estratégia hipocrática bifurca a técnica em duas espécies, que poderíamos chamar de “técnica₁” e “técnica₂”. A primeira (= “técnica₁”) representa a visão tradicional e vem a ser um conhecimento preciso que se diferencia da experiência ordinária. Uma vez que se expressa em linguagem redutível a um “postulado”, é acessível somente a poucos. É um conhecimento que resiste à fatalidade cega e oferece ao seu possuidor uma forte medida de controle sobre a porção da realidade que ele estuda. A segunda (= “técnica₂”) se encontra entre os autores hipocráticos que oferecem um modelo de conhecimento limitado em sua especialidade, imperfeitamente seguro, expresso em linguagem ordinária, sujeito às variações da τύχη, e não o melhor conhecimento modelado seja pelas matemáticas, seja por uma ciência natural derivada de uma *hypotesis* particular. Escritores posteriores desenvolverão esta concepção no sentido de um “empiricismo médico”, uma escola de pensamento normalmente atrelada ao ceticismo. A obra *Da Medicina Antiga*, porém, oferece uma forma de conhecimento falibilístico ou conjectural.

A matéria da medicina não é, por conseguinte, um objeto formal abstrato, tal como o número, nem um passivo, material maleável, tal como a madeira. É, ao contrário, vivo, totalmente desejanste, extremamente complexo, e um ser humano imprevisível. O poder da medicina é assim limitado, e supor diferentemente é

³⁴ Para os textos, cf. W. H. S. Jones (ed.) *Hippocrates 2: The Art.*.Cambridge-London,Harvard University Press,1992, 190-217.

³⁵ Esses argumentos críticos pressupõem uma concepção definida de técnica. Os escritos hipocráticos, porém, adotaram uma noção que alterará de modo significativo a visão tradicional.

³⁶ Para os textos, cf. W. H. S. Jones (ed.) *Hippocrates 1: Ancient Medicine.*Cambridge-London: Harvard University Press,1995, 12-63.

loucura. Conseqüentemente, seria “erro crasso” esperar da medicina o sucesso rentável que é obtido na construção de navios. Se o construtor de navios falha, é-lhe tirado o título de *technit?s*. Um médico, ao contrário, pode falhar, pode até mesmo recusar tratar certos casos e não ser, porém, descredenciado porque se serve de uma técnica falibilística sem, portanto, apresentar um padrão excessivo de precisão.

Em suma, a concepção dos escritos hipocráticos sobre τέχνη pode ser sintetizada nos seguintes critérios: enquanto *técnica*, a medicina tem uma determinada matéria sem ser, porém, rigidamente fixada ou invariável. Assim, por exemplo, o corpo humano, como a madeira ou o número, é uma unidade de conteúdo epistêmico que se distingue de outras tais unidades. Visto que é complexo, vivo, desejante, não é, contudo, tão fixo ou invariável quanto as matérias de outras técnicas. O resultado útil que deriva de tal técnica é, por exemplo, a saúde. É segura, mas não totalmente. Ela oferece mais “normas práticas” do que “normas rígidas”. É conjectural, requer respostas apropriadas para ocasiões particulares, sendo compatível com a falha ou fracasso. É precisa, mas não é julgada pelo alto padrão da *akribeia* matemática. Seu fim é distinto de sua função. A função da medicina consiste em fazer todo o possível para salvar o paciente; dado que salvar o paciente é o seu fim, é possível para a medicina ter sucesso exercendo sua função e falhar em perfazer seu fim. É atestável e reconhecível pela comunidade, mas não infalível. É, por exemplo, mais difícil distinguir um leigo de um médico técnico do que diferenciar um leigo de um construtor profissional de navios. A linguagem da medicina provém da realidade ordinária e não da técnica derivada originalmente de um “postulado”.

Por fim, dado que a matéria da medicina não é um objeto fixo, invariável, mas, sim, o corpo humano e suas inumeráveis particularidades, o conteúdo de seu ensino, seu *logos*, não é absolutamente preciso ou governado por normas abstratas. Conseqüentemente, o médico não somente deve dominar os princípios básicos que governam o funcionamento do corpo em geral, mas também deve desenvolver uma sensibilidade às particularidades de todo caso dado. Tal sensibilidade não pode ser mecanicamente transmitida do mestre para o aluno. Esta dimensão de uma educação médica é, por conseguinte, uma questão precária³⁷, exigindo uma noção de técnica menos determinada e mais flexível em se tratando de realidades dotadas de uma vontade humana operativa, imprevisível e livre.

Se os escritos hipocráticos apresentam-se como a primeira abordagem autoconsciente da natureza epistêmica da técnica, suas reflexões tornaram possível esboçar algumas questões centrais do projeto ético-filosófico de Platão: Que

³⁷ Cf. Th. Cole, *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991, 86-87; D. Roochnik, *Of Art and Wisdom*..., 52-53.

espécie de conhecimento pode razoavelmente nortear a atividade humana? Que é “saber moral”? Existirá uma τέχνη cujo objeto é a ἀρετή humana?

2. Ἄγαθόν

O termo ἀγαθός provém de uma raiz com ἄγαμαι (*admirar-se*) e ἄγαν (*muito*) e significa basicamente “merecer admiração”³⁸. Esta, porém, concerne à natureza de seu objeto na medida em que este se apresente como distinguindo-se *útil* para alguma coisa (“bom para...”). Por conseguinte, no termo em questão se concentram uma *qualificação* expressa em uma *emoção* (primeiramente fora do conceito moral) e uma determinação objetiva. Ἄγαθός comporta, portanto, um significado axiológico (“bom para...”) e ontológico (“ser útil”). O ser útil pode ser afirmado ora dos objetos, ora dos órgãos, ora dos animais, ora dos seres humanos. Assim, por exemplo, tenha-se vista as funções que podem ser citadas em relação à razão de “utilidade” da terra: *útil para dar frutos*³⁹, do cavalo: *útil para correr e para carregar um cavaleiro*⁴⁰, e do ser humano em geral: *capaz de habilidade, de destreza, para os negócios do estado, para a guerra*⁴¹. A função surge como modo de ser do sujeito indicado como “bom” quando este aparece como um conceito geral, apresentando seu objeto essencialmente como útil em certo sentido. É o caso dos conceitos de objeto de uso e profissões. Assim, por exemplo, diz-se de um *bom* sapato, de um *bom* olho, de um *bom* cavalo, de um *bom* sapateiro, de um *bom* tocador de flauta, de um *bom* professor, de um *bom* poeta e, inclusive, de um *bom* ladrão ou informante⁴². A propriedade de tal utilidade específica chama-se ἀρετή (*virtude*).

Quando varia a realidade indicada como ἀγαθός, o seu significado diz respeito ou às coisas, ou exclusivamente à pessoa. A função que constitui o motivo de utilidade do bem chama-se seu ἔργον (*obra*), e, já que tal função consiste, antes de tudo, em um uso, o ἀγαθόν se apresenta simultaneamente como χρήσιμον (*útil*). Ora, se o uso desta função do ser bom como utilidade pode ter seu sentido ora

³⁸ Cf. especialmente H. Reiner, verbete “Gut”, em Ritter, J. (org.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 3. Basel-Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1974, 937-946. Cf. também Platão, *Crátilo* 412 c: “Quanto a ἀγαθόν (= Bem), este nome quer expressar aquilo que é ἀγαστόν (= admirável) em toda a natureza”.

³⁹ Heródoto, *História* I, 193: ἀγαθός ἐκφέρειν καρπόν.

⁴⁰ Aristóteles, *Ética a Nicômaco* 1106 a 20: ἀγαθός δραμεῖν καὶ ἐνεγκεῖν τὸν ἐπιβάτην.

⁴¹ Ἄγαθός τέχνην, τὰ πολιτικά, τὰ πολεμικά: freqüentemente em Platão e outros autores (Cf. H. Reiner, “Gut”, em *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 938).

⁴² Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1021 b 20. Deve-se notar, antes de tudo, o significado não moral do termo ἀγαθόςου σπουδαῖος.

espontaneamente (como *ver* e *andar*), ora considerando outras coisas⁴³, desloca-se assim o significado da palavra ἀγαθός, ou seja, da indicação da existência do ser bom em si mesmo torna-se um ser bom para o outro. Acontece, porém, que ambos os significados não se excluem em um conjunto de fatos: um ser que seja bom para um outro (isto é, útil) pode fundamentar-se em que ele seja bom (isto é, funcional) em si mesmo. É assim que o cavalo forte, possuidor de membros saudáveis, é capaz de fazer uma corrida rápida e, ao mesmo tempo, de ser “bom” para o cavaleiro. Do mesmo modo sucede ao homem que, embora hábil no exercício de sua profissão ou na vida em geral, é ao mesmo tempo eminentemente útil e proveitoso para seus concidadãos: o ἀγαθός é, simultaneamente, para os outros um ἀγαθόν.

Quanto ao significado de ἀγαθός, referente exclusivamente ao ser humano, o sentido básico de “útil” se torna “hábil”, no qual a virtude que faz a bondade, além da mera capacidade, exige também o emprego da vontade que emerge como domínio de si próprio (ἐγκράτεια), perseverança (καρτερία) e aplicação (ἐπιμέλεια)⁴⁴. Este *ser bom* abrange toda a série de atitudes de virtude ressaltadas pelos antigos gregos ao longo de sua história, dentre as quais se destaca especialmente a *coragem* (ἀνδρεία). Como bem observou A. W. H. Adkins, o ἀγαθός não somente é o homem valoroso, destemido e capaz de conseguir o sucesso na guerra e na paz, mas também aquele que possui a riqueza e (em tempo de paz) a disponibilidade, as quais juntas constituem as condições necessárias para o desenvolvimento dessas habilidades e a recompensa natural de seu emprego profícuo⁴⁵. A estima pela bondade presente em tais virtudes (*coragem, temperança...*) residia ora em sua crescente utilidade, ora na função do convívio social de seu possuidor, ora sobretudo em um valor intrínseco descortinado propriamente na atitude de virtude, que é sentida (intimamente) como Belo (καλόν). Os conceitos ἀγαθός e καλός se aproximam de tal modo que chega-se à fusão da palavra καλός τε καγαθός, (moralmente) belo (= moralmente bom) e capaz⁴⁶. Neste sentido preciso, o ser bom como καλόν é ao mesmo tempo um ἀγαθόν, distinguindo-se como escolhido por sua própria vontade sendo assim objeto de louvor⁴⁷.

⁴³ Assim, por exemplo: ἀγαθός como útil (λυσιτελής, λυσιστελοῦν), como propício (συμφέρον) como trazendo ajuda para a existência ou que está incluído no ser (ὠφέλοῦν, ὠφέλιμον, σῶζον). Cf. Sócrates *apud* Xenofontes, *Memoráveis* IV, 6,8; PLATÃO, *Ménon* 87 e; *República* 608 e; *Crátilo* 419 a; Aristóteles, *Política* 1261 b 9.

⁴⁴ Cf. Xenofontes, *Memoráveis* II,1-7.20.28.

⁴⁵ Cf. A. W. H. Adkins, *La morale dei Greci*, 54.

⁴⁶ Cf. Platão, *Teeteto* 185 e; *República* 401 e; *Eutidemo* 271 b.

⁴⁷ “Com efeito, louvamos as pessoas justas e corajosas, e de um modo geral as pessoas boas e a própria excelência moral, por causa das ações destas e dos respectivos resultados... O louvor convém, de fato, à excelência moral, já que é desta que recebemos a capacidade de praticar as ações moralmente belas (πρακτικοὶ γὰρ τῶν καλῶν ἀπὸ ταύτης)”. (Aristóteles, *Ética a Nicômaco* 1101 b 10ss); cf. também Aristóteles, *Retórica* 1366 a 33.

A este juízo moral se mescla uma avaliação de aparência que, em certo sentido, aparecerá em uma dada sociedade como posição social elevada ou origem nobre a que pertence, e assim ἀγαθός poderá manifestar-se como predicado da aristocracia⁴⁸.

Passando do uso lingüístico à determinação filosófica, podemos dizer que discussões posteriores se concentraram preponderantemente no conceito de ἀγαθόν, precisamente porque tanto o seu significado relacional como o de anseio geral com promessas de satisfação⁴⁹ nada diziam acerca do que é objetivamente este “bem”. Foi Sócrates quem pela primeira vez compreendeu filosoficamente o termo ἀγαθόν como aquela realidade que conduz à existência feliz (εὐδαιμονεῖν, εὐδαιμονία)⁵⁰. As considerações até aqui apresentadas já permitem, portanto, compreender como o termo grego estudado se relaciona com a excelência moral (ἀρετή) e com o conceito de εὐδαιμονία, isto é, com aquela condição pela qual se possui e se usufrui de um número suficiente de “bens”. Resta ainda tratar desses dois últimos vocábulos para, em seguida, examinar como Platão articulará sua ética do Bem desde o início de seus escritos até ao período tardio.

3. Ἀρετή

O vocábulo ἀρετή, traduzido impropriamente na linguagem filosófica por “virtude”, tem etimologia obscura; seu significado, portanto, deverá determinar-se através de sua função como nome abstrato ao atributo lógico⁵¹ ἀγαθός (*bom*): Ἀρετή está para o atributo ἀγαθός, como, por exemplo, δικαιοσύνη (*justiça*), está para δίκαιος (*justo*), e σοφία (*sabedoria*) para σοφός (*sábio*); por essa razão, podemos dizer daquele que é um bom X, que ele tem a ἀρετή típica de um X⁵². O

⁴⁸ Cf., por exemplo, Homero, *Ilíada* 13, 664; 21, 109; *Odisséia* 15, 324; 4, 611. O vocábulo ἀγαθός traz em si a conjugação de nobreza e bravura militar, significando às vezes “nobre”, “valente” ou “hábil”. Este antigo sentido se encontra freqüentemente em inscrições sepulcrais e relatos de batalha em expressões formais do gênero “morreu como um herói esforçado” (ἀνὴρ ἀγαθός γενόμενος ἀπέθανε).

⁴⁹ No neutro substantivado τὸ ἀγαθόν emerge também um significado de “bom”: um ser pode ser útil no sentido de que oferece ajuda vital a uma necessidade natural primitiva, ou seja, a uma falta sentida e uma exigência correspondente. Assim, ἀγαθόν é visto como remediando uma necessidade (ἔνδεια; Platão, *Banquete* 202 d; 200 a-e; *Filebo* 60 c), como objeto de estimada exigência (ἀσπαστόν, φιλητόν; cf. Platão, *Filebo* 32 d; *Lísis* 220 b; Aristóteles, *Ética a Nicômaco* 1155 b 24) de um desejo (ἐπιθυμία; Platão, *Banquete* 202 d; 200 a-e). Em suma, o bem é aquilo “a que todos anseiam” (οὐδὲ πᾶντ’ ἐφίεται; Aristóteles, *Ética a Nicômaco* 1094 a 3).

⁵⁰ Cf. Platão, *Cármides* 174 a ss.

⁵¹ Para o conceito de atributos lógicos, cf. P. Geach, *Good and Evil*, em Foot, Ph. (ed.) *Theories of Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1967, 64-73.

⁵² Cf., por exemplo, Platão, *Górgias* 503 c; 506 d; *Ménon* 73 c.

surgimento deste último termo no âmbito dos valores éticos explica-se pelo fato de que o grego não dispunha de nenhum nome abstrato derivado lingüisticamente de ἀγαθός (*bom*), que teria de ser ἀγαθοσύνη, ἀγαθότης ou ἀγαθία.

Segundo as observações semânticas acerca de ἀγαθός (significados axiológico e ontológico: “ser bom para...”; “ser útil”), a tradução exata de ἀρετή é “ser bom”. Esta tradução, mas preferível ao termo “virtude” correntemente utilizado na linguagem filosófica⁵³, não significa “ser bom” moralmente. Ora, quando se fala do “ser bom”, ou seja, da ἀρετή de um homem, os gregos têm em vista indagar como este “ser bom” de um homem poderá conduzi-lo à “felicidade”, ou seja, ao “viver bem” (τὸ εὖ ζῆν). A questão fundamental para a ética antiga consistia, portanto, em como se deve viver, expressão clássica da ética *eudaimonista*, ao passo que no âmago da ética moderna o problema concerne à questão da determinação da ação justa ou correta e das suas regras, bem como da justificação do dever e da obrigação de realizar ações justas e de seguir determinadas regras. Na ética eudaimonista dos gregos, a resposta à questão de “como se deve viver” consistia em ser um homem bom e, portanto, possuir a qualidade ἀρετή. Saber o que constitui a ἀρετή e descobrir onde se encontra o “ser bom” de um homem será o objeto das páginas seguintes mediante uma análise do termo tal como aparece nos pensadores antes de Platão.

É Homero que fornece a imagem mais antiga da ἀρετή, descrevendo uma multiplicidade de virtudes, ou seja, da virtude dos deuses, das mulheres, dos animais e partes do corpo, bem como das virtudes especiais do homem, como em sua marcha e na corrida de carros⁵⁴. O que se evidencia na ἀρετή do homem é a coragem bélica e a habilidade que promove sucesso na guerra, juntamente o próprio sucesso. As virtudes que constituem o tipo de herói homérico são precisamente: poder para impor-se, capacidade de ação, coragem, força, previsão inteligente, ser melhor sempre que os outros. A ἀρετή do mais admirado tipo de homem – o ἀγαθός – se manifesta em seus feitos e em seus resultados. Ele encontra assim seu reconhecimento público em prestígio social, homenagens e glória, em vida e para além da morte⁵⁵. Todavia, a fatalidade cega (a μοῖρα) intervém na esfera humana como um poder cujos efeitos não garantem a felicidade permanente para o herói homérico⁵⁶.

⁵³ Todavia, a tradução que se impôs (“virtude”) é aceitável desde que se esclareça, previamente, o seu sentido original, independentemente das idéias e associações que estão unidas ao termo “virtude”, surgidas especialmente com o advento do Cristianismo.

⁵⁴ Cf. Homero, *Iliada* 11,498; *Odisséia* 2, 206; 18, 251; 19, 124; 24, 193; *Iliada* 23, 374, 276; 20, 411; 23, 374; 15, 642.

⁵⁵ Cf., por exemplo, Homero, *Odisséia* 4, 725s.815s; 14, 198-212; 24, 196s; *Iliada* 22, 304s.

⁵⁶ Cf. Homero, *Odisséia* 18, 132-135; 17, 322s. Sobre a questão da natureza e dos efeitos da μοῖρα na *Iliada* e na *Odisséia*, cf. A. W. H. Adkins, *La morale dei Greci*, 32-49.

Diferentemente de Homero, Hesíodo em *Os Trabalhos e os Dias* oferece um estágio da sociedade que tem um modelo definido de ἀρετή centrado exclusivamente na *aret?* do homem trabalhador, que tem a sua expressão em uma posse moderada de bens. Não se trata mais da *aret?* guerreira da antiga nobreza, nem da *aret?* da classe proprietária baseada na riqueza. Em vez dos ambiciosos torneios cavaleirescos exigidos pela ética aristocrática para demonstrar a *aret?*, Hesíodo fala da *aret?* do homem simples, do camponês, do artesão. Os deuses, segundo Hesíodo, colocaram muita fadiga e suor na aquisição da *aret?*; uma vez alcançada, ela estará unida à riqueza e ao prestígio⁵⁷. O melhor dos homens é aquele que tudo pondera; é um homem “bom” (ἔσθλός), que sabe tomar uma decisão; mas o homem que não prevê nem sabe tomar uma decisão é inútil. O objeto da decisão emerge do argumento central de *Os Trabalhos e os Dias*: como ser um bom agricultor, evitar a carestia e prosperar. Em suma: para a sociedade de Hesíodo, *aret?* pode denotar e celebrar sucessos materiais sem a intervenção da proeza militar. Hesíodo se esforça em fornecer, enfim, uma educação popular, uma doutrina sobre a *aret?* do homem simples.

No século VII a. C., o espartano Tirteu, sob a urgência da guerra messênica, julga necessário, encontrando-se diante de uma complexa *aret?* homérica, sublinhar um aspecto particular: O ἀγαθός deve ser *agathos* na guerra: isto é *aret?*. Neste apelo de Tirteu à *aret?*, usa-se pela primeira vez um critério político. O ser bom do homem não é mais determinado pela velocidade na corrida e pela força na luta, mas, sim, no trabalho para a comunidade política. Em função de uma nova ação educativa, nas elegias de Tirteu se descortina a idéia de uma comunidade cidadina que transcende qualquer distinção individual, e assim o ideal homérico da *aret?* heróica se transforma no heroísmo do amor à pátria. Para o poeta, a capacidade de êxito na guerra, na qual torna-se herói quando se morre pela pátria, é a *aret?* central em vista da qual as demais *aretai* pacífico-agonais enumeradas são de importância secundária⁵⁸.

Segundo a poesia arcaica de Píndaro, o ser bom de uma pessoa aparece mais claramente na competição atlética. O essencial neste caso seria a atitude esportiva:

⁵⁷ Hesíodo, *Erga*, 289 ss; 313.

⁵⁸ Cf. Tirteu, frag. 8, 13-15; 12. De modo análogo, no *Corpus Theognideum* a verdadeira *aret?* se identifica com a coragem guerreira, já que o País e o Estado devem ao guerreiro existência e segurança (cf. *Theognis* 867 s). Todavia, encontramos neste *corpus* a surpreendente afirmação de que na justiça estaria toda a *aret?*: “A totalidade da *aret?* se concentra na *dikaiosyn?*: todo var?o é *agathos* sendo *diakaios*” (*Theognis* 147s). A equação *dikaios* = *agathos* rompe toda a estrutura dos valores homéricos; ora, uma vez aceita, as conseqüências para os juízos de valor são fundamentais. Com bem observa A. W. H. Adkins, se *dikaiosyn?* é *aret?*, então as ações do *agathos* serão julgadas em mérito à sua *dikaiosyn?*: “o que corresponde a dizer que, quando se levantam questões de responsabilidade, não há sistema de valores mais alto para o qual apelar e que possa impedir que se dê uma decisão a questões tão embaraçantes” (*La morale dei Greci*, 116).

desejar ser melhor do que os outros, emprego de tempo e dinheiro, a aceitação de privações, dores, fadigas, bem como aceitar o risco de sucumbir vergonhosamente. Alcançar a *aret?* pressupõe, antes de tudo, disposições, para as quais deverão advir esforços e ajuda divina. A *aret?*, cuja nobre percepção está ligada aos feitos dos antepassados famosos, é, para Píndaro, o princípio criador da sua forma poética. Os elementos conceituais aceitos ou recusados por Píndaro estão determinados pela sua dedicação ao ingente labor de cantar os vencedores como portadores da *aret?*⁵⁹.

Em Simônides de Ceos o noção de *aret?* começa a tornar-se em um problema no início do século V, já que em uma linguagem cética, fala de sua extrema raridade na terra. É difícil chegar a ser um verdadeiro homem bom, ou seja, de autêntica *aret?*. Impossível é sê-lo a longo prazo, ao menos isto está fora da própria influência, precisamente porque o destino precipita o homem em uma desgraça sem saída, que não lhe permite alcançar a perfeição. O ser bom compete somente a Deus. O homem é necessariamente mau e, quando o dedo do destino o atinge, vê-se impedido de agir com êxito. A *aret?* só é alcançada por aqueles que são amados pelos deuses e deles recebem boa sorte⁶⁰.

Entre os pré-socráticos, a questão da virtude é tratada parcialmente por Xenófanés e Heráclito. O primeiro deprecia, em certo sentido, as virtudes agonais e atléticas e privilegia a sabedoria (σοφίη) do poeta, que contribui para a boa ordem e para o bem-estar da *Polis*⁶¹. O segundo projeta a “maior virtude” em uma atitude intelectual, no ser temperante (σωφρονεῖν), manifestando-se no “perceber as coisas segundo sua natureza, bem como no dizer e fazer o verdadeiro”⁶².

Até aqui esboçamos uma síntese global sobre os diversos significados do termo *aret?*. A definição platônica de *aret?* como ideal de harmonia moral e de racionalidade que protege o indivíduo das vicissitudes da fatalidade cega rompe com a concepção homérica da excelência moral como afirmação de si mesmo. Mas o estudo sobre a ética platônica evidenciará não só como incorpora o uso originário do termo *aret?*, mas também como acrescenta várias determinações novas, determinações que são fundamentais para sua concepção de εὐδαιμονία.

4. Εὐδαιμονία

O vocábulo εὐδαιμονία designa o escopo essencial da vida para o grego na época de Platão e engloba uma série de valores qualificados que exaltam o âmbito

⁵⁹ Cf. Píndaro, *Pythiques* II^e, 54 (ed. A. Puech, *Pythiques*. Texte établi et traduit. Paris: Les Belles Lettres, 1992, 44-46).

⁶⁰ Simônides, frag. 526; 542, 13s; 542, 1-3.11-18.21-30.

⁶¹ Xenófanés, DK 21 B 2 (= H. Diels & W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, 1956 [DK], Xenófanés [21], fragmento 2 [B2]).

⁶² Heráclito, DK 22 B 112.

e o tipo de vida que deseja o ἀγαθός. Etimologicamente o termo εὐδαιμονία significa “aquele que recebeu como partilha um bom δαίμων”. Assim se expressa o velho Priamo quando Helena lhe designou Agamemnon: ὦ μάκαρ Ἀτρείδῃ μοιρογενές ὀλβιόδαιμων: “Ó bem-aventurado filho de Atreu, tu recebeste desde o nascimento, por tua parte, um feliz δαίμων”⁶³. Este último termo significa, por sua vez, “aquele que distribui uma parte”. Na origem da expressão encontra-se assim a idéia de distribuição, de partilha, idéia esta comum também aos verbos δαίομαι, δαίνυμι e ao substantivo δαίς. Sem dúvida, desde o princípio o termo implica uma linha religiosa que, aliás, moldou a concepção do homem na cultura arcaica grega⁶⁴. Esta boa parte é distribuída pela divindade: tudo, seja o bem, seja o mal, vem dos deuses (= δαίμονες). À medida que nos afastamos de Homero, o emprego de δαίμων no singular perde cada vez mais o valor de uma pessoa para aproximar-se do neutro⁶⁵. Em seguida, o “distribuidor de partes e “parte distribuída” chegam a confundir-se com a fortuna (τύχη).

Antes mesmo que surgisse a filosofia no século VI a.C., já eram conhecidas tanto a terminologia (especialmente os termos ὄλβος e εὐδαιμονία)⁶⁶ como a idéia de que a felicidade consistia em bens exteriores e prazeres corporais (honra, poder, saúde, vida longa, etc.). Como bem observou Aristóteles, há um desejo universal entre os homens: todos desejam a felicidade⁶⁷. Quando se tornou-se frágil a confiança testemunhada pelos poetas de que a felicidade e a infelicidade seriam dádivas dos deuses e do destino, teve início a dedicação à filosofia. Ora, a partir do

⁶³ Homero, *Iliada* 3,182.

⁶⁴ Cf. H. C. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica* I. São Paulo: Loyola, 1991, 28s.

⁶⁵ Tenham-se em vista os seguintes exemplos a partir da coletânea de Teógnis: O δαίμων personificado dispensa a riqueza até mesmo à pessoa má; mas a parte da excelência (ἀρετῆς μοῖρα) não é dada senão à elite (versos 149-150); nenhum homem é rico ou pobre, bom ou mau, sem a intervenção da divindade dispensadora (νόσφιν δαίμονος, 165-166); esta mesma divindade enche de ilusões aquele que tende muito ardentemente à excelência (versos 402-406); a esperança, o gosto do risco são ditos maus demônios porque eles distribuem tanto o mal como o bem (versos 637-638). Lê-se, porém, ao mesmo tempo: “muitos têm o coração mau, mas uma boa fortuna (χρῶνται... δαίμονι δ’ ἐσθλῶ): em outros, o querer é bom, mas eles gemem sob o peso de uma má fortuna (δαίμονι δειλῶ μοχθίζουσι, versos 161-164).

⁶⁶ Traduzimos εὐδαιμονία por “felicidade” com um significado que se aproxima do emprego normal em grego: “um estado de contentamento do espírito que resulta de um êxito ou a obtenção do que se considera como um bem” (G. Vlastos, *Socrate. Ironie et philosophie morale*. Paris: Aubier, 1994, 278-281]). Nesta definição a “felicidade” é assimilada a um aspecto subjetivo (contentamento ou satisfação prazerosa) e tomada em sua relação causal com um aspecto objetivo (é o estado mental prazeroso, resulta da obtenção do que se considera como um bem). A tradução tradicional é legítima sob a condição de ter em mente que, nos empregos pré-teóricos, o termo *eudaimonia* confere ao fator objetivo da “felicidade” um papel mais importante do que a significação do termo moderno. Acerca da complexidade semântica e conceitual do vocábulo “felicidade”, cf. W. Tatariewicz, *Analysis of Happiness*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1976; E. Telfer, *Happiness*. New York: Martin’s Press, 1980.

⁶⁷ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* 1095 a 18-19.

momento em que se torna consciente de seu nada ser em relação ao céu – lugar firme e seguro dos deuses – nem tampouco sabe o que lhe reserva o destino, e o mortal reflete sobre o mortal e não sobre o imortal, o homem permanece exposto sempre à sorte e à fatalidade cega (μοῖρα, τύχη). À τύχη se opõe, de forma positiva, prudência sensata e reflexão. Uma perspicácia sapiencial poderia conduzir a vida (ἐν βίῳ) à medida certa⁶⁸.

O conceito filosófico de felicidade aparece precisamente quando se assiste à mudança da felicidade compreendida como bens exteriores e bens corporais à noção de disposição interna boa do homem e da ação que se realiza. A felicidade não consistirá, portanto, na riqueza ou na posse, mas, sim, em uma harmonia estabelecida na alma humana entre seus diferentes componentes e suas diferentes funções⁶⁹. Assim, por exemplo, reputação e riqueza sem compreensão racional são “posse insegura”⁷⁰. A felicidade não tem seu lugar na aquisição de ouro ou rebanhos, mas está na atitude psíquica do homem: εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη (“felicidade e infelicidade pertencem à alma”)⁷¹. Atribui-se a Heráclito a seguinte máxima: caso a felicidade consistisse nos prazeres do corpo, deveríamos nomear “bois felizes” ao encontrar ervilhas para comer⁷². Segundo Empédocles, “feliz” é aquele que adquire a riqueza das palavras divinas; infeliz, aquele que abraça uma ilusão sombria acerca dos deuses⁷³. A doxografia atribui igualmente ao milesiano Tales de Mileto a seguinte idéia: a felicidade consistiria na saúde do corpo, em bons caminhos da alma e em uma natureza bem formada⁷⁴.

Uma sinal de mudança da noção de felicidade como posse de bens externos para aquilo que o homem é e pode fazer em si e para si mesmo no preenchimento de sua vida independente do destino se encontra no fato de que, com a filosofia, emerge o termo filosófico εὐδαιμονία, e os vocábulos correlatos (*eu prattein*, *eu zen*, *eudaimonein*) vêm a ser os conceitos diretivos⁷⁵; desaparece então a antiga palavra

⁶⁸ Demócrito, DK 68 119.

⁶⁹ Cf. M. Canto-Sperber, *La philosophie morale*, em Canto-Sperber, M. (ed.) *Philosophie grecque*. Paris: PUF, 1997, 257-272. Comparada com suas obras precedentes, Platão esboça na *República* uma modificação na definição de *areté* em função de sua psicologia moral que põe em xeque o intelectualismo socrático, admitindo assim a *akrasia* nas fontes da ação humana. Neste sentido, a execução perfeita das próprias funções (alma racional, alma irascível, alma apetitiva) é evidentemente o *eu prattein*, o “encontra-se bem”, a εὐδαιμονία de cada elemento, porque tal execução fornece satisfação completa sem nenhum desapontamento. A δικαιοσύνη é a condição pela qual cada um dos elementos realiza perfeitamente a própria função.

⁷⁰ Demócrito, DK 68 B 77.

⁷¹ Demócrito, DK 68 B 170.171.

⁷² Heráclito, DK 22 B 4.

⁷³ Empédocles, DK 31 B 132.

⁷⁴ Tales, DK 11 A 1 (37).

⁷⁵ Cf. A. W. H. Adkins, *La morale dei Greci...*, 345-351.

ὄλβιος, que indicava fundamentalmente prosperidade material. Feliz é quem possui em si um bom *demônio* como guia. Ora, uma vez que a alma era o lugar do δαίμων, a presença ou ausência deste denotava felicidade ou infelicidade⁷⁶. Este δαίμων vem do céu, de Deus (θεόθεν), visto que é a alma. Tal é o sentido profundo de que foi enriquecido o aforismo ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων. Nesse mesmo sentido, Demócrito afirmara que a própria alma é lugar de seu destino⁷⁷. O termo εὐδαιμονία era um conceito dominante para os homens em geral e o antigo vocábulo μακάριος (μακαριότης) torna-se expressão da bem-aventurada vida dos deuses e dos mortos⁷⁸ elevada acima dos mortais e diferenciada da vida dos homens, mas não deixa, ao mesmo tempo, de ser influenciada pela proximidade com a εὐδαιμονία e penetrada por seu significado⁷⁹.

O processo esboçado pelos pré-socráticos, no qual a felicidade é anunciada sob a forma de aforismos na esfera do ἦθος da experiência ordinária – seja relacionando-a com o prazer⁸⁰, seja julgando-a uma realidade dificilmente atingível porque a alma sofre com o corpo e a *tychē* dissipa com muitas esperanças⁸¹ –, termina com Platão e Aristóteles. Estes unem a questão epistemológica acerca da felicidade em geral ao conhecimento do que seja *philosophia*: *Como eu posso conhecer como devo viver?* O que vem a ser a *felicidade* só é concebível através da filosofia que, segundo Platão, busca um fundamento transcendente do bem na multiplicidade dos *agathá*; só o filósofo pode compreender e fazer prevalecer tal Idéia transcendente contra a aparência de independência dos bens mundanos. Assim, portanto, partindo de uma realidade psíquica que apresente uma ordem intrínseca, a verdadeira felicidade consistiria na forma de existência consagrada ao conhecimento do Bem e à sua interiorização. Tal seria o autêntico ideal filosófico do viver na concepção filosófica de Platão em sua fase madura (cf. *A República*)⁸².

⁷⁶ Cf. Platão, *Timeu* 90 a-b.

⁷⁷ DK 68 B 171: ψυχῆ οἰκητήριον δαίμωνος. Para compreender mais adequadamente esta afirmação, deve-se levar em conta a evolução geral do termo δαίμων: distribuidor de partes, parte distribuída, fortuna, fortuna dependente da alma. As sentenças morais de Demócrito se aproximam mais do sentimento popular do que no misticismo platônico.

⁷⁸ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco* 1178 b 25; b 23.

⁷⁹ Cf. Platão, *República* 354 a; *Górgias* 507 e; Aristóteles, *Ética a Nicômaco* 1176 a 27.

⁸⁰ Cf. Aristipo *apud* Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* II, 86ss (cf. Diógenes Laértios, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres. Tradução do grego, introdução e notas* [ed. M. DA Gama Kury]. Brasília: UnB, 1987).

⁸¹ Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* II, 94.

⁸² Cf. B. Piettre, *Platão. A República: Livro VII*. Brasília: UnB, 1985, 30-32.