

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

A(s) virtude(s) nos diálogos socráticos de Platão: *Apologia, Eutífron, Laques, Cármides, República I e Protágoras*: análise e comentário

Otavino Candido de Paula Neto

São Paulo

2019

Otavino Candido de Paula Neto

A(s) virtude(s) nos diálogos socráticos de Platão: *Apologia, Eutífron, Laques, Cármides, República I e Protágoras*: análise e comentário

Versão original

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadores: Profs. Drs. Mário Miranda Filho e Roberto Bolzani Filho.

São Paulo

2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

P324a Paula Neto, Otavino Candido de
A(s) virtude(s) nos diálogos socráticos de
Platão: Apologia, Eutífron, Laques, Cármides,
República I e Protágoras: análise e comentário /
Otavino Candido de Paula Neto ; orientadores Mário
Miranda Filho ; Roberto Bolzani Filho. - São Paulo,
2019.
176 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia. Área de concentração:
Filosofia.

1. Virtudes. 2. Unidade das Virtudes. 3. Exame
socrático. 4. Sócrates. 5. Platão. I. Miranda Filho,
Mário ; Bolzani Filho, Roberto, orient. II. Título.

Dedicatória

À memória de meu caríssimo orientador

Professor Dr. Mário Miranda Filho.

“Aproveito a ocasião para jurar que jamais fiz um poema ou verso ininteligível para me fingir de profundo sob a especiosa capa de hermetismo. Só não fui claro quando não pude – fosse por deficiência ou impropriedade de linguagem, fosse por discrição.”

Manuel Bandeira, *Itinerário de Pasárgada*

Agradecimentos

Agradeço, em primeiro lugar, ao caríssimo Prof. Dr. Mário Miranda Filho (*In Memoriam*) cuja orientação paciente ajudou-me, por quase quatro anos, a me preparar bem para realizar um trabalho pertinente sobre a(s) virtude(s) nos diálogos socráticos de Platão. Jamais me esquecerei das últimas palavras que ouvi de Mário Miranda, logo após o Exame de Qualificação: “Agora ficou mais fácil para você ...”. Muitíssimo obrigado pelo apoio, prof. Mário!

Agradeço também aos caros Profs. Drs. Marco A. Zingano e Roberto Bolzani Filho pelas pertinentíssimas palavras, não só durante o Exame de Qualificação, mas também nas diversas conversas que tivemos oportunidade de trocar, nos cursos que realizei durante o Doutorado, nas defesas a que estive presente e em várias outras ocasiões.

Um agradecimento especialíssimo ao Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho pela sábia e conscienciosa orientação durante o último e decisivo semestre do Doutorado.

Uma vez mais agradeço a Sra. Diretora da E. E. Sidrônia Nunes Pires, Profa. Sônia Nobue Aoki Mendes, pela compreensão, incentivo e colaboração, que já se manifestara durante meu Mestrado e agora, novamente no Doutorado. Repito o que já dissera anteriormente, que o trabalho no Ensino Médio é gratificante, apesar das dificuldades que nós, Professores do Ensino Público brasileiro enfrentamos, especialmente nos ensinos fundamental e médio.

Agradeço carinhosamente às amigas da secretaria do Departamento de Filosofia da USP, Mariê, Geni e Luciana pela colaboração sempre preciosa. Muito obrigado!

Agradeço por fim à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela Bolsa Doutorado que possibilitou-me afastar, temporariamente, das atividades como Professor de Filosofia no Ensino Médio da Secretaria de Educação do Estado de São Paulo, e dedicar-me integralmente à árdua tarefa de estudar algumas das obras de Platão.

RESUMO

Paula Neto, Otavino Candido de. **A(s) virtude(s) nos diálogos socráticos de Platão: Apologia, Eutífron, Laques, Cármides, República I e Protágoras: análise e comentário.** 2019. 176 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Nos diálogos socráticos de Platão, Sócrates examina as principais virtudes: sabedoria, piedade, coragem, temperança e justiça. Examinar as virtudes significa, para Sócrates, procurar conhecer a natureza ou essência (τί ἐστίν) de cada uma e a relação que mantêm entre si. Descobrir a essência de cada virtude é descobrir, ao mesmo tempo, a essência da própria virtude ou excelência (ἀρετή). O objetivo deste estudo é investigar qual é a natureza da(s) virtude(s) para Sócrates, embora os diálogos estudados aqui sejam considerados aporéticos, isto é, eles não chegam - ou não chegariam - a um resultado satisfatório a respeito da(s) virtude(s) que investiga(m). Contra esse entendimento, pretendo mostrar, nos diálogos estudados, as características de cada uma das virtudes, o modo como Sócrates as pensa, o conceito ou noção que ele tem delas e de sua unidade e o modo como a presença delas na alma torna o indivíduo virtuoso. Nesses diálogos, Sócrates busca levar seus interlocutores – e Platão seus leitores – ao conhecimento preciso da verdadeira natureza de cada virtude e da unidade que formam. Sustentarei, entre outras coisas, que embora haja um sentido em que se pode dizer que esses diálogos são aporéticos, é possível, no entanto, numa medida importante, obter uma compreensão adequada a respeito da natureza das virtudes e de sua unidade. Esposo a tese de que Sócrates está menos preocupado em refutar seus oponentes do que em fazê-los compreender a importância das virtudes para a vida virtuosa. O exame da vida, que Sócrates propõe a todos os homens, é o meio pelo qual se pode alcançar o único conhecimento, na visão de Sócrates, que permitirá ao homem viver uma vida virtuosa. Ao se examinarem as virtudes, examina-se, na verdade, a própria vida e como se pode ser feliz sendo virtuoso. Como diz Sócrates, “a vida sem exame não vale a pena ser vivida”.

Palavras-chave: Virtudes, Unidade das Virtudes, Exame socrático, Sócrates, Platão.

ABSTRACT

Paula Neto, Otavino Candido de. **The virtue(s) in Plato's Socratic dialogues: *Apology, Euthyphro, Laques, Charmides, Republic I and Protagoras: analysis and commentary.*** 2019. 176 f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

In Plato's Socratic dialogues, Socrates examines the main virtues: wisdom, piety, courage, temperance, and justice. To examine the virtues means, for Socrates, to seek to know the nature or essence (τί ἐστίν) of each and the relation that maintain between them. To discover the essence of each virtue is to discover at the same time the essence of virtue itself or excellence (ἀρετή). The purpose of this study is to investigate the nature of the virtue(s) for Socrates, although the dialogues studied here are considered aporetic, that is, they do not – or would not - reach to a satisfactory result regarding the virtue(s) they investigate. Against this understanding, I intend to show in the dialogues studied the characteristics of each of the virtues, the way Socrates thinks them, the concept or notion he has of them and their unity and how their presence in the soul makes the individual virtuous. In these dialogues, Socrates seeks to bring his interlocutors - and Plato his readers - to the precise knowledge of the true nature of each of each virtue and the unity that they form. I will argue, among other things, that although there may be a sense in which these dialogues can be said to be aporetic, it is nevertheless possible, to an important extent, to obtain an adequate understanding of the nature of the virtues and their unity. I espouse the thesis that Socrates is less concerned to refute his opponents than to make them understand the importance of the virtues to the virtuous life. The examination of life, which Socrates proposes to all men, is the means by which one can achieve the only knowledge, in the view of Socrates, which will allow man to live a virtuous life. In examining the virtues, one examines one's own life and how one can be happy by being virtuous. As Socrates says, "the unexamined life is not worth living."

Key Words: Virtues, Unity of Virtues, Socratic examination, Socrates, Plato.

SUMÁRIO

Introdução – Aristóteles sobre Sócrates	8
Capítulo 1 – A sabedoria (σοφία) na <i>Apologia de Sócrates</i>	28
Capítulo 2 – A piedade (δσιότης) no <i>Eutífron</i>	44
Capítulo 3 – A coragem (ἀνδρεία) no <i>Laques</i>	67
Capítulo 4 – A temperança (σωφροσύνη) no <i>Cármides</i>	98
Capítulo 5 – A justiça (δικαιοσύνη) no Livro I da <i>República</i>	122
Capítulo 6 – A(s) virtude(s) no <i>Protágoras</i>	147
Bibliografia	168

Introdução

Aristóteles sobre Sócrates

... se afirmar que talvez o maior bem do homem consista em passar os dias a conversar a respeito da virtude e de outros temas sobre os quais já me ouvistes discorrer, examinando outras pessoas e a mim mesmo, e que a vida sem esse exame não vale a pena ser vivida, é o que menos ainda ireis acreditar. (Apologia de Sócrates, 38a).¹

O objetivo deste estudo é investigar o sentido que cada uma das cinco principais virtudes possui nos primeiros diálogos escritos por Platão, e ainda, o sentido da noção de virtude ou excelência (ἀρετή) que depreendemos desses diálogos.² A compreensão do sentido da noção de virtude (ἀρετή) depende da compreensão dos sentidos de cada uma das virtudes particulares. Dito de outro modo, a compreensão da natureza ou essência de cada uma das virtudes particulares – o que elas são e como são - leva, simultaneamente, à compreensão da natureza ou essência da virtude (ἀρετή) – o que ela é e como é. Pretendo realizar uma análise crítica ou fazer uma descrição – uma pequena

¹ Platão (2015). Ao longo deste trabalho, a menos que haja outra indicação, utilizarei preferencialmente as traduções de Carlos Alberto Nunes dos diálogos platônicos publicadas pela UFPA.

² Sobre a palavra ἀρετή comumente traduzida por “virtude”, Cornford (2005), p. 47-48 escreve: “Para a perfeição do espírito, os gregos usavam a palavra comum para “bondade”, *areté*, que não deve ser traduzida como “virtude”. “Virtude”, em todas as situações, significa conformidade com os ideias de conduta em vigor. O homem virtuoso é aquele que faz o que é aprovado pelo resto da sociedade. A filosofia socrática rejeita esta conformidade, chamando-a de “virtude popular”. Platão coloca a virtude dos “cidadãos respeitáveis” no mesmo nível que a incessante busca do dever característica das abelhas, formigas e outros insetos gregários. Não é isto que Sócrates quer dizer com “bondade”. Tudo o que ele objetivava era a substituição da moralidade infantil da conformidade irrepreensível por um ideal de idade adulta espiritual que se elevasse acima dos limites comumente reconhecidos da capacidade humana. Esse ideal deveria substituir uma moralidade da virtude atingível, que o mundo respeita e recompensa, uma moralidade aspirando a uma perfeição só atingível por uns poucos homens que o mundo rejeita enquanto vivos, e que só muito mais tarde aprende a venerar como heroicos ou divinos. Sócrates foi um deles”. Estou ciente das dificuldades envolvidas na tradução da palavra grega ἀρετή por “virtude”. Mantereí, no entanto, neste trabalho, a tradução - já consagrada - de ἀρετή por “virtude”. Eventualmente utilizarei “excelência”.

história, por que não? – das cinco principais virtudes morais platônicas,³ tais como examinadas por Sócrates em alguns dos chamados diálogos socráticos de Platão: a sabedoria (σοφία)⁴ na *Apologia de Sócrates*, a piedade (ὁσιότης) no *Eutífron*, a coragem (ἀνδρεία) no *Laques*, a temperança (σωφροσύνη) no *Cármides*, a justiça (δικαιοσύνη) no Livro I da *República*, todas elas no *Protágoras*.⁵ Concomitantemente à análise de cada virtude particular, examinarei a noção de virtude (ἀρετή) que formamos a partir da análise desses mesmos diálogos, já que, como dissemos, a compreensão desta depende da compreensão daquelas virtudes particulares. Como veremos, para Sócrates, as virtudes particulares, em número de cinco, são as principais partes (μέρη, μέρη) da virtude (ἀρετή).⁶ Ainda que seja difícil dizer com certeza plena que Sócrates considera que apenas estas cinco partes compõem a virtude inteira, Vlastos (1991, n. 3, p. 200) escreve:

That he takes his list to be complete is a reasonable inference from the fact that whenever he enumerates the “parts” of virtue or spells out what it takes to be a “perfectly good man” (ἀγαθὸν ἄνδρα εἶναι τελέως, *G.* 507c), none but these are mentioned. When non-moral or dubiously moral qualities come into view (as a *M.* 88a-b; καὶ εὐμαθίαν καὶ μεγαλοπρέπειαν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα) they are not called ἀρεταί, but placed, along with the moral virtues, under

³ Cf. North (1966), p. 151: “Ironically, Plato’s most far-reaching contribution to the history of sophrosyne was his arbitrary establishment of the canon of four cardinal virtues in the fourth book of the *Republic*. Although a tentative and shifting alignment of four or five primary virtues had been known at least as early as Pindar and Aeschylus, it was Plato who defined the canon for all time ...”

⁴ O diálogo *Teages*, que investiga a noção de σοφία, é considerado espúrio e, por isso, não o analisarei aqui. Cf. Lamb (Plato), 1955, p. 345: “... it must be concluded that the *Theages* was composed, probably in the second century B.C., by a careful student of Plato’s writings who wished to emphasize the mystical side of Socrates; that it found a place at the Academy and in the Alexandrian Library among other such exercises; and that by the time of Thrasyllus, who made the first complete collection of Plato’s writings early in the first century A.D., it was generally regarded as an early sketch by Plato, and so was included in the canon with his genuine dialogues”.

⁵ Cf. Irwin (1995), p. 31: “Some of the Socratic dialogues discuss the five cardinal virtues. Bravery is discussed in the *Laches*, temperance in the *Charmides*, and piety in the *Euthyphro*; these three dialogues are concerned with definitions, and most obviously deserve to count as dialogues of inquiry. No Socratic dialogue discusses wisdom and justice in the same way, but the *Laches* and *Charmides* say something about wisdom, and the *Apology*, *Crito*, and *Euthyphro* express some views about justice”.

⁶ Cf. Vlastos (1991), p. 200: “... he (Sócrates) assumes without argument that its sole constituents or “parts” (μέρη, μέρη) are five qualities which are, incontestably, the Greek terms of moral commendation par excellence: *andreia* (“manliness”, “courage”), *sophrosyne* (“temperance”, “moderation”), *dikaiosyne* (“justice”, “righteousness”), *hosiotés* (“piety”, “holiness”), *sophia* (“wisdom”)”.

the more general heading of
τὰ τῆς ψυχῆς ἐπιχειρήματα καὶ καρτερήματα, *loc. cit.*

Esclareço, de imediato, que parto de uma premissa fundamental: nos diálogos socráticos de Platão, Sócrates está menos interessado em refutar os argumentos de seus oponentes, do que em fazê-los ver - e pensar sobre - a importância da compreensão da noção de virtude para realmente viver uma vida virtuosa e feliz. Assim, minha atenção concentrar-se-á na análise do conteúdo - e menos da forma - dos argumentos desenvolvidos nesses diálogos, principalmente os de Sócrates, embora eu não prescindia da análise eventual da forma dos mesmos ao longo deste estudo. Ao meu sentir, a filosofia de Sócrates se inclui na feliz descrição de Hadot (2008, p. 49) do modo como os antigos concebiam a filosofia: “... a ideia de filosofia [...] como um discurso vinculado a um modo de vida e como um modo de vida vinculado a um discurso”.

Para se viver uma vida virtuosa, defende Sócrates, é absolutamente necessário conhecer as virtudes morais, saber *o que* e *como* elas são. Conhecer sua natureza ou essência, portanto. Aos olhos de Sócrates, a vida virtuosa é impossível sem esse conhecimento. Por isso, ao longo de sua vida, como ele próprio esclarece em seu discurso de defesa no Tribunal de Atenas, relatado na *Apologia de Sócrates* de Platão, Sócrates se dedicou a investigar, examinar e dialogar a respeito das virtudes, com seus amigos e com quem mais estivesse disposto a examinar o τί ἐστίν (o *o que é*, a essência ou natureza) das excelências ou virtudes morais. O verdadeiro objetivo de Sócrates, ao realizar esse exame, não era simplesmente refutar ou rebater as teses de seus interlocutores que é, sem dúvida, uma das teses mais difundidas a respeito dos propósitos e métodos do Sócrates de Platão.⁷ Alinho-me, em vez disso, ao lado dos intérpretes que não concordam que os diálogos aporéticos são essencialmente negativos

⁷ Cf. Prior (1996), p. 3: “The classic study of the elenchus is Richard Robinson’s *Plato’s Earlier Dialectic*, first published in 1941 (...). As Robinson states, ‘elenchus’ means examination or test, but as Socrates generally employs the method to refute an interlocutor, it comes to mean ‘refutation’”. Veja-se Brickhouse e Smith (1994, p. 5): “Whether rightly or wrongly, then, Socrates’ style of philosophizing has come to be known among scholars as the “method of *elenchos*” or “the elenctic method.” But Socrates, himself only says that he “examines” (ἐξετάζω), “inquires” (ζητῶ, ἐρωτῶ, συνερωτῶ), “investigates” (σκοπῶ, διασκοπῶ, σκέπτομαι, διασκέπτομαι), “searches” (ἐρευνῶ, διερευνῶ), “questions” (ἐρέω), or simply “philosophizes” (φιλοσοφῶ). Socrates has no special word for his “method”, nor does he ever refer to what he does as reflecting a method.” Cf. ainda Lopes (Platão 2017), p. 104: “... o *elenchus* teria uma função análoga à da ginástica (e/ou da medicina preventiva), [...] ou seja, uma função *protréptica*: manter o bom estado da alma e evitar que contraia os vícios que a corromperiam, conduzindo-a a boas decisões e ações no âmbito privado e/ou público”.

por se limitarem a desmascarar e refutar os falsos saberes, sem propor, ou expor, qualquer concepção positiva acerca das virtudes que investigam.⁸ Como pretendo mostrar, o que Sócrates pretendia de fato era descobrir o τί ἐστίν, o “o que é” das virtudes morais, pois, para ele, essa descoberta permitiria ao homem viver feliz e virtuosamente.⁹ Como escreve Dorion (Platon, 1997, p. 13): “Si la connaissance de ce qu’est la vertu est la condition *sine qua non* de la vie vertueuse, l’on comprend mieux pourquoi Socrate accordait tant d’importance à la définition des vertus”. As palavras de Zingano (2007, n. 1, p. 42) a esse respeito merecem ser reproduzidas:

Sócrates engaja-se em uma “conceptual analysis” porque crê que, se descobrir a essência da virtude, saberá ao mesmo tempo o que é preciso possuir para agir virtuosamente. Um general do exército quer saber como motivar seus soldados, sem se interessar pela definição de coragem; Sócrates, porém, quer conhecer a essência da coragem, pois pensa que disporá então daquilo cuja presença torna um homem corajoso.

Deve ficar claro desde já, que, ao contrário do que possa parecer – e o mesmo se aplica a Sócrates -, não estou interessado em “definições” de virtudes apenas, mas em compreender – em vez de apenas definir - o que são as virtudes para poder viver virtuosamente.¹⁰ Era exatamente este o espírito que faltava à maioria dos interlocutores de Sócrates.

Assim, neste trabalho, desejo descobrir, por meio da análise das conversas de Sócrates em alguns dos mais importantes diálogos socráticos de Platão, as características de cada uma das principais virtudes morais, com o propósito de conhecê-las, ou seja, saber como são e o que são, para, de posse desse conhecimento, saber viver de forma virtuosa e feliz. Não se trata aqui, portanto, de analisar a acuidade lógica ou

⁸ Cf. Dorion (1997), p. 223: “Ceux qui défendent cette position (que há uma concepção positiva acerca da piedade no *Eutífron*) ne souscrivent évidemment pas à l’interprétation d’après laquelle les dialogues aporétiques sont essentiellement négatifs, en ce qu’ils se limitent à démasquer les faux savoirs et à réfuter les conceptions fautives, fût-il caché et dissimulé, que Platon laisserait à son lecteur le soin de décrypter”.

⁹ Zingano (2007), p. 70 escreve que, para Sócrates, esse conhecimento é “a causa da felicidade”. Vlastos (1973), p. 233: “... Wisdom is the necessary and suficiente condition of all moral virtue and, what is more, coherent with Socrates’ personal conviction that to engage his fellows in intellectual argument calculated to advance their discernment of moral truth is *ipso facto* to improve them morally, to make them better men”. Irwin (1995), p. 169: “... Socrates’ beliefs that virtue promotes happiness and that knowledge is necessary for virtue”.

¹⁰ Cf. Annas (1991), p. 22-23.

mesmo gramatical dos argumentos socráticos desenvolvidos nesses diálogos, para saber se eles cumprem devidamente o propósito de refutar os argumentos dos oponentes de Sócrates, mas trata-se de descobrir, nesses argumentos, todos os elementos - ou os que formos capazes de identificar - que nos auxiliem a compreender a natureza das virtudes morais.¹¹ Estou plenamente convencido da verdade do que escreveu um respeitado estudioso dos diálogos socráticos de Platão: “The allegation one meets frequently in the scholarly literature that no acceptable definition of a virtue is ever reached in the Socratic dialogues is false”.¹²

Se, como pensa Sócrates, o conhecimento das virtudes é necessário para a ação virtuosa, sendo essa ação impossível sem esse conhecimento, e, sendo esse conhecimento impossível, concluir-se-ia, logicamente, pela impossibilidade da vida virtuosa. Tentarei mostrar, contrariamente a isso, que os diálogos socráticos dão a chave para o conhecimento que permite aos homens viver de maneira virtuosa e feliz. Este conhecimento, como veremos, resume-se ao conhecimento das virtudes morais. Como diz Sócrates no *Protágoras*:

... o conhecimento é belo e capaz de comandar o homem, e se alguém souber o que é bom e o que é mau, não será dominado por nenhuma outra coisa a ponto de praticar algo diferente do que o conhecimento prescrever, sendo a inteligência suficiente para socorrer o homem. (352c).¹³

Começemos por dizer que, a rigor, quase todos os diálogos de Platão podem ser chamados diálogos socráticos, pois têm como personagem central e condutor das conversas o mestre de Platão, Sócrates.¹⁴ De fato, talvez apenas ao derradeiro diálogo de

¹¹ Cf. Hadot (2008), p. 54: “... no diálogo “socrático”, a verdadeira questão que está em jogo não é *isso de que se fala*, mas *aquele que fala*, como o diz Nícias [*Laques*, 187 e 6], personagem de Platão”. Também p. 55, tratando de *Apologia* 29 d-e: “Trata-se bem menos de questionar o saber aparente que se acredita possuir do que de se questionar a si mesmo e os valores que dirigem nossa própria vida”. Na p. 56, tratando de *Apologia* 36c: “O verdadeiro problema não é, portanto, saber isso ou aquilo, mas ser desta ou daquela maneira”. E p. 64: “Pode-se dizer, até certo ponto, que o que interessa a Sócrates não é definir o que pode ser o conteúdo teórico e objetivo da moralidade: é necessário saber se se quer real e concretamente fazer o que se considera justo e bom: como se deve agir”.

¹² Vlastos (1973), n. 24, p. 230-231.

¹³ Lopes (Platão 2017).

¹⁴ Taylor, C. C. W. (2010), p. 46: “Sócrates aparece em todos os diálogos platônicos com exceção de *As leis*, unanimemente considerada a última obra de Platão. Então, a rigor, todos os escritos de Platão, com

Platão, as *Leis* – no qual Sócrates não é personagem - e às suas *Cartas*, não se possa aplicar esse epíteto.¹⁵ No entanto, considerarei como diálogos socráticos – seguindo a maioria dos especialistas – específica e exclusivamente alguns dos chamados diálogos de juventude de Platão, nos quais a personagem Sócrates, além de comandar a discussão, parece expor suas próprias ideias acerca das virtudes morais. Digo parece, pois é bem conhecida a profissão de fé de Sócrates de nada saber. No entanto, é consenso, entre muitos especialistas, que Platão expõe, nos diálogos de juventude, não suas próprias ideias, mas as ideias de Sócrates sobre as virtudes morais.¹⁶ As ideias de Platão aparecem em diálogos posteriores (chamados de maturidade e de velhice), quando ele já está maduro o suficiente para distanciar-se dos pensamentos do mestre e, a partir dessa distância, inclusive, criticar alguns deles. Uma lista dos chamados “diálogos socráticos” pode ser encontrada em Penner (1999, p. 124): *Hípias Menor*, *Cármides*, *Laques*, *Protágoras*, *Eutífron*, *Apologia*, *Críton*, *Íon*, *Górgias*, *Mênon*, *Lísis*, *Eutidemo*, *Menexeno*, *Hípias Maior* e *República* Livro I. Neste estudo, contudo, utilizarei apenas os seguintes diálogos socráticos: a *Apologia de Sócrates*, o *Eutífron*, o *Laques*, o *Cármides*, o *Protágoras* e o Livro I da *República*, também chamado *Trasímaco*.¹⁷

exceção de *As leis*, da *Apologia* (que não é um diálogo) e das *Cartas* (cuja autenticidade é contestada), são diálogos socráticos.”

¹⁵ No *Sofista* e no *Político* Sócrates tem participação ínfima e quem dirige a discussão é o “hóspede de Eléia”. O mesmo ocorre com o *Timeu*, onde quem discursa é Timeu, e com o diálogo inacabado *Crítias* no qual Crítias é quem discursa. Cf. Diógenes Laércio (1988), p. 97, que escreve a respeito de Platão: “Suas opiniões pessoais ele apresenta por meio de quatro personagens: Sócrates, Timeu (no *Timeu*), o hóspede ateniense (nas *Leis*) e o hóspede eleático (*Sofista* e *Político*).” (Parenteses meus). Carlos Alberto Nunes (Platão 2002), p. 16 escreve: “Sendo “socráticos” todos os escritos de Platão – com exceção de *Leis* ...”.

¹⁶ Muito desse consenso está fundado, como mostrarei, nos comentários de Aristóteles sobre o método e as ideias de Sócrates. Sobre esta questão vejam-se o artigo de Penner (1999), p. 121-169, e o texto de Irwin (1995), p. 8-11.

¹⁷ Sobre as questões mencionadas neste parágrafo, veja-se Dorion (2006), p. 33-34. Cf. também Brisson (Platon 1997), p. 80: “En France, les dialogues de Platon ont été traditionnellement répartis en deux groupes: les dialogues de jeunesse ressortissaient aux études classiques, et les autres à la philosophie. Or, au cours de ces dernières décennies, un courant s’est affirmé et amplifié qui considérait que les dialogues de jeunesse pouvaient intéresser la philosophie, et tout particulièrement l’éthique”. Sobre o nome *Trasímaco* dado ao Livro I da *República* veja-se Chambry (Platon 1947), p. XVIII: “... Ferdinand Dümmler, qui fut le premier à donner au dialogue supposé le titre *Thrasymaque*, se refusait à le croire complet dans sa teneur présente, jugeant à bon droit qu’une apologie platonicienne de la justice est inimaginable ...”

Tratemos daquele consenso, há pouco mencionado, a propósito dos diálogos socráticos – que eles representam as ideias de Sócrates a respeito das virtudes. Defendo a tese de que esse consenso se formou a partir da autoridade de Aristóteles.¹⁸ Como se sabe, Aristóteles estudou na Academia de Platão nos anos em que Platão ainda vivia e é claro que ele leu os diálogos de Platão tendo sido considerado por este, como menciona Ross (1987, p. 14), “o Leitor *par excellence*”. Além de ler os diálogos de Platão e os de outros autores, é plenamente possível conjecturar que Aristóteles tenha ouvido diversas e variadas histórias contadas a respeito das atividades e dos métodos de Sócrates, e pode muito bem ter conhecido escritos a respeito desse filósofo, hoje perdidos para nós. Enfim, embora Aristóteles tenha nascido cerca de quatorze ou quinze anos após a morte de Sócrates, é evidente que ele “conheceu” Sócrates muito melhor que qualquer um de nós e estava, portanto, em melhores condições de falar sobre as ideias e atividades de Sócrates.¹⁹

Podemos perguntar: a quem os leitores contemporâneos de Platão atribuíam os pensamentos expostos nas obras de Platão, ao próprio Platão ou aos seus personagens? A Platão ou a Sócrates, por exemplo?²⁰ Quem nos pode responder com propriedade a esta questão é Aristóteles.²¹ Aristóteles imputa a Sócrates - e não a Platão - ditos, pensamentos, métodos, ideias e procedimentos atribuídos a Sócrates nos escritos de Platão. Muitos desses ditos, pensamentos e métodos de Sócrates, Aristóteles quase certamente descobriu, principalmente, nos escritos do próprio Platão, já que Sócrates

¹⁸ Cf. Penner (1999), p. 122: “Can we make a distinction within Plato’s dialogues between those in which the character Socrates expresses views and concerns of the historical Socrates and those in which he expresses instead distinctive views of Plato himself? There is a tradition within recent philosophy and scholarship that says we can. This tradition has two principal sources: testimony from Aristotle that contrasts Socrates and Plato; and stylometric evidence on the dating of Plato’s dialogues”.

¹⁹ Diôgenes Laércio (1987), V, 9) escreve: “Em sua *Crônica* Apolódoros diz que Aristóteles nasceu no primeiro ano da 99ª Olimpíada, e que se encontrou com Platão aos dezessete anos de idade e frequentou-lhe a escola durante vinte anos ...”. Cf. Taylor, C. C. W., (2010), p. 45: “... Aristóteles não conheceu Sócrates pessoalmente; este morreu quinze anos antes do nascimento de Aristóteles. Ele juntou-se, como estudante, à Academia de Platão aos dezessete anos, em 367, e nela permaneceu durante vinte anos, até a morte de Platão, em 347. Supõe-se que nesse período ele tenha tido contato pessoal com Platão”.

²⁰ Cf. Strauss (1978), p. 50 e seg.

²¹ Sobre o papel de Aristóteles e também da estilometria na distinção Sócrates-Platão, cf. Penner (1999).

nada escreveu. Ora, se Aristóteles separa claramente Sócrates e Platão, que direito temos nós de agir diferentemente?²²

Pois bem, é Aristóteles quem nos fala dos chamados “diálogos socráticos” - τοὺς Σωκρατικούς λόγους.²³ Além de tratar os diálogos socráticos como gênero literário, e, portanto, com caráter ficcional²⁴ – gênero este, praticado, como sabemos, por vários autores e não somente por Platão²⁵ -, Aristóteles refere-se a Sócrates, em vários momentos de suas obras, como alguém que defendia ideias próprias e, inclusive, divergentes das de Platão.

Gostaria, portanto, de apresentar alguns dos testemunhos de que dispomos de Aristóteles sobre Sócrates, não porque me interesse discutir a questão da “historicidade de Sócrates”,²⁶ mas porque os testemunhos de Aristóteles reforçam e orientam, de

²² Dorion (2006), p. 90: “Seu principal interesse (de Aristóteles) é de ser ele o primeiro exemplo de uma apreciação crítica da contribuição de Sócrates à filosofia. De fato, Aristóteles é o primeiro autor que fala sempre de Sócrates em seu nome próprio e que o submete à crítica. É possível que Platão já se distancie em relação a Sócrates e que ele critique algumas de suas teses, como, aliás, dá a entender o próprio fato de que seu personagem de Sócrates evolui consideravelmente no transcurso dos diálogos e que ele mesmo pareça abandonar posições que defendia nos diálogos anteriores. Mas como Platão nunca fala em seu próprio nome nos diálogos, e como nenhum personagem ataca direta e expressamente uma posição defendida por Sócrates num outro diálogo, é extremamente difícil, ou até impossível, determinar com certeza o teor das críticas que Platão pôde fazer a seu mestre. Não acontece o mesmo com Aristóteles que toma abertamente posição, ora para aprovar Sócrates, ora, mais frequentemente, para criticá-lo”.

²³ Cf. os três textos que mencionam os “diálogos socráticos”, na tradução de Deman (1942), p. 25-28: (1) Ateneu, *Fragmento* 72, éd. Berlin, 61, 1486 a 8-12: “Aristote dans son ouvrage sur les Poètes s’exprime ainsi: “Ne dirons-nous donc pas que les écrits en vers de Sophron appelés mimes sont des discours et de imitations, de même ceux d’Alexamène de Téos, qui ont été écrits antérieurement aux dialogues socratiques (Σωκρατικῶν διαλόγων)”?”. (2) Aristóteles, *Poética* 1, 1447 a 28-b 13: “Quant à l’art qui se sert seulement de la prose ou des vers, et pour ceux-ci soit mélangés entre eux soit uniformes, il n’a point reçu de dénomination jusqu’à ce jour. Nous ne possédons point en effet de nom qui s’appliquerait communément aux mimes de Sophron et de Xénarque et aux discours socratiques (Σωκρατικούς λόγους), ou encore aux imitations que l’on peut faire par le moyen des trimètres, des vers élégiaques ou d’autres procédés pareils”. (3) Aristóteles, *Retórica* Γ, 16, 1417 a 18-21: “C’est pour cette raison que les discours mathématiques ne portent pas un caractère moral, parce qu’il n’y a pas non plus en eux libre choix: en effet, ils ne s’ordonnent pas à une fin. Mais bien les discours socratiques (οἱ Σωκρατικοί): car c’est de tels sujets qu’ils traitent”.

²⁴ Sobre isso, vejam-se Dorion (2006), p. 22-25 e Deman (1942), p. 25-33.

²⁵ Dorion (2006), p. 24, n. 11 escreve: “Segundo Diógenes Laércio, Antístenes (VI 15-16), Ésquino (II 60-63), Fédon (II 105) e Euclides (II 108) compuseram diálogos socráticos. Diógenes Laércio (II 121-125) atribui *logoi sokratikoi* a vários outros socráticos (Críton, Simon, Glauco, Símiás, Cebes), mas esses dados são suspeitos. Admite-se geralmente que Aristipo não compôs diálogos socráticos”.

²⁶ Sobre esta questão vejam-se Magalhães-Vilhena (1984); Deman (1942), p. 10-21; Dorion (2006), p. 19-25.

maneira importante, minha interpretação dos diálogos socráticos e, por conseguinte, do Sócrates de Platão, vale dizer, da filosofia do Sócrates de Platão: seus interesses, suas atividades, sua metodologia, e, principalmente, suas ideias sobre as virtudes morais. Penso que o mesmo inevitavelmente ocorre com a interpretação de todos quantos se dedicaram e se dedicam aos estudos sobre Sócrates. Por exemplo, a propósito de Ed. Zeller, Deman (1942, p. 11) escreve:

Il (Zeller) n'invoque Aristote du reste que pour ce qui concerne la philosophie, non la personne de Socrate; et il insiste sur la concordance de ce témoignage (de Aristóteles) avec ceux de Xénophon et de Platon justement entendus. Zeller ne pense pas qu'Aristote ait reçu sa connaissance de Socrate d'autres sources que ce deux auteurs mêmes; mais le fait qu'il a retenu leurs informations confirme heureusement la valeur de celles-ci.

De A. Fouillée, Deman (p. 12) cita a seguinte passagem e comenta em seguida:

“Nous trouverons, dans les *Morales*, des passages auxquels on n'avait pas fait attention et qui répandent une entière clarté sur les doctrine capitales de Socrate” (pp. x-xi).²⁷ De fait, au cours de l'ouvrage, le recours aux textes aristotéliens a permis à A. Fouillée de préciser la différence de Platon par rapport à Socrate en une matière aussi importante que la théorie de la vertu.

Um último exemplo ainda, do mesmo autor (p. 12), é sobre K. Joël:

... l'exploitation du témoignage d'Aristote devient si extrême et exclusive qu'elle ne ralliera guère les suffrages. Pour ce critique, seul Aristote permet de restituer la figure véritable de Socrate. Son témoignage ne dépend pas tout entier de Platon et de Xénophon; il est inexact que le Socrate aristotélien rejoigne celui des *Mémorables*. Ce n'est pas en cherchant à l'accorder avec les autres, c'est bien plutôt en poussant à fond la signification du témoignage d'Aristote que l'on retrouvera le Socrate de l'histoire et le socratisme authentique.

Certamente, a opinião de autores de tal envergadura a respeito dos testemunhos de Aristóteles sobre Sócrates mostra a importância desses testemunhos para a compreensão adequada da filosofia de Sócrates. Vejamos, então, alguns dos comentários de Aristóteles, elencados e comentados por Deman (1942, p. 70-116).²⁸ Segundo Deman (p. 70), estes são os testemunhos mais importantes do ponto de vista doutrinal e, por isso, eles me interessam aqui. Estes textos nos apresentam as opiniões

²⁷ A. Fouillée, *La philosophie de Socrate*. Paris, 1874, 2 vol. (Citado por Deman).

²⁸ Evidentemente utilizei a tradução dos textos de Aristóteles feita por Deman *op. cit.*

de Aristóteles a propósito das “posições características da filosofia de Sócrates”: o estudo exclusivo de questões morais, a busca por definições universais e o uso do método indutivo.

Socrate de son côté s’appliqua à l’étude des choses morales mais resta étranger à celles de la nature dans son ensemble. En ce domaine cependant il s’enquit de l’universel et le premier fixa la pensée sur les définitions. (Platon) reçut son enseignement et sous l’influence de sa première éducation conçut que l’universel existe en d’autres réalités mais non pas dans les choses sensibles. (*Metafísica*, A, 6, 987 b 1-6).

A propósito deste texto, Deman (p. 72-73) escreve que Aristóteles se refere ao Sócrates real; que ele não tem por objetivo expor o pensamento de Sócrates mas mostrar como ele prepara o pensamento de Platão; destaca que as investigações de Sócrates buscavam o universal e a definição das coisas morais, e que seu método de investigação era aplicado exclusivamente sobre este tipo de objeto. Veremos que as ideias de Aristóteles sobre a filosofia Sócrates é a mesma que descobrimos na leitura e exame dos diálogos socráticos de Platão.

Outro texto:

Ces philosophes estimaient que les réalités particulières dans le monde sensible s’écoulaient et qu’aucune d’elles ne demeurait stable, mais que l’universel existait en dehors d’elles et comme quelque chose de différent. A cette conception, comme nous l’avons dit précédemment, Socrate donna l’impulsion par ses définitions: toutefois, il ne séparait pas (l’universel) des réalités individuelles. Et il avait raison de ne point (le) séparer. (*Metafísica*, M, 9, 1086 a 37-b 5).

Neste texto, Deman (p. 73), destaca a aprovação, por parte de Aristóteles, do fato de Sócrates não “separar o universal das realidades sensíveis particulares”. Ao meu ver, Aristóteles se refere ao incessante método socrático de usar exemplos retirados da realidade vivida ou da experiência para a definição dos conceitos morais ou, como diz Aristóteles, do universal contido nos conceitos, o que Sócrates chamava τί ἐστίν, isto é, aquilo que, em qualquer exemplo dado de ação virtuosa, está sempre presente e permanece o mesmo. Assim, nos diálogos socráticos, Sócrates e seus interlocutores insistentemente apresentam exemplos de condutas virtuosas tirados da experiência para definir, por exemplo, o conceito (virtude) moral justiça – o quê, em quaisquer ações justas consideradas, nos faz denominá-las justas. Como escreve Deman (p. 78), trata-se

do que Ross chamou de “argumentos tirados da analogia”. Veremos este procedimento socrático à medida que examinarmos os diálogos.

Demam apresenta outro texto de Aristóteles:

Socrate s’appliqua à l’étude des vertus morales et en ces matières s’enquit le premier de la définition universelle. Parmi les physiciens en effet Démocrite ne l’entrepit que sur un champ limite et définit de quelque manière le chaud et le froid; avant lui le Pythagoriciens de leur côté l’avaient fait pour un petit nombre de choses dont ils rapportaient les notions aux nombres, définissant ainsi l’occasion, le juste, le mariage. Pour Socrate, il était bien raisonnable qu’il s’enquît de l’essence des choses: car il cherchait à syllogiser et le principe du syllogisme consiste en cette détermination de ce qu’est la chose. La force dialectique alors n’était pas telle en effet qu’on pût considérer les contraires même indépendamment de l’essence et voir si c’est la même science qui traite des contraires. Car il y a deux choses que l’on peut à bon droit attribuer à Socrate: les discours inductifs et la définition universelle; ils concernent en effet l’un et l’autre le point de départ de la science. Mais Socrate ne séparait ni les universels ni les définitions. Ces philosophes au contraire les séparèrent, et ce sont les réalités ainsi posées qu’ils appelèrent idées. (*Metafísica*, M, 4, 1078 b 17-32).

Aristóteles repete aqui o que já dissera nos textos anteriores: Sócrates estudava exclusivamente as virtudes morais, buscava definições e não separava o universal dos particulares.

Sobre o fato de Aristóteles afirmar que Sócrates se atinha exclusivamente a questões morais, Deman (p. 75-76) escreve que isto está plenamente de acordo com a atitude intelectual do Sócrates dos diálogos socráticos de Platão. Apenas *As Nuvens* de Aristófanes e o relato sobre a história intelectual de Sócrates no *Fédon* podem ser entendidas como opondo-se à afirmação de Aristóteles. Zeller, escreve Deman, aceita totalmente o testemunho de Aristóteles e nega que mesmo em sua juventude Sócrates tenha se dedicado a estudos físicos. Segundo Deman, Burnet afirma não haver contradição entre Aristófanes, Platão, Xenofonte e Aristóteles: *As Nuvens* concordam com a história do jovem Sócrates do *Fédon*; Xenofonte não afirma nunca que Sócrates fosse ignorante a respeito de matérias físicas; e Aristóteles diz apenas que Sócrates aplicava seu novo método às definições das coisas morais. Taylor, refere Deman, concorda com as posições de Burnet, e, em sua *Varia Socratica*, destaca os trabalhos científicos de Sócrates, que fizeram a notoriedade que Aristófanes menciona em *As*

Nuens. A respeito de Ross, Deman escreve que este autor considera essencial o testemunho de Aristóteles e que ele concorda com as posições de Burnet e Taylor: Aristóteles não exclui que Sócrates, em algum momento de sua vida, tenha se interessado por estudos físicos ou metafísicos, ele diz apenas que, quando Platão tornou-se discípulo de Sócrates, este se dedicava exclusivamente aos estudos morais. Deman escreve (p. 76):

Selon cette interprétation, où l'opinion extrême de Zeller n'est pas retenue, nous dirions donc que les textes d'Aristote nous reportent au Socrate définitif et original, un Socrate moraliste, non sans doute le praticien de modeste envergure qu'a décrit Xénophon, mais un penseur de qui toute la force d'esprit était mise au service des matières morales. C'est à ce titre que Socrate a marqué Platon et joué son rôle décisif dans l'histoire de la philosophie.

A propósito da afirmação de Aristóteles de que a busca socrática por definições universais de conceitos morais se realizava por meio do uso de silogismos, Deman (p. 77-80) explica que, com isso, Aristóteles queria dizer:

... apparemment que Socrate voulait rattacher ses conclusions à des principes, enchaîner fortement ses pensées déduites comme des conséquences à partir d'une première position. Or, du syllogisme, le point de départ est fourni par la définition du sujet dont on raisonne. Peut-être l'explication porte-t-elle une saveur proprement aristotélicienne. Le Socrate des dialogues socratiques, épris de définitions [...], semble voir en elles le terme de son investigation, non le point de départ de syllogismes.

No entanto, escreve Deman, Zeller apresentou exemplos de demonstrações socráticas cujo princípio é, sim, uma perfeita definição.

A respeito do uso de argumentos indutivos e definições gerais por parte de Sócrates, Deman (p. 78) atribui a Ross ter produzido a melhor explicação para o que Aristóteles queria dizer:

Ross écrit très bien: "Aristote ne peut vouloir dire que Socrate fut le premier à se servir des arguments inductifs ou à donner des définitions générales, mais qu'il fut le premier à reconnaître leur importance et qu'il recourut systématiquement à ceux-là en vue de se donner celles-ci. Les arguments inductifs dont il parle ne sont pas des inductions scientifiques mais des arguments tirés de l'analogie, tels que nous voyons souvent Socrate les employer dans les *Mémorables* et dans les dialogues "socratiques" de Platon".

Deman considera que Aristóteles pretende atribuir a Sócrates uma preocupação propriamente científica em suas investigações de conceitos morais: “Socrate s’est consacré à la recherche morale, mais il a apporté à cette recherche une préoccupation strictement scientifique”. E escreve (p. 79):

En pleine conformité avec les dialogues “socratiques”, il (Aristóteles) nos invite bien plutôt à mettre le soin de la vertu et l’inspiration proprement morale au principe de l’activité intellectuelle de Socrate; et la conviction du rapport intime de la vertu avec le savoir détermina chez Socrate cette rigueur de recherche et cette prétention à la science qui firent de lui le philosophe dont Aristote signale ici l’influence.

Deman (p. 79) destaca ainda o que é, para ele, uma excelente explicação de Zeller a respeito da relação ciência-virtude para Sócrates:

L’originalité de Socrate consiste justement en ce que pour lui ce dilemme n’existait pas (saber se, para Sócrates, a ciência era um meio cujo fim era a conduta moral, ou se esta era uma consequência da ciência). Pour lui, la science était en elle-même un besoin moral et une force morale; mais, par cela même, la vertu, comme nous le verrons, n’était pour lui ni une simple conséquence de la science ni un but qu’il fallait poursuivre à l’aide de science, elle était immédiatement en elle-même une science.

Não posso deixar de destacar as palavras finais de Deman (p. 80) sobre este importantíssimo tema da filosofia socrática, o estudo das virtudes morais:

Et s’il est vrai qu’on peut autoriser de ce témoignage l’affirmation que Socrate est le père de la philosophie du concept, on n’oubliera jamais que Socrate appliqua sa méthode aux seules choses morales et qu’en cultivant la science il entendait promouvoir la vertu.

Outro autor a quem podemos recorrer para avaliar a importância dos testemunhos de Aristóteles para o estudo da filosofia de Sócrates é A. E. Taylor. Para A. E. Taylor (1951, p. 148-162), Aristóteles “to speak of the distinctive moral teaching of Socrates” e atribui a ele três princípios paradoxais:²⁹

(a) a virtude ou excelência moral é idêntica ao conhecimento e, por essa razão, todas as virtudes comumente discriminadas são uma única coisa;

²⁹ Cf. *Op. cit.*, p. 149: “Aristotle pretty clearly took these statements directly from his reading of one particular great dialogue of Plato, the *Protagoras*, where they are all to be found, but they fairly describe the substance of what Socrates has to say about morality in the dialogues of Plato’s early period ...”.

(b) o vício ou má conduta moral é, em todos os casos, ignorância, erro intelectual;

(c) agir mal é sempre um ato involuntário e não existe o que Aristóteles chama *acrasia* ou “fraqueza moral”, ou seja, “conhecer o bem e, ainda assim, fazer o mal”.

Taylor explica esses aparentes “paradoxos” da moral socrática. Começando pelo último (c), Taylor afirma que não podemos supor que Sócrates negue a *acrasia*, “conhecer o bem e, ainda assim, fazer o mal”, este é “um dos mais familiares fatos da experiência”, escreve Taylor. O que Sócrates diz é que aquela frase popular – “conhecer o bem e, ainda assim, fazer o mal” - representa uma análise inadequada desse fato. Apoiando-se no diálogo *Górgias*, que afirma que há um desejo arraigado em todos os seres humanos - o desejo pelo bem ou felicidade -, Taylor explica a “fraqueza moral”, ou *acrasia*, como uma má avaliação que o agente faz a si mesmo acerca do que é, de fato, o bem que deve buscar. Essa má avaliação leva o homem, escreve Taylor, a preferir a aparência à realidade. Assim, a “fraqueza moral” é, na verdade, fraqueza intelectual, ou, simplesmente, falta de conhecimento. É a incapacidade do indivíduo de distinguir claramente o bem e o mal ou a aparência e a realidade.

Na esteira dessa explicação, sobre o segundo princípio (b), Taylor (p. 151) escreve:

Thus, if a man really knew as assured and certain truth, of which he can no more doubt than he can doubt of his own existence, that the so-called ‘goods’ of body and ‘estate’ are as nothing in comparison with the good of the soul, and knew what the good of the soul is, nothing would ever tempt him to do evil. Evil-doing always rests upon a false estimate of goods. A man does the evil deed because he falsely expects to gain good by it, to get wealth, or power, or enjoyment, and does not reckon with the fact that the guilt of soul contracted immeasurably outweighs these supposed gains.

Sobre o primeiro ponto (a), Taylor (p. 152) diz que, para Sócrates, “True virtue is an affair of intense conviction, personal *knowledge* of the true moral ‘values’”. Daí a grande preocupação de Sócrates em que o próprio interlocutor diga, ele mesmo, de si mesmo, o que é a virtude, como veremos, por exemplo, no caso do jovem Cármenes no diálogo homônimo. Para Sócrates, um único princípio deve reger e orientar a vida do indivíduo – o conhecimento – que o levará a escolher o que é moralmente bom e querer

fazer sempre o bem. Em nenhuma circunstância o indivíduo que conhece estará desprovido do conhecimento para agir de maneira excelente. Escreve Taylor (p. 152-153):

A man who has grasped this principle with the assured insight of knowledge cannot, then, apply it in some situations and not in others. Real knowledge of what is good for the soul will display itself in a right attitude to all the situations of life, and thus in the ‘philosopher’s’ life the apparent dividing lines between one type of moral excellence and another will vanish. The whole of his conduct will be the exhibition of one excellence, steady, and assured certainty of the true ‘scale of good’.

Por fim, explica Taylor, o conhecimento a que Sócrates se refere não é, evidentemente, todo e qualquer conhecimento, mas é “definitely knowledge of what is nowadays called ‘moral value’, knowing what is my *good*”. (p. 154).

Também Dorion (Platon, 1997, p. 9-79), em seu estudo introdutório sobre o *Laques* e o *Eutífron*, descreve os três testemunhos de Aristóteles que aproximam esses dois diálogos:

1 – As investigações de Sócrates realizavam-se exclusivamente sobre questões éticas e políticas. Essa exclusividade, segundo Dorion, fica bem demonstrada no *Laques*, cujas discussões giram em torno da melhor educação a dar aos jovens e a respeito da natureza da virtude da coragem, e no *Eutífron* que busca definir a virtude da piedade.

2 – O objetivo de Sócrates é formular definições universais para as principais noções éticas. Uma definição de coragem, por exemplo, seria universal se cobrisse a totalidade de casos que se reconhecessem ser instâncias particulares da coragem. É o que ilustram tanto o *Laques* como o *Eutífron*.

3 – Para atingir seu objetivo, Sócrates faz uso abundante do argumento indutivo. O raciocínio indutivo permite estabelecer, a partir de proposições particulares, uma proposição cujo ponto de partida são as proposições particulares, mas é mais geral que elas. Novamente, o *Laques* e o *Eutífron* são exemplos desse tipo de uso, afirma Dorion.

Penner (1999, p. 123) menciona cinco pontos sobre Sócrates encontrados nos testemunhos de Aristóteles:

Aristotle tells us that (i) Socrates asked only, and did not reply; for he confessed that he knew nothing. He also tells us that (ii) Socrates concerned himself with ethical matters only, being not at all concerned with nature as a whole; that (iii) he was the first to argue “inductively”; that (iv) he was the first to search (systematically) for the universal, and for definitions – that is, to ask What-is-it? questions: questions of the sort, What is justice?, What is courage?, What is piety?, and so forth; but that, on the other hand, (v) he did not “separate” these universals, as Plato did: for Plato supposed that, since perceptibles are constantly changing, there could be no knowledge of the perceptibles, but only of some *other* things, the Ideas (or Forms)”.

Desta forma, baseados no importantíssimo e irrecusável testemunho de Aristóteles, penso que podemos, com tranquilidade, dizer que houve um Sócrates real como houve um Platão real. As ideias do Sócrates real influenciaram profundamente Platão e muitos outros de seus discípulos, e estes pensamentos e ideias podem ser conhecidos e reconhecidos nas obras de Platão, Xenofonte e Aristófanes.³⁰ As ideias socráticas presentes nesses autores são confirmadas pelo testemunho de Aristóteles.

Se é verdade, portanto, como muitos defendem, inclusive Aristóteles, que, para Sócrates, o conhecimento moral (o conhecimento da(s) virtude(s)), por si só, e unicamente ele, permite ao homem agir moralmente, ou seja, agir de acordo com esse conhecimento, então, nosso estudo sobre o verdadeiro sentido de cada virtude particular, reveste-se de especial e fundamental necessidade.³¹ Pois é somente com a posse do

³⁰ Sobre as ideias socráticas expostas nas obras de Xenofonte e Aristófanes, cf. Dorion (2006).

³¹ Não atribuo a Sócrates um conhecimento ou saber certo e infalível a respeito do que quer que seja, inclusive a respeito de questões morais. Assim procedo por coerência com sua propalada afirmação de ignorância. Tenho sérias restrições a se aceitar a tese de que Sócrates é um dissimulado que simula a própria ignorância por motivos pedagógicos, como pensam, por exemplo, Dorion (2011), p. 37-46 e Hadot (2008), p. 50-56. Aliás, diga-se, a respeito da posição de Dorion, que, em 1997, ele escreveu na sua “Introdução” ao *Eutifron* (p. 230-231), e a propósito da terceira definição da piedade, o seguinte: “L’interprétation positive de la troisième définition que nous venons d’exposer n’implique pas que Socrate *sait* (au sens fort du terme) en quoi consiste la piété, car un tel savoir serait incompatible avec la fameuse déclaration ou profession d’ignorance, dont on trouve une occurrence dans l’*Euthyphron* même (cf. 6b). Mais si ne pas savoir ce qu’est la piété ou la vertu est une chose, n’avoir aucune conception de ce en quoi elle consiste en est une autre. Rien n’empêche, en effet, que Socrate, tout en ne sachant pas ce qu’est la piété, se fasse néanmoins d’elle une certaine idée ou conception. Et c’est précisément cette conception de la piété, inférieure au savoir proprement dit, qu’expose la discussion entourant la troisième définition”. Para dizer o mínimo, a concepção de que Sócrates finge seja lá o que for, contrariaria o pensamento platônico expresso na *Carta Sétima* 324e: “... o meu velho amigo Sócrates, que eu não vacilo em proclamar o varão mais justo do seu tempo ...” (Platão 2007). Não discutirei esta questão neste trabalho. Acerca dela os trabalhos de Gregory Vlastos (1991) são esclarecedores: “Socratic irony”, p. 21-44 e “Does Socrates cheat?”, p. 132-156.

conhecimento da(s) virtude(s) que se estará em condições reais para o agir moral, ou seja, o agir bem para ser feliz.³² Como escreve Dorion (2006, p. 62):

... não é para satisfazer um interesse puramente teórico e especulativo que Sócrates busca incansavelmente definir as diferentes virtudes, pois isso convém à própria conduta de nossa vida. [...]. Se a virtude é um conhecimento, não temos nenhuma certeza de levar uma vida boa enquanto permanecermos na ignorância da natureza da virtude. O conhecimento da virtude é um guia infalível, no sentido de fornecer um modelo que permite identificar as ações e os comportamentos que lhe são conformes ou contrários. Aquele que está de posse deste modelo tem pois a segurança de que fará sempre as boas escolhas e que optará sem risco de errar pelos bens reais. Portanto é urgente definir as diferentes virtudes, visto que a definição é justamente o enunciado do conhecimento em que consiste cada virtude particular.

Um problema ainda precisa ser transposto para possibilitar o projeto de se encontrar, nos diálogos socráticos selecionados, a boa compreensão acerca da natureza de cada uma das virtudes particulares. Defende-se há bastante tempo a tese da aporia nesses diálogos, ou seja, a ideia de que eles não fornecem uma definição acabada acerca da virtude que examinam. Isto significa que, ao final da discussão travada neles, fica-se sem saber o sentido da virtude discutida, o que impediria a ação virtuosa. Sem se conhecer devidamente a virtude, de acordo com Sócrates, é impossível agir virtuosamente.

É claro que nem todos os estudiosos da filosofia socrática e dos diálogos de Platão concordam com esta tese. Para muitos estudiosos, ao lado dos quais me coloco, os diálogos ditos aporéticos comportam uma importante dose de positividade, ou seja, por trás da aparente negatividade, é possível descobrir positividade acerca da virtude discutida. É possível, portanto, a partir do diálogo travado, vir a conhecer com grande precisão a(s) virtude(s). O papel do leitor de Platão é justamente encontrar o que, nesses diálogos, pode ser pensado como positivo a respeito das virtudes. Nos diálogos socráticos não há só refutação, destruição, terra arrasada. Em outras palavras, o chamado método elêntico de Sócrates não visa somente a mostrar ao interlocutor o seu

³² Robinson (2010), p. 79: “[Aristóteles] acreditava, como Sócrates, que o *conhecimento* é mais forte do que qualquer outra coisa na mente do homem. “Quando o *conhecimento* está presente, pensava Sócrates, é terrível que algo outro possa dominá-lo e arrastá-lo de um lado para o outro como um escravo”. (Grifo meu).

erro, ele tem um lado positivo: resumidamente, o de fazer ver bem o que pode ser a virtude e, a partir disso, cuidar corretamente da alma.

Devo dizer que estou imbuído do espírito expresso pelo chamado “princípio de Bonitz”³³, estabelecido pelo estudioso alemão H. Bonitz e, segundo Dorion (1997, n. 89, p. 63), afirma que é possível encontrar definições a partir de “elementos deixados irrefutados”, e também (p. 224-225) que:

Quoi qu’il en soit, il demeure, comme on l’a souvent remarqué à la suite de Bonitz, que cette définition (tratando da terceira definição do *Eutífron*) n’est pas réfutée, ni rejetée, mais tout simplement laissée incomplète et inachevée, ce qui laisse ouverte la possibilité, pour le lecteur, de la compléter et de la parachever. Rappelons qu’en vertu d’un principe exégétique que l’on appelle parfois le “principe de Bonitz”, toute définition qui n’est pas clairement rejetée ou réfutée est susceptible de renfermer un contenu positif.

Assim, considerando que, ao meu ver, Sócrates nunca simplesmente “refuta” as definições de seus locutores, é sempre possível, com a devida atenção, encontrar o que há de positivo nas definições. Aliás, digamos que em nenhum dos testemunhos de Aristóteles sobre Sócrates há qualquer referência ao ἔλεγχος como método refutativo utilizado por Sócrates contra seus oponentes. Lembremos que esta palavra significa, além de refutação, prova, exame, argumento, investigação. São os oponentes de Sócrates, sobretudo os mais “perigosos” como Trasímaco, que Sócrates chama de leão, que o acusam de querer sempre e exclusivamente refutar, sem outro objetivo senão este, as afirmações dos outros. Sócrates comumente nega querer simplesmente isto, alegando que o que quer verdadeiramente é saber o sentido correto do que é investigado.³⁴

Como defendo, portanto, a principal razão a nos autorizar a considerar certos diálogos de Platão como diálogos socráticos e a pensar Sócrates como pessoa real com ideias próprias, e não meramente como personagem fictício de Platão e de outros autores, é o que dele nos diz Aristóteles. Evidentemente, com isso não quero dizer que todas as opiniões de Aristóteles acerca de Sócrates sejam indiscutíveis, ou estejam em tudo corretas, ou que concordam sempre com tudo o que Platão e outros dizem, ou

³³ Bonitz, H. (1886), “Zur Erklärung des Dialogs *Laches*”, in *Platonische Studien*, Berlin (3. éd.), p. 210-226; réimpression: Hildesheim, G. Olms, 1968. Citado por Dorion (Platon 1997), p. 83.

³⁴ Discuti esta questão em minha Dissertação de Mestrado, “O exame socrático (ἐξέτασις) da temperança (σωφροσύνη) no *Carmides* de Platão”, Neto (2014), p. 16-18.

disseram, sobre Sócrates,³⁵ o que digo é que temos pelo menos um motivo bastante relevante para atentar ao que Aristóteles diz: ele viveu o tempo de Sócrates, entre os amigos de Sócrates, na cidade de Sócrates, conheceu pessoas que conheceram Sócrates etc. Por essas razões, os testemunhos de Aristóteles são imprescindíveis para compreender Sócrates.

Irwin (1995, p. 8), por exemplo, escreve que Aristóteles atribui a Sócrates posições específicas, aparentemente referindo-se a uma pessoa histórica e não ao personagem dos diálogos platônicos. Muitas vezes, continua Irwin, Aristóteles atribui a Platão opiniões diferentes das de Sócrates. Irwin escreve ainda que “Aristotle seems to be quite self-conscious about his distinction between the historical and the Platonic Socrates”. Segundo este autor (p. 9), com base nos testemunhos de Aristóteles, é possível estabelecer um grupo de diálogos claramente socráticos, são eles: *Laques*, *Cármides*, *Eutífron*, *Lísis*, *Hípias Menor*, *Eutidemo* e *Íon*. Quanto à *Apologia* e o *Crítion*, diz Irwin, eles não são aporéticos mas são doutrinariamente similares aos diálogos socráticos. O *Protágoras* e o *Górgias*, ainda que filosoficamente mais elaborados são também doutrinariamente semelhantes àqueles.

Como vimos, Aristóteles afirma que Sócrates buscava por definições e utilizava o método indutivo e a abstração. Pretendo mostrar que, se não é possível concordar de maneira plena com Aristóteles é, no entanto, possível mostrar que, pelo menos nos diálogos iniciais de Platão - que Aristóteles conheceu - Sócrates pratica, nessas

³⁵ Para Irwin, a divergência é indício de que Aristóteles sabe mais sobre Sócrates do que o que nos é dito nos diálogos de Platão ou de outros autores, e de que Aristóteles parece distinguir entre diálogos socráticos (os que apresentam propriamente as ideias de Sócrates) e diálogos cujas ideias não são socráticas, mas platônicas. Cf. Irwin (1995), p. 8: “In epistemology Aristotle says that Socrates asked questions but did not answer them; ‘for he confessed that did not know’ (*Top.* 183b7-8). Aristotle never attributes a similar disavowal of knowledge to Plato. The suggestion that Socrates asks questions but does not answer them fits some of the Platonic dialogues, but it clearly does not fit them all”. Cf. também p. 9: “For present purposes they are important because Aristotle clearly takes them (passagens do *Protágoras*, *Laques*, *Eutidemo* etc.) to be about the historical Socrates; most of them would clearly be false if they were applied to the character Socrates in the *Republic* or *Phaedrus* or *Philebus*. In all these contexts, then, Aristotle believes he is entitled to distinguish Socrates from Plato, even though his distinction would be baseless if he treated all the remarks by the character Socrates as evidence for the views of the historical Socrates. It follows that he does not treat all the remarks of the character Socrates as evidence for the views of the historical Socrates; in some cases he takes the character to present the historical Socrates and in some cases he takes him to present Plato’s (but not Socrates’) views”. E na p. 11: “... Aristotle refers to stories about Socrates that he could not have known from Plato’s dialogues”.

conversações, algo similar à indução e à abstração - que posteriormente Aristóteles conceituará - ao buscar o verdadeiro sentido das virtudes éticas.

Segundo Aristóteles, Sócrates buscava o universal nos conceitos éticos. Novamente, se não podemos confiar cegamente no que Aristóteles diz, ainda assim, é possível mostrar, nos primeiros diálogos de Platão, que Sócrates, dialogando com seus interlocutores, buscava descobrir a universalidade nas definições das virtudes. Somente assim é possível dizer o τί ἐστίν de uma virtude, segundo Sócrates.

Se podemos aceitar como verdadeira a tese do chamado intelectualismo socrático - a ideia de que, para Sócrates, o conhecimento das virtudes é o garante do agir ético -, então, explica-se, por este expediente, o insistente exame socrático das virtudes nos primeiros diálogos de Platão: para Sócrates, este exame é sumamente necessário, pois, é desse conhecimento que vem a possibilidade do agir moral.

Considerando, portanto, meu propósito de analisar e examinar cada uma das virtudes cardeais examinadas por Sócrates nos chamados diálogos socráticos de Platão - a piedade, a temperança, a coragem, a sabedoria e a justiça -, acompanharei seu exame nos diálogos mencionados, buscando mostrar que, apesar de, ao final do exame, experimentarmos a sensação de que nada é dito de positivo acerca da virtude examinada, a ideia ou conceito dessa virtude é depurada e melhorada ao longo da discussão, de modo que, no fim das contas, ficamos com uma ideia melhor do que é a virtude em questão.

Ao examinar, juntamente com Sócrates, cada uma das virtudes particulares, tentarei mostrar também a relação que elas mantêm entre si de tal forma que constituem um todo chamado propriamente virtude, excelência humana ou ἡ ἀρετή. Tentarei mostrar que Sócrates considera cada uma dessas virtudes particulares uma parte de um todo que é, de fato, a virtude ou a excelência humana, e que pode, assim compreendida, ser chamada ἡ ἀρετή. Mostrarei ainda que esta ideia ou conceito de virtude - um todo composto de partes - é uma construção lenta e gradual que ocorre ao longo de vários diálogos de Platão.

Começaremos com a *Apologia de Sócrates*, onde conheceremos a virtude da sabedoria. Em seguida, iremos ao *Eutífron* examinar a virtude da piedade. Depois ao

Laques, onde examinaremos a coragem. Logo após, o *Cármides*, onde Sócrates investiga a temperança. Seguiremos ao primeiro livro da *República* para examinar a virtude da justiça. E, por fim, volveremos ao *Protágoras* onde Sócrates examina cada uma das virtudes e o todo que elas constituem: a virtude (ἡ ἀρετή).

Resumindo, tentarei, em primeiro lugar, expor e analisar detalhadamente, as características de cada uma das principais partes da virtude, na esperança de, dessa forma, reconstruir a ideia que Sócrates tem de cada uma; depois, exporei e analisarei a unidade que formam, unidade denominada excelência humana (ἡ ἀρετή).³⁶

Como veremos, a intenção de Sócrates, e todo seu esforço, consistiu em fazer os homens viverem – acima de tudo viverem – uma vida virtuosa, uma vida preocupada com que suas ações estivessem voltadas sempre para o bem.³⁷

Capítulo 1

A sabedoria (σοφία) na *Apologia de Sócrates*

A primeira observação a fazer ao analisarmos a *Apologia* a fim de descobrirmos o que é o saber ou a sabedoria para Sócrates - a natureza ou o τί ἐστίν dessa virtude - e, ao mesmo tempo, qual é a sabedoria de Sócrates, é chamar a atenção para a primeira coisa que Sócrates diz de si mesmo no tribunal ateniense: ele afirma que falará toda a verdade (πάσαν τὴν ἀλήθειαν, 17b), pois este é o seu dever. (17a – 18a).³⁸ À diferença de seus acusadores, diz ele, que só falaram muitas mentiras (τῶν πολλῶν ὧν ἐψεύσαντο, 17a), Sócrates se apresenta como aquele que falará

³⁶ Cf. Pappas (1996), p. 65: “A excelência ou virtude de uma coisa é aquilo que a faz executar bem a sua função. (*Rep.* 353b-d)”.

³⁷ Como diz *Timeu*: “Esforcemo-nos, pois, com o maior empenho, por meio da educação, dos costumes e do estudo, para fugir dos vícios e conquistar a virtude”. *Timeu* 87b (Platão 2001).

³⁸ Veja-se a ‘Introdução à *Apologia de Sócrates*’ de Carlos Alberto Nunes in Platão (2015): “... aquela multidão que só apreciava orações arrebitadas e zombava daquele velho de estilo simples que só sabia dizer a verdade”. (p. 80); “Sócrates, pelo contrário, desde as primeiras palavras insiste em que só falará a verdade, nada mais do que a verdade”. (p. 81); “... só se defende como paladino da verdade e do Bem, de interesse universal.” (p. 82). Veja-se ainda Brisson (Platon 1997), n. 6, p. 130: “Socrate utilisera les mêmes termes en 20d et en 33c. Cette répétition marque son insistance sur ce point”.

apenas verdades. Se ele é “hábil em falar” (δεινός λέγειν) é porque é alguém que “diz a verdade” (λέγειν τόν πάλητην). Em 20d-e, Sócrates diz ter obtido o nome de sábio por possuir uma certa sabedoria. Sócrates se confessa sábio.

Eis, portanto, o primeiro traço que devemos reter a respeito da virtude chamada sabedoria – e também da sabedoria de Sócrates - é que, por possuir sabedoria, o sábio possui a capacidade de dizer a verdade. É porque possui sabedoria que Sócrates é capaz de dizer a verdade. Sabedoria é falar a verdade. Sócrates é sábio porque diz a verdade. Verdade e sabedoria se equivalem. O sábio - aquele que possui sabedoria - diz o verdadeiro. Sabedoria (σοφία) é, em primeiro lugar, verdade (ἀλήθεια).³⁹

Mas qual é exatamente a sabedoria de Sócrates? Sua sabedoria diz a verdade a respeito de quê?

Em sua defesa das acusações de seus primeiros acusadores, Sócrates declara que sua sabedoria não é aquela sabedoria que a comédia de Aristófanes difundiu cerca de 25 anos atrás:⁴⁰ “... um tal Sócrates, homem sábio que especulava as coisas do céu e investigava as de debaixo da terra e que conhecia o meio de deixar bons os argumentos ruins”. (18b).⁴¹ Sócrates afirma ainda que não sabe se existem sábios capazes de enunciar verdades a respeito das coisas do céu, ou do que existe debaixo da terra, ou de transformar o discurso fraco em forte. Ele diz: “Não me expresse desse modo com a intenção de apoucar essa espécie de conhecimento (τὴν τοιαύτην ἐπιστήμην), caso haja algum sábio que o possua [...] mas a verdade, atenienses, é que nada tenho a ver com isso”. (19c).

Disso deduzimos, uma vez mais, que é a posse de um certo tipo de conhecimento (ἐπιστήμη) que faz de alguém um sábio. Se alguém, diz Sócrates, possui conhecimentos de astronomia ou de geometria ou de retórica, este alguém é um sábio

³⁹ O livro de Marcel Detienne, *Mestres da verdade na Grécia arcaica* (2013), que analisa a ἀλήθεια como verdade mítico-religiosa, é esclarecedor, não só a respeito da noção de verdade, mas também a respeito da relação entre verdade e sabedoria, e desta com os deuses; ao mesmo tempo, este estudo revela a relação entre o pensamento mítico e o pensamento filosófico.

⁴⁰ A comédia de Aristófanes *As nuvens*, que tem como uma de suas principais personagens Sócrates, o sábio, foi representada pela primeira vez em 423 a.C. Cf. Brisson (Platon 1997), p. 26.

⁴¹ Para as citações da *Apologia de Sócrates* utilizarei a tradução de Carlos Alberto Nunes (Platão 2015), a menos que haja outra indicação.

nesta matéria específica. Esta pessoa, porque possuidora de um certo conhecimento – astronomia, geometria, retórica etc. -, estará capacitada a dizer verdades a respeito disso que conhece, e é, portanto, a este respeito, sábia. É necessário, portanto, para ser reconhecido como sábio, possuir algum tipo de conhecimento.⁴² No entanto, Sócrates nega possuir o tipo de conhecimento que Aristófanes lhe atribuiu. Assim, não é este o tipo de conhecimento que faz de Sócrates um sábio.⁴³

Vejamos alguns outros exemplos de conhecimentos capazes de tornar alguém um sábio. Sócrates menciona pessoas capazes de ensinar (παιδεύειν, 19e) os homens: Górgias, Pródico e Hípias. Atribui ainda a algumas pessoas a capacidade de ensinar animais como cavalos, potros e bezerras. Sócrates relata uma conversa que teve com Cálías cuja pretensão era que seus filhos estudassem com o sábio Eveno de Paros que visitava Atenas em determinada ocasião:

“Cálías”, eu disse, “se seus dois filhos fossem potros ou bezerras, nós teríamos como arranjar e pagar um instrutor para eles (ἂν αὐτοῖν ἐπιστάτην), o qual iria torná-los belos e bons (αὐτῶ καλῶ τε κάγαθῶ ποιήσειν) nas respectivas virtudes; esse seria ou um cavaleiro ou um lavrador; mas uma vez que são humanos, que instrutor (ἐπιστάτην) você tem em mente arranjar para eles? Quem nesse tipo de virtude - humana e política - é instruído? (τίς τῆς τοιαύτης ἀρετῆς, τῆς ἀνθρωπίνης τε καὶ πολιτικῆ, ἐπιστήμων ἐστίν;) [...] “Eveno, Sócrates”, ele disse, “de Paros; [ensina] por cinco minas”. E eu felicitei esse Eveno, se possui verdadeiramente essa arte (τὴν τέχνην) e assim comedidamente a ensina! (διδάσκει). (20a-c).⁴⁴

Note-se que a instrução de que os dois filhos de Cálías necessitam, instrução que diz respeito a uma virtude “humana e política”, é aqui denominada por Sócrates ciência (ἐπιστήμη) e arte (τέχνη).⁴⁵ É também chamada de virtude (ἀρετή) pois possui a

⁴² No *Eutífron* (2c) Sócrates diz de Méleto: “Deve ser algum sábio (σοφός τις), que, tendo *reconhecido* em minha ignorância a causa de se corromperem os jovens seus coetâneos, acusou-me perante a cidade, como perante mãe comum”. (Platão 2015). (Grifo meu).

⁴³ Aliás, Aristófanes, em sua peça, atribui a Sócrates diversos tipos de conhecimento: retórica, métrica, rítmica, gramática, astronomia, meteorologia, geologia, geografia, geometria, física etc. Veja-se Brisson (Platon 1997), p. 26-30.

⁴⁴ Platão (2012).

⁴⁵ Sócrates não faz a distinção técnica, que se tornará clássica, entre ἐπιστήμη e τέχνη, que consiste em dizer, de forma bastante genérica, que ἐπιστήμη representa o conhecimento ou ciência propriamente dito e τέχνη uma certa habilidade baseada na experiência para executar ou produzir algo. Sócrates refere-se à arte (τέχνη) como equivalente de ciência (ἐπιστήμη) ou sabedoria (σοφία). Cf. Brisson (Platon 1997, n.

capacidade de tornar os jovens “belos e bons” (καλῶ τε καὶ ἀγαθῶ). Paralelamente, o cavaleiro e o lavrador também possuem conhecimento (ἐπιστήμη) capaz de transmitir virtude (ἀρετή) a cavalos e potros – naturalmente, por torná-los belos e bons. Tanto Eveno, como o cavaleiro e o lavrador, são sábios, pois possuem conhecimento e arte (se de fato o possuem, diz Sócrates): Eveno, o conhecimento da virtude humana e política; o cavaleiro e o lavrador, o conhecimento da virtude própria aos cavalos e aos potros. Donos dessas ciências, são sábios e capazes de ensiná-las (διδάσκειν).

Temos até aqui que sabedoria (σοφία) é um certo conhecimento (ἐπιστήμη) ou arte (τέχνη) capaz de transmitir ou ensinar uma certa virtude (ἀρετή).⁴⁶ A virtude (ἀρετή) é assim chamada porque torna belos e bons (καλῶ καὶ ἀγαθῶ) aqueles que são ensinados e aprendem, seja um cavalo ou um ser humano. Homens capazes de ensinar virtude a homens, ensinam uma virtude que é uma ciência essencialmente humana e política capaz de tornar os homens belos e bons. Os homens capazes de ensinar virtudes são chamados sábios. A sabedoria pode ser transmitida a outros por meio da educação ou ensino.⁴⁷

Mais uma vez: qual é a sabedoria de Sócrates? O que ele ensina? Vejamos:

Pois eu, varões atenienses, não obtive esse nome (de sábio) por nenhuma outra razão a não ser por causa de uma certa sabedoria (διὰ σοφίαν τινά). Que tipo de sabedoria é essa? A sabedoria que é humana, talvez (ἐστὶν ἴσως ἀνθρωπίνη σοφία). Na realidade, nessa corro o risco de ser sábio, mas aqueles que eu mencionei há pouco seriam talvez sábios numa sabedoria maior que a humana - ou não sei o que dizer... Nela, porém, eu mesmo não sou instruído, e quem diz que sim não só mente como fala para me caluniar. (20d-e).⁴⁸

55, p. 136: “Autre postulat: il y a équivalence entre art (*tékhné*) et savoir (*épistémê* ou *sophía*)”. Cf. também n. 2, p. 28: “Le terme *tékhné* (art) designe une pratique qui se distingue de celle du non-spécialiste par une stabilité qui dépend de la codification de ses règles établies au terme d’un raisonnement causal, et dont la production peut faire l’objet d’une évaluation rationnelle”.

⁴⁶ Cf. Brisson (Platon 1997), n. 40, p. 132: “Dans l’*Apologie*, les termes *sophía* et *épistémê* sont interchangeables”.

⁴⁷ *Eutfron* (3c-d): “Se não estou enganado, de regra os atenienses não se preocupam particularmente com as habilidades de quem quer que seja, contanto que essa pessoa não procure transmitir (διδασκαλικόν) aos outros sua sabedoria (σοφίας)”. (Platão 2015). Veja-se ainda Brisson (Platon 1997), n. 53, p. 135: “Pour enseigner, il faut posséder un savoir; car enseigner consiste à transmettre ce savoir”.

⁴⁸ Platão (2012).

Agora, aquela ciência (ἐπιστήμη) é explicitamente chamada de σοφία (sabedoria). Essa ciência é uma sabedoria humana (ἀθροπίνη σοφία) que Sócrates admite talvez possuir, mas não é aquela sabedoria sobre-humana que Pródico, Górgias, Hípias, Eveno e outros afirmam possuir.⁴⁹ Os que dizem que Sócrates possui esta sabedoria sobre-humana, o fazem com o propósito único de caluniá-lo. Assim, segundo deprendemos do que Sócrates diz, há uma sabedoria humana (ἀνθρωπίνη σοφία) que se revela ser um conhecimento (ἐπιστήμη) ou arte (τέχνη) que ensina a virtude (ἀρετή) humana que torna belos e bons (καλὸν καὶ ἀγαθόν) aqueles que a aprendem.⁵⁰ Esta talvez seja a sabedoria de Sócrates como ele mesmo admite.

Como testemunha de sua sabedoria humana Sócrates apresenta o deus de Delfos: “Para atestar minha sabedoria (σοφία) – se é que possuo alguma e de que natureza ela seja – vou trazer-vos o testemunho do deus de Delfos”. (20e). Sócrates diz que foi seu amigo de infância Querefonte que, em consulta ao oráculo, iniciou a fama de Sócrates, o sábio: “[Querefonte] perguntou, de fato, se havia alguém mais sábio do que eu (εἴ τις ἐμοῦ εἶη σοφώτερος). Ora, a Pítia respondeu que ninguém era mais sábio (μηδένα σοφώτερον εἶναι)”. (21a). Não podendo duvidar da veracidade do deus, mas também não se considerando sábio, Sócrates começa uma longa investigação para descobrir o significado do oráculo, visto por ele como um enigma.

Na verdade, se pensarmos bem, a investigação de Sócrates será irrealizável ou, no mínimo, interminável: para saber se nenhum homem é mais sábio que ele, Sócrates teria de dialogar com todos os homens, e, presumindo que a Pítia se referia, não apenas aos homens que existiam ao tempo de Sócrates, mas também a todos os homens que existiram e que existirão, Sócrates teria de falar com todos eles, coisa obviamente impossível. Assim, sua investigação para descobrir a verdade ou não do dito divino

⁴⁹ Cf. Brisson (Platon 1997), p. 35: “Suivant les témoignages mêmes de Platon et de Xénophon, Socrates est souvent tenu par ses adversaires pour un sophiste, un expert dans le domaine de la polémique e donc de la rhétorique éristique. Ce n’est qu’en insistant sur sa volonté de dire la vérité et de se référer à la justice en toute occasion que Platon arrive à dissocier l’image de Socrate de celle d’un sophiste, de celle d’un rhéteur ...”.

⁵⁰ Comentando a fala de Sócrates em 18a (“Pois enquanto a virtude (ἀρετή) do jurado é essa (julgar com justiça), a do orador é falar a verdade”), Malta (Platão 2012), n. 41, p. 66 faz o seguinte comentário: “Virtude” (areté), além do sentido moral mais restrito (“capacidade de realização do bem”), comporta também a ideia mais ampla, primeira, de “competência”.

seria irrealizável. Pode estar aí a chave para compreender a famosa declaração de ignorância que Sócrates defendeu a vida toda.

A investigação que Sócrates começa a partir de então nos revela alguns outros aspectos relevantes para a compreensão da virtude da sabedoria. Acreditando poder refutar o deus, Sócrates dialoga com políticos, poetas e artesãos – os que se julgam sábios e são considerados sábios –, na tentativa de descobrir e revelar os conhecimentos deles e, portanto, a sabedoria que eles possuem. Caso conseguisse, ele estaria autorizado a dizer ao deus que havia homens mais sábios que Sócrates, e que ele se enganara ao afirmar que Sócrates era o homem mais sábio. No entanto, estes homens, ao mesmo tempo em que demonstravam não possuir os conhecimentos que diziam possuir, para cúmulo de sua ignorância, acreditavam ser e se afirmavam sábios.

Da investigação de Sócrates, descobrimos que há, na verdade, várias formas de sabedoria – algo, aliás, que já havíamos pressentido tanto no diálogo de Sócrates e Cálias sobre os sofistas, como em sua defesa na qual afirmava não possuir os conhecimentos físicos, astronômicos e oratórios que a comédia de Aristófanes lhe atribuía. A intenção de Sócrates era descobrir por que o deus dissera que ninguém era mais sábio que ele, quando era evidente que tanto os políticos como os poetas e os técnicos eram homens possuidores de conhecimentos que ele, Sócrates, nem de longe, pensava possuir. Descobre, no entanto, que estes homens, apesar de confiantes em seus saberes, e apesar de serem tidos por sábios, não possuíam os conhecimentos que afirmavam e acreditavam possuir. Lembremos que não possuir conhecimentos significa também não possuir sabedoria. À diferença desses homens, Sócrates era mais sábio, pois não acreditava saber o que não sabia. Eles, apesar de não saberem, acreditavam saber. Portanto, sua ignorância é superlativa: embora não saibam, acreditam saber. A sabedoria de Sócrates é superior à deles, sua verdadeira sabedoria consiste em não acreditar saber o que não sabe. (21d). É isto justamente que o torna sábio aos olhos do deus.

Deste modo, o périplo socrático nos revela haver vários tipos de sabedoria. Descobrimos que há arte ou conhecimentos políticos, arte ou conhecimentos poéticos e arte ou conhecimentos técnicos. Sócrates acreditava que os homens especializados nesses saberes eram mais sábios que ele justamente por possuírem um conhecimento

que ele não possuía. Era isto que os tornava mais sábios que ele: o fato de possuírem esses conhecimentos específicos. A descoberta de Sócrates, porém, foi a de que eles, ou não possuíam esses conhecimentos, ou seus conhecimentos a estes respeito eram precários e, portanto, embora estivessem na mesma situação, Sócrates era mais sábio, pois não acreditava, como eles, saber o que não sabia. Não há, portanto, como já havíamos notado no caso dos cavaleiros e dos lavradores, dos sofistas e dos físicos, uma única forma de sabedoria, mas várias “sabedorias” ou conhecimentos e artes, e vários tipos de sábios. Cada qual com sua sabedoria num campo específico de saber.

A sabedoria de Sócrates consiste em admitir que não sabe. Segundo deprendemos do que Sócrates diz, reconhecer sua ignorância é uma espécie de saber, na verdade, é a sabedoria de Sócrates. Ora, como um não-saber pode ser sabedoria? O que significa o não-saber de Sócrates? Nossa tarefa, então, é descobrir se há algo mais na sabedoria de Sócrates que não seja somente reconhecer que sabe o que não sabe, ou seja, descobrir se Sócrates sabe alguma coisa para poder ser chamado pelo nome de sábio.

No seu diálogo com os técnicos, Sócrates nos conta que “esses bons trabalhadores, [tinham] o mesmo defeito que os poetas: por efetuar belamente sua arte, cada um se achava também o mais sábio nas demais coisas (nas mais importantes!) (τὰ μέγιστα), e esta desmedida deles ocultava aquela sabedoria...” (22d).⁵¹ Aqui, Sócrates claramente fala de um outro tipo de sabedoria – uma sabedoria que diz respeito às “coisas mais importantes” – sem nos revelar maiores detalhes a seu respeito. Segundo Brisson (Platon, 1997, n. 74, p. 137-138), a expressão τὰ μέγιστα é utilizada por Platão em outros de seus diálogos para referir-se às questões relativas à ética e à política, ou seja, às questões propriamente humanas.⁵² Estas questões são parte da ἀνθρωπίνη σοφία a respeito da qual fala Sócrates em 23a-b:⁵³

⁵¹ Platão (2012).

⁵² “Car il y a deux sortes de savoir (*sophía*). L’un implique des lois qui s’appliquent dans un domaine défini et qui doivent atteindre des buts spécifiques déterminant leur efficacité. L’autre est un savoir qui prescrit quels buts doivent être subordonnés aux autres. C’est le savoir des “choses les plus importantes” (22d), qui porte sur le bien, le savoir que l’*Euthydème* (291b-292d) qualifie d’ “art royal”. Cf. também n. 88, p. 139: “L’expression *tá mégista* fait référence aux questions touchant l’excellence qui convient à l’homme et au citoyen, *Protagoras* 319c-d, 322d-e sq., 324c. Voici un inventaire des occurrences où *tá mégista* prend ce sens: *Gorgias* 451d, 487b, 527e, *République* VI 497a, 504e, X 599c-d; *Lois* III 688c, X

Mas o que eu penso, senhores, é que em verdade só o deus é sábio (ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι), e que com esse oráculo queria ele significar que a sabedoria humana (ἡ ἀνθρωπίνη σοφία) vale muito pouco e nada, parecendo que não se referia particularmente a Sócrates e que se serviu do meu nome apenas como exemplo, como se dissesse: homens, o mais sábio dentre vós é como Sócrates, que reconhece não valer, realmente, nada no terreno da sabedoria.

A sabedoria de Sócrates – que deveria ser também a sabedoria de todos os homens – consiste, em primeiro lugar, em reconhecer que a verdadeira sabedoria, o verdadeiro conhecimento, a verdadeira virtude, pertencem ao deus; e em segundo lugar, que a sabedoria humana, o conhecimento humano, a virtude humana, pouco ou nada valem.⁵⁴ Aliás, diz Sócrates, este é o verdadeiro significado do oráculo: revelar aos homens que a sabedoria humana consiste em reconhecer, como o sábio Sócrates, que em termos de sabedoria ela pouco ou nada vale: “Entre vocês homens o mais sábio é qualquer um que, como Sócrates, tenha reconhecido que, na verdade, em sabedoria não vale nada”. (23b).⁵⁵ Assim, além de reconhecer que não sabe, o sábio Sócrates, sabe que, diante da verdadeira sabedoria divina, a sabedoria humana quase não vale nada. A verdadeira sabedoria humana consiste, acima de tudo, em reconhecer este fato inelutável. No *Fedro*, Sócrates diz, a respeito do nome a dar aos homens ditos sábios: “O nome de sábio (σοφόν), Fedro, me parece excessivo; só vai bem com referência a

890b, *Sophiste* 218d, *Politique* 285e. Souvent le terme renvoie à des questions concernant le bien et ressortissant à l'éthique et à la politique”.

⁵³ Sócrates já a havia mencionado anteriormente (20d). Sobre ela escreve Brisson (Platon 1997), n. 61, p. 136: “L’expression *anthrôpinê sophía* me semble faire référence à un domaine limite à l’homme et aux affaires humaines, comme viendraient le confirmer les *Mémorables* (I, 1, 12) dans lesquelles Xénophon oppose ce savoir à celui qui porte sur la nature”.

⁵⁴ É antiga a crença entre os gregos, de que a Verdade (ἀλήθεια) e, portanto, também a Sabedoria, pertencem aos deuses. É por sua relação com os deuses que o poeta, o vidente e o rei, desde a época arcaica, têm acesso à Verdade: “O poeta, o vidente e o rei compartilham de um mesmo tipo de discurso. Graças ao poder religioso da Memória, *Mnemosýne*, o poeta e o adivinho têm acesso direto ao além, enxergam o invisível, enunciam “o que foi, o que é, e o que será”. Dotado desse saber inspirado, o poeta celebra com sua palavra cantada os feitos e as ações humanas [...]. De modo homólogo, o discurso do rei, baseado em procedimentos ordálicos, possui uma virtude oracular; realiza a justiça; instaura a ordem do direito sem prova nem inquérito. No cerne desse discurso, proferido pelas mesmas três personagens, aloja-se *Alétheia* [...]”, in Detienne (2013), p. VIII. Leia-se Diógenes Laércio (1987), I, 12: “Entretanto, Pitágoras foi o primeiro a usar o termo e a chamar-se de filósofo; com efeito, Heracleides do Pontos em sua obra *A Mulher Exânime* atribui-lhe em conversa com Lêon, tirano da cidade de Fliús, a frase segundo a qual homem algum é sábio, mas somente Deus. Imediatamente esse estudo passou a chamar-se sabedoria, e seu professor recebeu o nome de sábio, para significar que atingira a perfeição no tocante à alma, enquanto o estudioso dessa matéria recebia o nome de filósofo”.

⁵⁵ Platão (2012).

Deus; o de amigo da sabedoria (φιλόσοφον), ou outra designação equivalente, sobre ser mais modesto, conviria melhor”. (278d).⁵⁶ Assim pois, propriamente falando, Sócrates não é um sábio, mas um filósofo, um amigo da sabedoria.⁵⁷ Claro, não é necessário pensar que a sabedoria humana, que é a sabedoria do filósofo Sócrates, não vale absolutamente nada; o que acontece é que ela vale, em comparação com a sabedoria do deus, nada ou quase nada. Portanto, a sabedoria humana tem um valor relativo, e é preciso, ao homem verdadeiramente “sábio”, reconhecer isso.⁵⁸

Isto então é o que o deus quer de Sócrates:⁵⁹ que ele insista em examinar e questionar todos os homens que se dizem sábios, sem o serem realmente, para que, por meio desse exame, reconheçam que a sabedoria humana nada vale, tornando-se após isso, verdadeiramente sábios ou filósofos. É essa a sabedoria que Sócrates deve transmitir ou ensinar aos homens. A sabedoria começa com esse reconhecimento. O reconhecimento abre as portas para a verdadeira sabedoria. Por isso, Sócrates diz:

Continuo até hoje a andar por toda parte, obediente à intimação divina, a examinar e questionar o estrangeiro ou concidadão que se me afigura sábio. E quando não me parece que o seja, sempre que ponho em relevo sua ignorância é para bem servir a divindade. (23b).

⁵⁶ Platão (2011). Veja-se ainda André Malta (Platão 2012), n. 68, p. 76: “No diálogo *Fedro*, Sócrates diz que a denominação de “sábio” (*sophós*) se aplica exclusivamente aos deuses, e que o homem pode ser apenas “filósofo” (*philosophos*), isto é, “amigo da sabedoria”. Também Brisson (Platon 1997), n. 91, p. 139-140: “Un homme peut être qualifié de *philosophos*, c’est-à-dire d’ “aspirant au savoir” et non de *sophós* “savant”, nom réservé aux dieux. Deux attitudes caractérisent le *philosophos*: 1. il réalise qu’il est dépourvu de savoir, et 2. il recherche ce qu’il sait lui manquer et aspire ainsi à la vérité. Cela recoupe l’idée exprimée dans le *Banquet* (204a) et dans le *Phèdre* (278d), suivant laquelle seul le dieu peut être déclaré “savant (*sophós*)”, l’homme se contentant “d’aspirer à être savant (*philosophos*)”.

⁵⁷ Tratando de expor o modo como Sócrates concebe as especulações sobre a natureza empreendida pelos filósofos jônicos, Cornford (2005), p. 29, escreve: “Uma característica essencial de Sócrates é seu claro senso do que podemos e do que não podemos conhecer, bem como do perigo de aspirar a um conhecimento cujas bases nunca foram examinadas”.

⁵⁸ Cf. Brisson (Platon 1997), n.92, p. 140: “La divinité déclare non pas que le savoir humain n’a pas de valeur en sens absolu, mais que le savoir humain n’a pas de valeur par comparaison avec le véritable savoir, celui qu’elle possède, elle”. Cf. também Pierre Hadot (2008, p. 52): A ironia socrática, escreve Hadot, é “uma espécie de humor que recusa levar totalmente a sério tanto os outros como a si mesmo, porque, precisamente, tudo que é humano, e mesmo tudo o que é filosófico, é coisa bem pouco assegurada, de que não se pode ter muito orgulho”.

⁵⁹ Isso é o que Sócrates entende como a missão ou o serviço (λατρεία, ὑπηρετήσις) que o deus lhe determinou e que ele deseja cumprir aconteça o que acontecer, mesmo ainda que ele tenha de enfrentar a morte (28d-30c).

No diálogo que Sócrates trava com Meleto a respeito da acusação de corromper os jovens, temos mais indicações a respeito da natureza da sabedoria (σοφία). Sócrates opõe διαφθείρω (corromper; prejudicar) a βελτιώω (melhorar; aperfeiçoar):

Então [Meleto], declara a estes senhores quem os deixa melhores (βελτίους). É evidente que sabes isso, uma vez que tanto te importa essa questão. E já que descobriste quem os corrompe (διαφθείροντα), segundo afirmas, e me trouxeste diante deles para acusar-me: vamos, fala e indica aos presentes quem os deixa melhores (βελτίους). Quem é? [...] Estes aqui, Sócrates, os juízes. Que me dizes, Méleto? Estes senhores são capazes de instruir (παιδεύειν) os moços e de deixá-los melhores (βελτίους)? (24d-e).

Depreendemos disso que a corrupção (διαφθείρω) ou o melhoramento (βελτιώω) - neste caso dos jovens com os quais Sócrates dialogava – decorre de παιδέυειν (instrução): “Estes senhores são capazes de instruir os moços e de deixá-los melhores?” (24e), ou de διδάσκοντα (ensino): “... por que motivo andas a espalhar que eu corrompo os jovens? Segundo a queixa que apresentaste, deve ser por ensiná-los a não acreditar nos deuses em que a cidade acredita, porém em demônios de nova modalidade” (26b). Dessa forma, Sócrates seria capaz de corromper os jovens com o seu ensino. Uma vez mais, como já havíamos observado no caso da instrução ou educação que o sábio Eveno (20b-c) supostamente ministra aos jovens, a sabedoria pode ser transmitida por meio da educação e tem o poder de melhorar os indivíduos que a ela se submetem. A diferença agora, é que, se aceitarmos a acusação de Meleto, a educação, ou a sabedoria, é capaz também de corromper ou prejudicar. Mas Sócrates imediatamente trata de mostrar a Meleto que este não é o caso da atividade que ele desenvolveu junto aos jovens atenienses:

Como assim, Méleto? És tão mais sábio na tua idade do que eu na minha, para compreenderes que os indivíduos maus (οἱ κακοὶ) sempre causam algum dano aos que deles se aproximam, enquanto os bons (οἱ ἀγαθοὶ) só fazem o bem; ao passo que tão longe vai minha ignorância (ἀμαθίας), a ponto de não perceber que, se eu deixar pior qualquer indivíduo de minha convivência, corro o perigo de receber algum dano de sua parte? E é de caso pensado, como afirmas, que ocasiono tamanho malefício? Não, Méleto; jamais poderás convencer-me de semelhante coisa, como estou certo de que a ninguém convencerás. De duas, uma: ou eu não corrompo os moços, ou, se os corrompo, faço-o involuntariamente. Por isso, em qualquer hipótese estás mentindo. Se os corrompo sem o querer, não manda a lei trazer para aqui quem pratica atos involuntários, porém chamá-lo à parte

para instruí-lo e adverti-lo. É claro que, uma vez doutrinado, deixaria de fazer o que só involuntariamente praticara. (25d-26a).

Vemos que, para Sócrates, a educação, ou o conhecimento, ou ainda a sabedoria ministrada ou transmitida pelo homem bom, só pode fazer o bem, isto é, essa educação sempre melhora, nunca corrompe ou prejudica. O argumento é simples e claro: o homem bom só faz o bem. Somente a ignorância (*ἀμαθίας*) é capaz de corromper ou causar o mal. O verdadeiro sábio, portanto, aquele que tem o conhecimento da verdade, jamais prejudica quem quer que seja. É por isso que Sócrates diz que Meleto mente, e não poderá, jamais, convencer alguém. O conhecimento, a verdade, a sabedoria, só podem transmitir virtude, como já vimos; e a virtude torna os indivíduos *καλῶ καὶ ἀγαθῶ* (belos e bons).⁶⁰

Assim, como vimos, a missão que o deus deu a Sócrates é a de examinar os homens que se consideram sábios sem o serem e demonstrar-lhes sua ignorância, além de revelar-lhes que a verdadeira sabedoria pertence aos deuses e a sabedoria humana tem pouco valor em comparação com aquela. É o próprio Sócrates quem fala: “... com o deus a me posicionar, conforme pensei e supus – que devo viver filosofando (*φιλοσοφοῦντά*) e inspecionando (*ἐξετάζοντα*) a mim mesmo e aos outros ...” (28e).⁶¹

A defesa de Sócrates em 29d-30c nos mostra o que ele entende por filosofar e examinar. Ao mesmo tempo, compreendemos também o tipo de sabedoria que ele pretende que os homens adquiram. Sua filosofia consiste em exortar os homens a não se ocuparem além do necessário e indevidamente com a honra (*τιμῆς*), a fama (*δόξης*) e o dinheiro (*χρημάτων*) e se esquecerem do mais importante: a prudência (*φρονιῆσεως*), a verdade (*ἀληθείας*) e a alma (*ψυχῆς*). E como sabemos que a sabedoria expressa num conhecimento produz a virtude, é a ela que Sócrates se refere quando diz que o mais importante é melhorar ou aperfeiçoar a alma, ou seja, torná-la virtuosa.

Outra coisa não faço senão perambular pela cidade para vos persuadir a todos, moços e velhos, a não vos preocupardes com o corpo nem

⁶⁰ Cf. Brisson (Platon 1997), n. 121, p. 143: “L’argumentation est simple dans sa structure. 1. Quiconque corrompt l’un de ses proches court le risque qu’on lui fasse du mal. 2. Personne ne recherche le mal de son plein gré. Par conséquent, 3. ou bien Socrate n’est pas un corrupteur ou, s’il l’est, ce n’est pas à dessein. Mais sa formulation est loin d’être aussi évidente”.

⁶¹ Platão (2012).

com as riquezas, mas a pordes o maior empenho no aperfeiçoamento da alma (τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται). Insistindo em que a virtude (ἀρετὴ) não é dada pelo dinheiro, mas o inverso: da virtude (ἀρετῆς) é que provém a riqueza e os bens humanos em universal, assim públicos como particulares. (30a-b).

Assim, portanto, a filosofia e a sabedoria de Sócrates resumem-se a mostrar aos seus concidadãos, e a todos os homens, que a verdadeira sabedoria humana consiste em ocupar-se, acima de tudo, com o melhoramento da alma. Para melhorar a alma é necessário adquirir a virtude que só a sabedoria pode prover ao homem. A sabedoria deve fornecer o conhecimento capaz de engendrar a virtude. E é a virtude, decorrência daquele conhecimento ou sabedoria, que aperfeiçoa a alma.

Por fim, devemos esclarecer a relação da sabedoria/conhecimento/virtude com a alma (ψυχή). Sócrates opõe os bens do corpo aos bens da alma. Os bens relativos ao corpo – honra, fama e dinheiro -, não devem ser buscados com o mesmo afincamento que os bens relativos à alma – prudência e verdade. Assim, a sabedoria está associada à alma, sendo esta mais importante que o corpo no sentido em que, possuidora de virtude, ela auxiliará o homem a buscar adequadamente os bens do corpo.⁶² Isto significa que o ensino de Sócrates - sua sabedoria - está dirigido exclusivamente à alma. É a alma que deve adquirir os conhecimentos capazes de torná-la virtuosa. O homem é sua alma, e o homem é virtuoso por sua alma virtuosa; pelo conhecimento que sua alma possui. O lugar da virtude é na alma. Esta a verdadeira novidade trazida por Sócrates a respeito da sabedoria: ela consiste em ocupar-se da alma em vez de dos bens materiais e do corpo.⁶³

Falta-nos mencionar um último dado, encontrado na *Apologia*, sobre a virtude. Sócrates o menciona quando deve explicar por que, no momento em que está prestes a perder a vida, não usa dos meios utilizados pela maioria daqueles que, um dia, se

⁶² Cf. Brisson (Platon 1997), n. 166, p. 147: “Cette énumération fait intervenir les biens que recherche ce qui, dans les dialogues postérieurs, sera considéré comme chacune des trois parties de l’âme: le partie désirante recherche les richesses, la partie agressive la réputation et les honneurs et la partie rationnelle le savoir (cf. *Phédon* 68c, entre autres). La plupart des gens recherchent les deux premiers types de biens, alors que le philosophe veut obtenir le troisième. On retrouve donc là l’opposition entre l’extériorité représentée par les biens, qui intéressent le corps, et l’intériorité représentée par le savoir qui intéresse l’âme”.

⁶³ Brisson (Platon 1997), p. 56 escreve: “Mais quel est ce bien? C’est celui qui découle du fait que les hommes ont été convaincus, à la suite de l’enquête menée par Socrate, de se préoccuper davantage de leur âme que de leur corps et des biens matériels qui s’y rattachent”.

encontraram na mesma situação: as súplicas, as lágrimas, os lamentos de seus amigos, de sua família e de seus filhos, todos buscando comover os juízes e obter votos favoráveis à absolvição:

Seria vergonhoso procederem desse modo os que entre vós são tidos como superiores pela sabedoria (σοφία), pela coragem (ἀνδρεία) ou por qualquer outra virtude (ἀρετή), tal como já vi passar-se muitas vezes com pessoas consideradas de valor ... (35a).

Assim como a sabedoria, que são muitas “sabedorias” já que são muitos os tipos de conhecimento, o mesmo ocorre com a virtude: elas são muitas “virtudes”. Nesta passagem, Sócrates menciona como virtudes a sabedoria e a coragem, sem deixar de dizer que há outras. Por exemplo, o cuidado de Sócrates com a justiça, nos leva a pensar na justiça como mais uma das virtudes que ele bem poderia ter mencionado aqui.⁶⁴

Não vos zangueis por vos dizer a verdade; mas é fato que não escapará de morrer quem quer que se vos oponha sem temor ou a qualquer outra assembleia popular, para impedir que na cidade se pratiquem injustiças ou iniquidades. Se quiser viver algum tempo, o paladino da justiça (τοῦ δικαίου) terá de conservar-se como particular, sem imiscuir-se na vida da cidade. Em confirmação do que vos digo, vou apresentar-vos um argumento decisivo, não de simples palavras, mas de fatos, como é mais do vosso gosto. Ouvi o que se passou comigo, para vos convencerdes de que o medo de morrer não me leva a fazer a ninguém nenhuma concessão em detrimento da justiça (τὸ δίκαιον), e que, assim procedendo, eu me expunha a morte certa. Vou falar-vos, porventura, de coisas importunas e processuais; porém será tudo verdadeiro. Em toda a minha vida, atenienses, nunca ocupei nenhum cargo na cidade, a não ser uma única vez de conselheiro. Ora, aconteceu que nessa ocasião nossa tribo, de Antióquide, exercia o pritanato, quando resolvestes julgar englobadamente os dez generais que na batalha naval não recolheram os mortos, decisão ilegal à conta inteira, conforme mais para diante vós mesmos reconhecestes. Dos prítanes fui eu o único a opor-me a que praticásseis algo contra a lei, tendo votado contra aquela determinação. E muito embora os oradores estivessem dispostos a denunciar-me e prender-me, como ordenáveis aos berros, achei preferível correr todos os riscos ao lado da lei e da justiça (τοῦ δικαίου), a ficar de vosso lado numa deliberação injusta, de medo de ser preso ou de vir a perecer. (31e-32c).

Acreditais, então, que eu chegaria a viver tantos anos, se me tivesse ocupado com os negócios públicos e, como homem de bem, tomasse a defesa da justiça (τοῖς δικαίοις), como é de mister, para antepô-la a tudo o mais? Nem por sombras, atenienses; homem nenhum o

⁶⁴ Cf. Brisson (Platon 1997), n. 203, p. 150.

conseguiria. Durante toda a vida fui sempre o mesmo, tanto nas funções públicas que cheguei a exercer, como nas minhas relações particulares; jamais concedi nada a ninguém contrariamente à justiça (τὸ δίκαιον), nem mesmo aos que os meus caluniadores denominam meus discípulos. (32e-33a).

Vale lembrar ainda o que escreveu Platão a respeito de Sócrates na *Carta Sétima* (Platão, 2007): “Como exemplo de suas arbitrariedades (dos Trinta Tiranos), bastará notar o que fizeram com o meu velho amigo Sócrates, que eu não vacilo em proclamar o varão mais justo do seu tempo ...”. (342e).

Aliás, como diz Brisson (Platon, 1997, n. 215, p. 151-152), a expressão em 33a τὰ ἑμαυτοῦ πράττοντος (“j’accomplis la tâche qui est la mienne”), corresponde à definição da justiça na *República* IV 433b τὰ αὐτοῦ πράττειν (“accomplir la tâche qui est la sienne”).⁶⁵

Observamos a mesma preocupação devotada por Sócrates relativamente à virtude da piedade, afora, evidentemente, sua irremediável dedicação ao serviço ao deus, de que já tratamos:

Mas, pondo de parte, senhores, a questão da honra, não me parece decoroso implorar ao juiz e alcançar absolvição por meio de súplicas, em vez de procurar instruí-lo e convencê-lo. O juiz não é nomeado para fazer favores com a justiça, mas para julgar segundo as leis. Assim, importa que nem nós vos habituemos ao perjuro, nem que vos acomodeis com ele; fora de nossa parte ofensa para os deuses. Não espereis, por conseguinte, atenienses, que eu faça o que não considero honesto (καλὰ) nem justo (δίκαια) nem piedoso (ὄσια), máxime, em nome de Zeus, por ter sido acusado de impiedade (ἀσεβείας) por Méleto, aqui presente. Pois é evidente que se, à custa de implorar, eu conseguisse comover-vos e vos levasse a decidir contra vosso próprio juramento, com isso, por um lado, vos ensinaria a não crer na existência dos deuses, mas, por outro, com minha própria defesa me acusara de não acreditar que eles existem. (35c-e).

Assim pois, concluímos já desde a *Apologia*, que há muitas “sabedorias” ou “virtudes”, todas assim chamadas por se constituírem em conhecimentos cuja aquisição torna a alma virtuosa. Daí compreendemos a insistência de Sócrates em examinar cada

⁶⁵ Cf. a relação que Detienne (2013), p. 35-36 destaca entre *Alétheia* (Verdade) e *Dike* (Justiça) no pensamento religioso grego. Também Irwin (1995), p. 31: “No Socratic dialogue discusses wisdom and justice in the same way (como fazem *Laques* com a coragem, *Cármides* com a temperança e *Eutífron* com a piedade), but the *Laches* and *Charmides* say something about wisdom, and the *Apology*, *Crito*, and *Euthyphro* express some views about justice”.

uma das virtudes – a começar pela sabedoria - com os seus concidadãos a fim de conhecer bem cada uma delas. A vida virtuosa, a única que vale a pena viver, depende desse conhecimento:

... se afirmar que talvez o maior bem do homem consista em passar os dias a conversar a respeito da virtude e de outros temas sobre os quais já me ouvistes discorrer, examinando outras pessoas e a mim mesmo, e que a vida sem esse exame não vale a pena ser vivida, é o que menos ainda ireis acreditar. No entanto, senhores, é exatamente como digo ... (38a).

Recorramos à apreciação de Pierre Hadot (2008, p. 39-45) da noção de σοφία, pois essa apreciação, penso, concorda com minha explanação dela aqui.

- A sabedoria como passível de ensino e aprendizagem e como dom dos deuses

Em primeiro lugar, diz Hadot, os intérpretes modernos “sempre hesitam entre a noção de saber e a de sabedoria”. Mas, reforça ele, “o verdadeiro saber é um saber-fazer, e o verdadeiro saber-fazer é um saber-fazer bem”. *Sophía* e *sophós* foram aplicados nos mais diversos contextos “a propósito de condutas e inclinações que, aparentemente, não têm nada a ver com as dos ‘filósofos’”. Homero já falava do “carpinteiro que, graças aos preceitos de Palas Atena, se mostra sagaz em toda sua *sophía*, isto é, em todo seu saber-fazer”. Do mesmo modo, a respeito de Hermes, após ter inventado a lira, Homero “acrescenta que o próprio deus modela o instrumento de uma *sophía* além da arte da lira, a saber, a siringe. Trata-se aqui, portanto, de um saber-fazer musical”. A partir desses dois exemplos é possível dizer que *sophía* “designa atividades e práticas que são submetidas à medida e à regra e supõem um ensino e uma aprendizagem mas, por outro lado, exigem também o concurso de um deus, uma graça divina, que revela ao artesão ou ao artista os segredos de fabricação e ajuda-os no exercício de sua arte”.

Também Sólon emprega a palavra *sophiê* “para designar a atividade poética”. Hesíodo, escreve Hadot, “se não utiliza literalmente a palavra *sophía*, ele exprime com muita força o conteúdo da sabedoria poética. Testemunha bastante interessante, pois põe em paralelo a *sophía* do poeta e a do rei. São as Musas que inspiram o rei sensato”. As Musas é que “fazem o poeta e aquele que escuta ascender a uma visão cósmica”. É

porque elas cantam a Zeus, que os poetas são capazes de ver “o que é, o que será e o que foi”.

Mas *sophía* também designa, em Teógnis, “a habilidade com a qual se sabe conduzir com outrem, habilidade que pode chegar até a astúcia e dissimulação”. É o que mostra uma sentença educativa dirigida a Cirnos e escrita por Teógnis:

Cirnos, apresenta a cada um dos teus amigos um aspecto diferente de ti mesmo. Matiza-te conforme os sentimentos de cada um. Um dia te liguês a um e depois procura a propósito mudar de personagem. Porquanto a habilidade (*sophiê*) é melhor mesmo do que uma grande excelência (*aretê*).

- A sabedoria como ἐπιστήμη/τέχνη

Segundo Hadot, “a riqueza e variedade dos componentes da noção de *sophía*” podem ser vistas quando aplicadas aos Sete Sábios. Tales de Mileto possui um saber científico capaz de prever um eclipse, um saber técnico suficiente para desviar o curso de um rio e um saber político empregado para salvar os gregos das invasões bárbaras. Pítacos de Milete possuía uma sabedoria política. Sólon de Atenas é célebre por suas atividades políticas e poéticas. Quílon de Esparta, Periandro de Corinto e Bias de Priene ficaram famosos por suas habilidades políticas, oratórias e judiciárias. A Cleóbulo de Lindos é atribuído um certo número de poemas. Segundo Platão, “atribuem-se aos Sete Sábios algumas máximas pronunciadas por cada um deles no momento em que, reunidos em Delfos, quiseram oferecer a Apolo, em seu templo, as primícias de sua sabedoria”.

Por fim, escreve Hadot que, “a partir do século VI, outro componente será acrescido à noção de *sophía*, com o desenvolvimento das ciências “exatas”, a medicina, a aritmética, a geometria, a astronomia. Já não há somente “especialistas” (*sophoi*) no domínio das artes ou da política, mas também no domínio científico”.

“Quanto aos sofistas”, escreve Hadot, “eles serão atraídos por conta de sua intenção de ensinar aos jovens a *sophía*: “Meu ofício” – dizia o epitáfio de Trasímaco – “é a *sophía*”. Para os sofistas, a palavra *sophía* significa, em primeiro lugar, um saber-fazer na vida política, mas implica também todos os componentes que entrevimos,

notadamente a cultura científica, ao menos na medida em que ela faz parte da cultura geral”.

A partir da avaliação de Hadot dos vários sentidos da σοφία, verificamos que grande parte da caracterização da *sophía* que encontramos na *Apologia* fazia parte da visão que dela tinha a cultura grega. O que Sócrates faz, na *Apologia*, além de sustentar e reafirmar tal noção, é ampliá-la. A novidade trazida por Sócrates no modo de conceber a *sophía*, como já foi dito, é mostrar que há um tipo especial dela que consiste no cuidado com o aperfeiçoamento da alma.

Digamos, a bem da verdade e para finalizar nosso exame da *Apologia de Sócrates* em busca de elementos que nos auxiliem a conhecer a virtude da sabedoria que, nesta sua obra, o objetivo primeiro de Platão não é investigar os sentidos ou a natureza da sabedoria (σοφία), mas principalmente e acima de tudo, fazer a defesa de seu mestre das três acusações injustas que ele sofreu: de não crer nos deuses, de ensinar a tornar o discurso fraco, forte, e de corromper os jovens. Por isso, precisamos buscar em outros diálogos mais elementos que nos possibilitem compreender devidamente não só a sabedoria, mas também as demais virtudes.

Capítulo 2

A piedade (δσιότης) no *Eutífron*

O diálogo *Eutífron* (Εὐθύφρων) possui os seguintes subtítulos: ἡ περὶ δσίου, πειραστικός. Segundo Diógenes Laércio (1988, III, 57-58), eles foram dados, na antiguidade, pelo gramático alexandrino Trasiló e desde então considera-se que o tema deste diálogo é a piedade ou a santidade (δσιότης), algo que descobrimos facilmente por meio da leitura.

Começamos nosso exame dessa virtude no *Eutífron* com uma assertiva importante de Carlos Alberto Nunes (Platão, 2015, p. 111)⁶⁶ a propósito da aporia neste diálogo: “Não é, pois, inteiramente negativa a conclusão de *Eutífron*. Conquanto a

⁶⁶ Para as traduções do *Eutífron* utilizarei esta edição exceto quando houver outra indicação.

piedade não chegasse a ser definida, ficou muito bem enquadrada no conceito mais amplo da justiça, o que já constitui lucro apreciável”. O que este comentário diz é que é possível, por meio da investigação do diálogo, compreender o que é a piedade e que há uma relação entre piedade e justiça. Vejamos se isto se confirma.

A relação entre a piedade e a justiça começa a ser exposta logo no início do diálogo. Como já se disse inúmeras vezes sobre o escritor Platão, nada, em seus diálogos, é puramente casual. O fato de Platão fazer desenrolar o diálogo *Eutífron* diante de um tribunal – Sócrates e Eutífron encontram-se diante do pórtico do arconte rei⁶⁷ - faz menção sutil ou escancarada, como se queira, a uma das definições de piedade discutidas no diálogo: piedade e justiça, na concepção socrática, como ficará claro, são virtudes, tão íntima e indissolúvelmente ligadas, que quase é impossível distingui-las, como veremos, aqui no *Eutífron* e depois no *Protágoras*.⁶⁸ Esta ligação não nos parecerá estranha quando consideramos a relação que os gregos antigos viam – e mais que isso, sentiam - entre religião e cidadania. Como diz bem Bloom (1991, p. 315) comentando o pensamento de Céfalo sobre a relação entre justiça e piedade exposto na *República* I:

For Cephalus the just is identical to the law of the city, and the law is protected by the gods. The problem of justice is simply expressed in his view: if there are no gods, there is no reason to be just or to worry; if there are, we must simply obey their laws, for that is what they wish.

A posição de Céfalo é, provavelmente, a opinião da maioria das pessoas daquele tempo. Sabemos por Aristóteles⁶⁹ que a Constituição ateniense estabeleceu um tribunal

⁶⁷ Cf. Dorion (Platon 1997), p. 191: “Le Portique de l’Archonte-roi n’était ni plus ni moins qu’une cour de justice et il était situé juste au sud de l’Acropole. [...] D’après certaines études récentes, qui se sont attachés à dégager la signification symbolique du Portique de l’Archonte-roi dans l’*Euthyphron*, il n’est pas du tout indifférent que Platon ait situé le dialogue dans ce lieu. Ainsi, on devrait attacher la plus grande importance au fait que Platon a choisi, comme cadre du principal développement de son oeuvre qui soit consacré à la piété, le Portique du plus important responsable des questions religieuses à Athènes”.

⁶⁸ No *Protágoras* (Platão 2002) Sócrates diz: “De minha parte, pelo menos eu lhe diria que a justiça é santa e a santidade é justa; e no que te diz respeito, também, se mo permitisses, lhe daria idêntica resposta, que a justiça é a mesma coisa que a santidade, ou algo muito semelhante, e que com toda a probabilidade a justiça se parece com a santidade e a santidade com a justiça”. (331b).

⁶⁹ Aristóteles (1995), *A Constituição de Atenas* LVII: “Tais são os encargos do arconte. [...] 2. Cabem-lhe as ações por impiedade e os casos em que alguém contende com outro por um sacerdócio. Ele adjudica também todas as contestações entre os clãs e entre os sacerdotes atinentes a [questões] religiosas. Cabem-lhe ainda todos os processos de homicídio, sendo ele quem proclama as interdições previstas em lei”.

cuja atribuição era cuidar das questões relativas ao desrespeito à religião em razão da importância que esta tinha para eles. As ofensas aos deuses da cidade eram consideradas crime capital e, portanto, passíveis de processo judicial como foi o caso de muitos atenienses famosos, entre eles o próprio Sócrates. Ofender aos deuses era um caso de injustiça, respeitá-los, um caso de justiça.

No *Eutífron*, Sócrates dirige-se ao tribunal para tomar ciência das acusações de impiedade que lhe foram feitas por Meleto. Lá, ele encontra o adivinho Eutífron que também se dirigira ao tribunal religioso para dar queixa do crime de homicídio supostamente praticado por seu pai, vendo nesta ação judicial uma ação piedosa. Por outro lado, Eutífron considerava o processo judicial contra Sócrates um ataque aos “fundamentos sagrados da cidade” (ἐστίας ἄρχεσθαι κακουργεῖν τὴν πόλιν). (3a). Justiça e piedade estão sempre juntas. A atitude do adivinho (processar o pai por homicídio) era, aos seus olhos, uma questão de justiça ao mesmo tempo que de purificação religiosa ou de piedade. Ele via sua ação como piedosa e justa ao mesmo tempo e se defende: “Ficarás do mesmo modo contaminado, desde que convivas conscientemente com o assassino, sem que te purifiques, e a ele, com o denunciares à justiça” (4c). A opinião de seus concidadãos diferia da sua, como mostram a fala de Eutífron (4d-e) e Dorion (Platon, 1997, n. 44, p. 297), mas preservava a ideia de que as duas noções estão indissolivelmente ligadas:

La piété n'est donc pas conçue comme un sentiment personnel, un certain état d'esprit à l'égard des dieux; c'est au contraire le comportement extérieur de l'homme, enraciné dans une famille et une communauté, qui respecte scrupuleusement ses obligations à l'endroit des dieux. En poursuivant son père devant la justice des hommes, Euthyphron commet, aux yeux de l'opinion, un acte impie, c'est-à-dire un acte contraire à ce que prescrivent les dieux. On voit à quel point la notion de pieux, chez les Grecs, est étroitement liée à la notion de justice. La nature des rapports entre la piété et la justice sera précisée à l'occasion de la troisième définition.

Assim, confirma-se o que sabemos sobre o autor Platão: o ambiente em que ele faz desenvolver um diálogo é tão importante como o próprio diálogo. No caso dos diálogos socráticos, os mais dramáticos dentre os diálogos de Platão, essa importância diz respeito ao entendimento da virtude que neles se discute. Voltaremos à questão da relação entre piedade e justiça no *Eutífron* mais adiante. Por ora, vejamos como se desenvolve o diálogo entre Sócrates e Eutífron.

No início do diálogo entre os dois, Sócrates explica a Eutífron que seu processo, de Sócrates, não é chamado δίκην mas γραφήν (2a). O processo chamado δίκην é um processo de ordem privada enquanto a γραφήν, por afetar o Estado como um todo, é um processo público. Para deixar clara a seriedade do processo contra Sócrates. Meleto move este tipo de processo porque considera que Sócrates ensina uma sabedoria nova relativa aos deuses. Nova e contrário à sabedoria tradicional sobre os deuses. Por duas vezes em sua fala Sócrates menciona o ensino de uma sabedoria: (διδασκαλικὸν τῆς αὐτοῦ σοφίας, 3c); (διδάσκειν... τὴν... σοφίαν, 3d). Fica claro, portanto, que o processo contra Sócrates, deveu-se ao ensino, ou ao suposto ensino, de uma sabedoria relativa aos deuses. Sócrates esclarece:

Sócrates - [...] Pretende que eu crio deuses, sendo justamente por criar deuses novos e não acreditar nos antigos que ele apresentou queixa contra mim, segundo declarou.

Eutífron – [...] Por isso apresentou essa queixa contra ti, por suposta inovação em assuntos divinos. (3b).

Sócrates estranha que Eutífron vá processar o próprio pai. Eutífron responde que, aos olhos da maioria, a impiedade consiste exatamente em acusar o próprio pai de homicídio, o que evidencia a ignorância da maioria a propósito das coisas divinas (4e). Sócrates pergunta-lhe:

... presumes conhecer tão bem as coisas divinas e o que seja piedoso e ímpio, para não temeres – tendo-se passado as coisas como disseses – que, por tua vez, estejas cometendo uma ação ímpia com chames teu pai a juízo? (4e)

E Sócrates já havia dito anteriormente: “Penso que não é para qualquer pessoa sair-se bem num caso destes, mas apenas quem estiver muito avançado em sabedoria (σοφίας)” (4a-b). Formula-se assim explicitamente o tema do diálogo: Sócrates quer saber se Eutífron conhece tão bem as coisas divinas (ἀκριβῶς οἶει ἐπίστασθαι περὶ τῶν θείων, 4e), a ponto de saber o que é o pio (όσιων) e o ímpio (άνοσίων) e, dessa forma, não cometer uma impiedade ao processar o próprio pai.

A questão de Sócrates nos coloca imediatamente no campo do conhecimento – é preciso conhecer muito bem as coisas relativas aos deuses, diz Sócrates, para se evitar cometer uma impiedade. É preciso, portanto, que Eutífron conheça o piedoso e o

impiedoso com certa acribia para acusar o pai sem medo de errar. Eutífron responde que ele nada seria se não tivesse um conhecimento exato dessas coisas (ἀκριβῶς εἰδείην, 5a), afinal ele é um adivinho.

Ora, recuperamos aqui o que vimos na *Apologia* sobre a sabedoria, o conhecimento ou a virtude. A piedade é um conhecimento, portanto, uma sabedoria e uma virtude. Esta virtude, porque conhecimento, está na alma de quem a possui, no caso, Eutífron, se é que ele, de fato, a possui. Saber se Eutífron possui este conhecimento é a investigação que Sócrates empreenderá.

Diante da afirmada sabedoria de Eutífron, Sócrates diz que o que ele deve fazer é tornar-se seu discípulo para vir a conhecer adequadamente as coisas divinas e, assim, defender-se das acusações de Meleto:

Sabendo disso, meu admirável Eutífron, o que de melhor tenho a fazer é tornar-me teu discípulo (μαθητῆ) e, antes de ser decidida a acusação de Méleto, chamá-lo para declarar-lhe que eu sempre revelara muito interesse pelas coisas divinas; agora, porém, depois de me haver ele acusado de veleidades inovadoras em matéria de religião, tornei-me teu discípulo (μαθητῆς). No caso, Méleto, lhe diria, de convires que Eutífron é sábio (σοφὸν εἶναι) nessa matéria, admite o mesmo em relação à minha pessoa e deixa de acusar-me. Caso contrário, chama primeiro o meu preceptor (διδασκάλῳ) a juízo, por estar corrompendo os velhos, a mim e ao pai dele; a mim, com suas lições (διδάσκοντι); ao pai dele, com reprimendas e castigo. (5a-b).

Até aqui, portanto, aprendemos que a piedade é, no entender de Sócrates, uma espécie de sabedoria ou conhecimento – relativo às coisas divinas – sendo, por isso mesmo, passível de ensino e aprendizado. Quem possui esse conhecimento ou saber é capaz, não só de orientar outros – Sócrates quer aprender com Eutífron para defender-se de Meleto -, mas de orientar a si mesmo na realização de suas ações. Eutífron, possuindo o saber relativo aos deuses – a piedade – não erraria ao agir acusando o próprio pai de homicídio. Sua ação seria, ao mesmo tempo, piedosa e justa visto que ele possui o conhecimento adequado para agir de maneira piedosa. É o que descobrimos já no início do diálogo entre Sócrates e Eutífron.

Resta a Eutífron demonstrar o seu saber. A inquirição de Sócrates começa assim:

... explica-me isso que dizes conhecer tão bem, o que seja, na tua opinião, piedoso ou ímpio, tanto em relação com homicídio como com

tudo o mais. Porventura, o que é piedoso não será igual a si mesmo em todas as ações (ἢ οὐ ταυτόν ἐστὶν ἐν πάσῃ πράξει τὸ ὅσιον αὐτὸ αὐτῶ), e, inteiramente oposto a ele, o que for ímpio (τὸ ἀνόσιον), porém sempre igual a si mesmo (αὐτὸ δὲ αὐτῶ), e sempre com uma forma única (μίαν τινὰ ἰδέαν), enquanto ímpia, no que diz respeito à impiedade? (5c-d).

Que é complementada assim:

... eu não te pedi que me apontasses um ou dois exemplos dentre os incontáveis atos de piedade, mas apenas a ideia geral (αὐτὸ τὸ εἶδος) que faz que todos os atos piedosos sejam piedosos. Declaraste que há uma ideia única (μὴ ἰδέα) pela qual toda coisa impiedosa é impiedosa, e toda coisa piedosa, piedosa. [...] Então ensina-me qual seja essa ideia geral (τὴν ἰδέαν τίς), para que, contemplando-a (ἀποβλέπων) e me servindo dela como de um paradigma (παραδείγματι), possa dizer que toda ação que se lhe assemelha, ou seja praticada por ti ou por qualquer pessoa, é pia, e o que disso diferir, é ímpio. (6d-e).

Sócrates pede a Eutífron que lhe diga, explique e ensine qual é o elemento que, presente em todas as ações pias ou ímpias que faz com que elas sejam reconhecidas como pias ou como ímpias. Esse elemento é chamado de “forma única sempre igual a si mesma em todas as ações”, “ideia geral”, “ideia única” e “paradigma”. Essa ideia ou forma pode ser contemplada (ἀποβλέπων), e por meio dessa contemplação é possível reconhecer uma ação como ímpia ou pia. É necessário estar de posse dessa ideia, ou seja, é necessário saber o que ela é, contemplá-la, para poder dizer desta ou daquela ação que é pia ou que é ímpia.⁷⁰ O verdadeiro sábio saberá dizer qual é e como é. Eutífron afirma ser capaz disso e Sócrates espera então que ele o faça. Este, portanto, o requisito de toda boa definição: demonstrar o εἶδος ou a ἰδέα, neste caso, da piedade.⁷¹

A questão que ocupa muitos intérpretes é saber se o emprego dos termos εἶδος e ἰδέα indica a presença, num diálogo socrático como é o caso do *Eutífron*, da teoria das formas inteligíveis característica da filosofia platônica que, por isso mesmo, só deveria

⁷⁰ Sobre a questão de afirmar-se aqui a existência da “forma” (εἶδος ou ἰδέα) da impiedade, cf. Dorion (Platon 1997), n. 56, p. 299: “... faut-il rappeler, la “forme” dont il s’agit ici ne possède aucune des propriétés ontologiques et épistémologiques des formes intelligibles dont la théorie est exposée dans des dialogues plus tardifs, comme le *Phèdre*, le *Phédon*, le *Banquet* et la *République*. Dans la mesure où la forme n’est ici rien de plus qu’une caractéristique générale partagée par toutes les choses qui portent le même nom, il n’y a rien d’étonnant, ni de choquant, à ce que des qualités négatives, comme l’impiété ou l’injustice, aient elles aussi une forme”.

⁷¹ Cf. Dorion (Platon 1997), p. 192: “le réquisit de toute définition: l’*eidos* et l’*idée* de piété”.

estar presente nos diálogos dos períodos posteriores, os diálogos propriamente platônicos. Tomando ainda como referência os testemunhos de Aristóteles, temos de dizer que não é o que acontece aqui. Sócrates não usa essas palavras no mesmo sentido que Platão. Aristóteles deixa claro: Sócrates não separa o “universal” dos “particulares”. Como esta questão está além dos meus interesses neste trabalho, como estava também além dos interesses de Sócrates, quero apenas expor aqui a diferença entre os usos socrático e platônico descritos por Dorion (Platon, 1997, p. 210):⁷²

1- Dans les dialogues de jeunesse, *eîdos* et *idée* désignent la “forme distinctive”, le “caractère général” que possèdent en commun un groupe de choses qui reçoivent une même dénomination. Il ne semble cependant pas que cet *eîdos* ait un statut ontologique supérieur ou même différent de celui des réalités sensibles qui possèdent ce même *eîdos*. D’autre part, la nature de la relation entre l’*eîdos* et les réalités sensibles en lesquelles il se retrouve est laissée dans l’indétermination.

2 – Dans les dialogues de maturité, *eîdos* et *idée* désignent, “une réalité non sensible par rapport à laquelle est dénommée (le plus souvent selon un rapport d’imitation ou de participation) une classe d’êtres sensibles, où l’*eîdos* représente toute la réalité dont les êtres sensibles sont dépourvus”.⁷³

Na tentativa de revelar a “ideia geral” presente em todas as ações pias e ímpias, Eutífron diz que piedade é fazer o que ele faz - processar quem comete uma injustiça - pois assim ele imita a ação de Zeus, “o melhor e mais justo dos deuses”. Agir como Zeus agiu é ser piedoso. Agir como os deuses é agir piedosamente. Agir de modo contrário é ser ímpio. O argumento de Eutífron mostra sua concepção de que sua ação – processar o próprio pai - é pia e justa ao mesmo tempo, ou seja, sua ação, semelhante à ação de Zeus em relação a seu pai Kronos, é pia e justa. Diz ele:

... os próprios homens, que consideram Zeus o melhor e mais justo dos deuses, admitem haver ele acorrentado o pai, porque devorava injustamente os filhos, e que esse pai, por sua vez, havia mutilado o seu por idênticos motivos. No entanto, essa mesma gente se revolta contra mim, por haver eu denunciado meu pai por um ato injusto, contradizendo-se, pois, nos seus juízos sobre os deuses e a meu respeito. (5e-6a).

⁷² O autor discute esta questão nas p. 208-213.

⁷³ A parte entre aspas é uma citação de Dorion (*op. cit.*, n. 82 e 84, p. 209-210), de M. Canto-Sperber, *Platon: Ménon*, Paris, GF-Flammarion, 1991, p. 220 n. 29.

Sócrates se espanta de que Eutífron – alguém que supostamente sabe o que é a piedade – acredite nessas histórias sobre os deuses. Diz Sócrates, “é por isso, justamente, que eu estou sendo processado, porque repilo energicamente essas histórias a respeito dos deuses ...”. (6a).⁷⁴ Sendo como você diz, então, é justo que eu seja processado, afirma Sócrates. Descrente, Sócrates pergunta: “Mas, por Zeus, amigo, acreditas realmente que sejam verdadeiras todas essas histórias?” (6b). Eutífron responde que acredita nessas e em muitas outras histórias. Segundo os poetas, os deuses guerreiam entre si, são inimigos uns dos outros e cometem outros tipos de iniquidade, “Diremos que tudo isso é verdadeiro, Eutífron?” Não só isso, mas muitas outras histórias, diz Eutífron. “Noutra ocasião me falarás sobre isso mais de espaço”, diz Sócrates. Por agora, é preciso concentrar-se na definição de piedade apresentada por Eutífron:

Acho que piedoso é o que eu estou fazendo agora, a saber, perseguir os criminosos, tanto de crime de morte como de roubo sacrílego, ou de qualquer outro ato do mesmo gênero, ou se trate de pai, ou de mãe, ou de quem quer que seja; não persegui-lo é ímpio. (5d-e).

Tua definição, diz Sócrates, por dizer respeito apenas à tua própria ação, não dá conta de revelar aquela “ideia geral (αὐτὸ τὸ εἶδος) que faz que todos os atos piedosos sejam piedosos”: “... eu não te pedi que me apontasses um ou dois exemplos dentre incontáveis atos de piedade, mas apenas a ideia geral (μὴ ἰδέα) que faz que todos os atos piedosos sejam piedosos”. (7d-e). A primeira definição de Eutífron não demonstrou o εἶδος da piedade, portanto, e Sócrates queria que ele dissesse qual é a “ideia única” que torna todas as ações, e não apenas a sua, piedosas ou ímpias.

Digamos que embora a primeira definição de Eutífron seja, de fato, segundo as exigências socráticas, insatisfatória, podemos deduzir dela uma importante característica da piedade. Por essa definição, imitar a ação dos deuses é ser piedoso, no caso específico de Eutífron, imitar a ação de Zeus, “o melhor e mais justo dos deuses”. A

⁷⁴ Sobre esta afirmação de Sócrates, Dorion (Platon 1997), n. 67, p. 301 escreve que Burnet rejeita a tese de que o *daimónion* de Sócrates seja a principal razão para a acusação de impiedade como afirma Eutífron em 3b. Aqui (6a-b) estaria a verdadeira razão. Dorion não vê razão para rejeitar qualquer das duas afirmações e escreve: “Comme l’accusation d’impiété comporte en fait deux volets (A- Socrate ne reconnaît pas les dieux de la cité; B – Socrate introduit de nouvelles divinités), rien n’empêche que le passage 3a (na verdade 3b) se rapporte au volet B de l’accusation, et que le présent passage concerne le volet B”.

ação dos deuses, ou do deus, pode servir de “paradigma” (παραδείγματι, 6e), como quer Sócrates, para que, por meio dele, se “possa dizer que toda ação que se lhe assemelha, ou seja praticada por ti ou por qualquer outra pessoa, é pia, e o que disso diferir, é ímpio”. Isto mostra que não se pode dizer que a definição é, em si mesma, errônea. Ela expressa uma ação piedosa, porém inadequada, considerando-se a exigência, racional e lógica do ponto de vista de Sócrates. Além disso, ela apresenta um problema que é o de se conhecer as verdadeiras ações dos deuses, pois, aquelas contadas pelos poetas, e acreditadas por Eutífron não parecem adequar-se à ação de um deus, pelo menos, não na opinião de Sócrates. Voltaremos a isto mais adiante.

A nova resposta de Eutífron à questão de Sócrates, “qual é aquela ideia geral que faz que todas as ações sejam pias?”, é: “O que aos deuses agrada (προσφιλές), é pio; o que desagrade (μὴ προσφιλές), ímpio”. (6e-7a). Tomando como base a crença de Eutífron a respeito das ações dos deuses, expressa em sua fala sobre a relação entre Urano, Kronos e Zeus, Sócrates argumenta que, dada a relação conflituosa entre os deuses em geral – segundo creem os poetas e Eutífron - o que é pio seria, ao mesmo tempo, ímpio. Vejamos o argumento.

Se as discordâncias e inimizades entre os deuses, diz Sócrates, surgissem a respeito de números, tamanhos ou pesos, recorreríamos ao cálculo (λογισμὸν), às medidas (τὸ μετρεῖν) e às balanças (τὸ ἰστάναι) para solucionar as divergências, e rapidamente as resolveríamos, pois eles servem de paradigmas que todos aceitam. No entanto, diz Sócrates, como os homens e os deuses divergem a respeito “do justo e do injusto, do belo e do feio, do bem e do mal”, por não disporem de um modelo ou de um paradigma a propósito dessas coisas, não há como solucionar a divergência. A respeito dessas coisas, os homens, diz Sócrates, “por não encontrarem solução satisfatória, tornam-se inimigos”, o mesmo ocorrendo com os deuses que “estão divididos a respeito do justo, do belo e do feio, do bem e do mal”, segundo dizem os poetas. (7d-e). Em razão dessa divergência, o que é belo para um é feio para outro, o que é justo para uns é injusto para outros, de forma que, conclui Sócrates, “a mesma coisa será ao mesmo tempo pia e ímpia” se concordarmos que “pio é o que agrada aos deuses e ímpio o que desagrade”, pois o que agrada a um, desagrade a outro e vice-versa. Eutífron terá de melhorar sua definição de piedade.

Analisemos o período de 7a-8b para ver o que aprendemos sobre a piedade, apesar da nova definição insuficiente de Eutífron. Digo insuficiente porque ela seria uma boa definição caso corrigíssemos a crença de Eutífron a respeito dos deuses no sentido da de Sócrates. Lembremos que Sócrates disse rejeitar aquelas histórias de guerras, inimizades, desavenças e divergências entre os deuses contadas pelos poetas. Para ele, os deuses não agem dessa forma. Se eliminarmos essas histórias de divergências, restaria que, os deuses, sempre concordariam a respeito não apenas de números, pesos e tamanhos, mas também a respeito do belo, do feio, do justo, do injusto, do bem e do mal. Se corrigíssemos a crença a respeito dos deuses neste sentido, a definição de piedade de Eutífron, como ações que agradam aos deuses, e impiedade como ações que desagradam aos deuses, seria aceitável. As ações piedosas seriam aquelas que imitassem as ações dos deuses, de modo que, podemos concordar, eles se agradariam delas. Por esta maneira, o que aprendemos sobre a piedade, mesmo a partir da definição insatisfatória de Eutífron, é que, para agir de maneira piedosa e justa, é necessário um conhecimento correto a respeito das ações dos deuses. O conhecimento correto a respeito das ações divinas e, por extensão, essas mesmas ações, passariam a ser o modelo ou o paradigma orientador de nossas ações no sentido da piedade e da justiça. Imitar as ações dos deuses seria piedade.

Outro ponto a destacar nessa passagem do diálogo é a restrição estabelecida por Sócrates sobre os objetos da virtude em geral. A virtude em geral, entre elas a piedade, diz respeito a questões morais como belo e feio, justo e injusto, bem e mal. Quando falamos em virtude, portanto, falamos de ações, como a ação de Eutífron de processar o próprio pai por uma injustiça cometida. É preciso saber, antes de executar uma ação, se ela é bela ou feia, justa ou injusta, boa ou má – é a investigação que Sócrates propôs a Eutífron, saber se sua ação é piedosa ou ímpia. Trata-se, portanto, de um problema moral a respeito do qual é necessário encontrar um paradigma ou εἶδος.

Sócrates mostra o insatisfatório da definição de Eutífron:

Mas, meu admirável amigo, ainda não respondeste à minha pergunta. Eu não queria saber o que é pio e ímpio ao mesmo tempo. Ao que parece, o que é agradável aos deuses pode também ser odioso aos deuses. Assim, Eutífron, não será de admirar se o que ora fazes, punindo teu pai, seja agradável a Zeus, porém odioso a Crono e a Urano; caro, realmente a Efesto, mas intolerável a Hera; e do mesmo

modo com os demais deuses, se sobre isso cada um pensar de um jeito. (8a-b).

Imediatamente Eutífron responde que, entretanto, “nenhum dos deuses diverge de outro por pretender que não deve ser punido quem cometer injustamente um crime de homicídio”. Sócrates corrige o modo de pensar de Eutífron dizendo-lhe que ninguém, e não apenas os deuses, discorda de que quem cometeu uma injustiça deva ser punido: “... ninguém, nem deus, nem homem, terá o ousio de afirmar que não deve ser castigado quem comete alguma injustiça”. (8e). A divergência entre os deuses – “se realmente eles se desavêm a respeito do justo e do injusto” – e também entre os homens, é a respeito de se este ou aquele ato particular é justo ou injusto:

... é em cada caso particular que eles discutem, quando discutem, homens e deuses, se é que os deuses discutem: diferem de opinião sobre determinado ato, sustentando uns que foi feito com justiça, e outros, que o foi injustamente. (8e).

Daí a importância de conhecer a “ideia geral” ou “paradigma” capaz de nos fazer reconhecer a ação justa como efetivamente justa e a ação injusta como efetivamente injusta. Essa “ideia única” de piedade, serviria para classificar as ações morais como pias ou ímpias - da mesma forma que o cálculo (λογισμὸν) serve para solucionar divergências em relação a números, a medida (τὸ μετρεῖν) serve para resolver problemas relativos aos tamanhos, e a balança (τὸ ἰστάναι) para as dificuldades em relação aos pesos - eliminando assim, toda divergência a respeito do belo e do feio, do justo e do injusto, do bem e do mal.

Eutífron modifica sua definição: “... pio é o que todos os deuses amam; e o contrário disso, o que todos os deuses odeiam, é ímpio”. (9e). Sócrates pergunta: “o que é pio é amado pelos deuses por ser pio, ou é pio porque é amado pelos deuses?” (10a). Após Sócrates argumentar em prol da diferença existente entre ser removido e remover, ser conduzido e conduzir, ser visto e ver, ser amado e amar, Eutífron é levado a concordar que “o pio é amado pelos deuses porque é pio”, e não, é pio por ser amado pelos deuses. É o fato de ser piedoso que o faz ser amado, não é o fato de ser amado que o faz ser piedoso. Em suma, o piedoso é piedoso em si mesmo sem depender dos deuses

para ser o que é. (9e-10e).⁷⁵ A conclusão da análise da definição de Sócrates é a seguinte:

Ora, meu caro Eutífron, se fosse a mesma coisa ser amado dos deuses e ser piedoso, no caso de ser o piedoso amado dos deuses por ser piedoso, o amado dos deuses também seria amado dos deuses por ser amado dos deuses. Por outro lado, se a coisa amada dos deuses fosse amada dos deuses por ser amada dos deuses, o piedoso seria piedoso por ser amado dos deuses. Mas, como vês, é o contrário disso que se dá, por serem de todo diferentes entre si. Um não é objeto do amor se não por ser amado, enquanto o outro só é amado por ser objeto do amor. E até parece, Eutífron, que te havendo eu pedido que me disseses o que é em si o piedoso (τὸ ὅσιον ὅτι ποτ' ἐστίν), não quiseste declarar-me a sua natureza (τὴν οὐσίαν), limitando-te a apontar apenas uma qualidade (πάθος) que lhe é própria, a de ser amado por todos os deuses. Sobre a sua verdadeira essência até agora nada disseste (ὅτι δὲ ὄν, οὐπω εἶπες). [...] peço-te que não me escondas a explicação pedida e retorna ao começo para dizer qual seja a verdadeira essência do piedoso (τί ποτε ὄν τὸ ὅσιον), pouco importando que o piedoso seja ou não amado pelos deuses ou que revele qualquer outra propriedade (πάσχει), pois não é sobre esses pontos que estamos em desacordo. Explica-me, portanto, sem maiores rodeios, o que é o piedoso e o que é ímpio (τί ἐστίν τό τε ὅσιον καὶ τὸ ἀνόσιον). (10e-11b).

Analisemos a conclusão do argumento de Sócrates (10e-11b). De acordo com Sócrates, dizer que “o pio é amado por todos os deuses porque é pio” não revela a essência (ὄν) ou a natureza (οὐσίαν) ou o τί ἐστίν da piedade, revela apenas uma qualidade (πάθος) que lhe é própria. É a natureza da piedade que faz que os deuses a amem e é esta natureza que Sócrates quer que Eutífron defina. Respondendo à questão de Sócrates, Eutífron afirma que o que é pio é amado pelos deuses por ser pio e não que é pio por ser amado pelos deuses. Ser piedoso e ser amado pelos deuses são coisas diferentes, segundo o argumento de Sócrates. O piedoso é amado pelos deuses por ser, exatamente, piedoso. É sua natureza ou essência – ser piedoso – que faz que os deuses o amem. A causa de o piedoso ser amado pelos deuses é sua natureza. Dito de outra maneira, conhecer essa natureza é conhecer a razão pela qual o piedoso é amado pelos deuses. De acordo com Sócrates, o piedoso possui uma natureza tal que não depende

⁷⁵ Uma análise detalhada e suficiente das questões lógicas e gramaticais envolvidas nesse argumento de Sócrates é feita por Dorion (Platon 1997), p. 323-334.

dos deuses para ser o que ele é, ou seja, piedoso.⁷⁶ O piedoso é o que é por si mesmo, e em si mesmo, isto é, piedoso.

Segundo depreendemos desse argumento em particular, mas também de toda a argumentação ao longo do diálogo, a piedade, para Sócrates, é uma ideia em si mesma (εἶδος), e é por meio dessa ideia que podemos determinar quais são as ações piedosas e quais são ímpias e, inclusive, compreendermos porque os deuses a amam. Portanto, a definição de Eutífron – “o pio é amado pelos deuses por ser pio” - é insatisfatória pois não dá conta de revelar aquela “ideia única” (μὴ ἰδέα) capaz de nos servir de paradigma na definição das ações justas e das injustas.⁷⁷ Uma vez mais, o que é amado e o que é piedoso, explica Sócrates, são coisas diferentes dado que o piedoso é amado pelos deuses por sua própria essência enquanto que outras coisas amadas pelos deuses, tornam-se amadas por serem amadas pelos deuses. Isto não acontece com a piedade cuja essência independe dos deuses. Por sua definição, o que Eutífron fez foi apenas referir algo que ocorre ao piedoso, ou seja, ser amado pelos deuses. Nada foi dito a respeito da essência mesma do piedoso, apenas revelou-se uma sua qualidade. Ao parecer de Sócrates, nada foi revelado acerca do ser mesmo da piedade, apenas se mencionou uma qualidade sua e, portanto, pela exigência socrática, esta definição é insatisfatória. Para Sócrates “pouco importa que o piedoso seja ou não amado pelos deuses ou que revele qualquer outra propriedade”. O que importa é dizer o que é (τί ἐστίν) a piedade.

Vejamos o que aprendemos com tudo isso acerca da piedade. Embora ainda não conheçamos a essência ou a natureza da piedade; embora ainda não conheçamos, por meio de uma definição, aquela “ideia única” da piedade, acredito que já temos uma noção melhor dela. A partir da definição insatisfatória de Eutífron, ficamos sabendo que

⁷⁶ Cf. Dorion (Platon 1997), p. 217-218: “Socrate parvient à faire admettre à Euthyphron, au terme d’une argumentation passablement tortueuse, que le pieux est aimé par les dieux parce qu’il est pieux, et non pas parce qu’il est aimé par les dieux. Cette assertion est lourde de conséquences, puisqu’elle affirme, ni plus ni moins, la complète autonomie du pieux par rapport aux dieux. La piété existe en elle-même, par elle-même, et son contenu n’est pas déterminé par la volonté des dieux. Cette indépendance de la piété est tout à fait conforme à l’esprit des passages antérieurs de l’*Euthyphron* (5d, 6d-e), où Socrate soutient qu’il existe une “forme” (*eidos*, *idéa*) de la piété. Il appert, au terme de la présente réfutation, que cette forme, qui est aussi décrite comme une “essence” (*ousía*, 11a), est parfaitement autonome et qu’elle n’est pas déterminée par la volonté divine”.

⁷⁷ Cf. Dorion in Platon (1997), p. 326-327: “Enfin, en affirmant que le pieux est ce qui est aimé des dieux, Euthyphron commet l’erreur qui consiste à donner un simple “accident” (*páthos*) du pieux plutôt que sa nature intrinsèque, son “essence” (*ousía*)”.

o piedoso é amado pelos deuses por ser piedoso. Embora este fato, segundo Sócrates, não pertença à essência da piedade, sendo apenas um seu acidente (πάθος), dele aprendemos que o piedoso mantém uma relação especialíssima com os deuses. O piedoso, à diferença de outras coisas que se tornam amadas por dependerem de ser amadas pelos deuses, o piedoso, digo, é amado por ser piedoso. Sua natureza é tal que é autônoma em relação aos deuses. Não há, entre o piedoso e os deuses, uma relação de dependência. Disso compreendemos que, para Sócrates, o ser piedoso não pode depender de o homem ser religioso e exclusivamente essa religiosidade levá-lo a ser piedoso. O piedoso é piedoso por si mesmo, independentemente dos deuses ou da religiosidade. O piedoso é piedoso porque compreende a natureza da piedade e é pela “contemplação” da “ideia geral” que ele age piedosamente. É, portanto, o conhecimento da “ideia única” que o faz ser piedoso, não o conhecimento das ações ou da vontade dos deuses. Sem dúvida, é um ganho importante para a nossa compreensão da piedade, pois essa ideia é autônoma e absoluta, não dependendo de nada além de si mesma para ser o que verdadeiramente é: um modelo ou paradigma.

Eutífron confessa sua incapacidade para propor uma definição satisfatória de piedade:

Em verdade, Sócrates, não sei de que maneira exponha o meu pensamento, porque todos os nossos argumentos como que giram em torno de nós mesmos, não permanecendo nenhum no lugar em que o colocamos. (11b).

Mas não sem atribuir a culpa a Sócrates:

O fato de sempre andarem à roda os argumentos e não permanecerem fixos, não depende de mim; tu é que és Dédalo, quero crer. Por minha parte, não se arredariam do lugar. (11c-d)

Sócrates afirma, então, que a piedade pode ser ensinada, pois, como já vimos, trata-se de um conhecimento que pode ser contemplado como um paradigma auxiliador na definição das ações piedosas:

E porque me dás a impressão de estares afrouxando, vou ajudar-te do meu lado, para mostrar-te como podes ensinar-me o que seja o piedoso (με διδάξεις περὶ τοῦ ὀσίου). (11e).

Mas quem, na verdade, passa a “ensinar” é o próprio Sócrates. Ele pergunta: “Considera se não és de parecer que tudo o que é pio seja necessariamente justo”

(ἰδὲ γὰρ εἰ οὐκ ἀναγκαῖόν σοι δοκεῖ δίκαιον εἶναι πᾶν τὸ ὄσιον). (11e). Eutífron concorda e Sócrates diz:

⁷ Ἄρ' οὖν καὶ πᾶν τὸ δίκαιον ὄσιον; ἢ τὸ μὲν ὄσιον πᾶν δίκαιον, τὸ δὲ δίκαιον οὐ πᾶν ὄσιον, ἀλλὰ τὸ μὲν αὐτοῦ ὄσιον, τὸ δὲ τι καὶ ἄλλο;

En ce cas, tout ce qui est juste est-il aussi pieux? Ou bien le pieux est-il tout entier juste, alors que le juste n'est pas tout entier pieux, étant en partie pieux, et en partie autre chose?

Mais tout ce qui est juste est-il pieux? ou bien tout ce qui est pieux est-il juste, sans que, pour cela, tout ce qui est juste soit pieux, une partie seulement de ce qui est juste étant pieux, le reste non?

Será então que tudo que é justo também é piedoso? Ou o piedoso é *todo justo*, enquanto o justo *não é todo piedoso* – mas algo dele é piedoso, e o resto é outra coisa? (11e-12a).⁷⁸

Eutífron tem dificuldade em entender o que Sócrates diz. Depois de explicado que a piedade é uma parte da justiça como o respeito é uma parte do medo e o número ímpar é parte do número em geral, Eutífron finalmente entende e concorda em que a piedade é uma parte da justiça, e que, portanto, nem tudo que é justo é ao mesmo tempo piedoso, mas uma parte sim e outra não, porém, tudo que é piedoso é necessariamente sempre justo. Sócrates então propõe: “Procura agora, também, ensinar-me que parte da justiça é a piedade ...” (διδάξαι τὸ ποῖον μέρος τοῦ δικαίου ὀσιόν ἐστιν ...). (12e).

Note-se que Sócrates não discute a questão de saber se, como e porque a piedade é parte da justiça. Ele aceita que a piedade é parte da justiça. Na verdade, parece mesmo que é o próprio Sócrates que propõe a tese de que a piedade é uma parte da justiça.⁷⁹ Se não se pode dizer que é de Sócrates tal proposição, como alguns comentadores

⁷⁸ Reproduzo as traduções de Dorion (Platon 1997), Croiset (Platon 1970) e Malta (Platão 2012) por haver uma incongruência (talvez devida a um problema de impressão) na minha edição da tradução de Carlos Alberto Nunes (Platão 2015) que diz incorretamente: “E será também pio tudo o que é justo? Ou, de outro modo: tudo o que é pio é justo, sem que por isso seja pio tudo o que for justo, mas apenas uma parte, e a outra não?”. Considerando a ponderação original: “Considera se não és de parecer que tudo o que é pio seja necessariamente justo”, a tradução em questão deveria ser: “E será também *justo* tudo o que é *pio*? Ou, de outro modo: tudo o que é pio é justo, sem que por isso seja *justo* tudo o que for *pio*, mas apenas uma parte, e a outra não?”

⁷⁹ Cf. Dorion (Platon 1997), p. 223: “... c'est en effet ce dernier (Sócrates) qui pose la piété comme une partie de la justice et qui par la suite encourage chaleureusement Euthyphron à préciser davantage cette ébauche de définition”. Na p. 220: “... c'est finalement Socrate qui fournit la réponse: la piété est une partie de la justice, de sorte que tout ce qui est pieux est nécessairement juste, mais tout ce qui est juste n'est pas nécessairement pieux.”

defendem,⁸⁰ é fato que ele a aceita e passa imediatamente a investigar qual parte da justiça é a piedade. Parece-me evidente que, ao se responder a esta questão, responde-se também às questões se, como e por que a piedade é parte da justiça. A resposta de Eutífron é que “a parte piedosa e santa da justiça é a referente ao tratamento dos deuses (τὸ περὶ τῆν τῶν θεῶν θεραπείαν). Tudo o mais que diz respeito aos homens, é a outra parte da justiça”. (12e). Sócrates também não discute as alegadas duas partes da justiça – a parte relativa aos deuses e a parte relativa aos homens. Ele aceita, portanto, que a justiça tem duas partes e uma delas é a piedade. Confirmando sua posição em defesa dessa proposta, Sócrates diz: “Tua explicação parece-me excelente, Eutífron ...”. Sócrates, porém, quer mais explicações sobre o significado da expressão “tratamento” (θεραπείαν) aplicada aos deuses (13a).⁸¹

Refere-se aqui a uma importante característica da noção de piedade, santidade ou, ainda, religiosidade. Sendo a piedade uma das partes da justiça, e as duas partes da justiça, uma relativa aos deuses e a outra relativa aos homens – como vimos, essas afirmações não são discutidas ou explicadas, são simplesmente aceitas e confirmadas por Sócrates -,⁸² o fato de Sócrates abandonar a discussão a respeito da parte da justiça relativa aos homens, sugere que a piedade está relacionada aos deuses, pois, como vimos, a piedade é uma ciência relativa aos deuses (4e), e é a esta parte da justiça que Sócrates dedicará as restantes indagações acerca da piedade. Sabemos também que a justiça – a parte relativa aos homens - será discutida noutra ocasião, especificamente na *República*.

Uma questão se levantada aqui (Dorion, 1997, n. 128, p. 312):

⁸⁰ Para os autores que se opõem a esta interpretação, cf. Dorion (Platon 1997), p. 227, n. 121.

⁸¹ Segundo se lê em Dorion (Platon 1997), n. 131, 313, a expressão *therapeía theôn* é frequente em grego e significa propriamente *culto aos deuses*. O autor cita Homero, *Odisseia* XI 255; Hesíodo, *Os trabalhos e os dias* 136; Xenofonte, *Memorabilia* I 4, 10; II 1, 28; Aristóteles, *Ethica Eudemia* VIII 3, 1249b20; *Política* VII 9, 1329a32; Diógenes Laércio VII 119, Platão (*Leis* X 930e). Além disso, há várias passagens em Platão (*Primeiro Alcibíades* 122a, *República* IV 427b) e Xenofonte (*Memorabilia* I 2, 64; I 4, 13; I 4, 18; *Banquete* IV 49; *Econômico* V 20), em que o próprio Sócrates utiliza a expressão no sentido de *culto aos deuses*. Dessas considerações, Dorion afirma que é de má-fé que Sócrates finge desconhecer o sentido da expressão e solicita a Eutífron que a explique.

⁸² Lembremos ainda que, como vimos, a estreita relação entre piedade e justiça é já implicitamente mencionada no início do diálogo. Cf. Dorion (Platon 1997), p. 226: “... la question du rapport entre la justice et la piété est en fait posée depuis le début du dialogue ...”. Veja-se ainda a n. 118 na mesma página.

Dans le *Protagoras* (330b-331e), Socrate affirme au contraire l'identité de la justice et de la piété, de sorte que tout ce qui est juste est pieux, et vice versa. L'affirmation du *Protagoras* et celle de l'*Euthyphron* sont difficilement conciliables, et il est malaisé de déterminer, ainsi qu'en fait foi l'absence d'unanimité chez les commentateurs, laquelle de ces positions correspond le mieux à la véritable position de Socrate.

Ao meu ver, a identidade entre justiça e piedade defendida no *Protágoras* possui nuances próprias e é de outro tipo.⁸³ Mesmo aqui no *Eutífron*, no entanto, é possível dizer que há identidade entre elas, pelo menos no que diz respeito à parte da justiça a que a piedade lhe é idêntica. Nesta parte específica elas são idênticas. O que é dito aqui é que a justiça é mais extensa que a piedade, assim como o conceito de número é mais extenso que o conceito de número ímpar, sem que, por isso, o número ímpar deixe de ser idêntico a número. É desta forma, penso, que há identidade entre justiça e piedade no que diz respeito ao *Eutífron*.⁸⁴

Podemos, ainda, contestar que Sócrates, no *Protágoras*, defenda uma identidade absoluta entre justiça e piedade⁸⁵ pois, parece-me, ele deixa a questão em suspenso ao dizer:

ἐγὼ μὲν γὰρ αὐτὸς ὑπὲρ γε ἑμαυτοῦ φαίην ἃ καὶ τὴν δικαιοσύνην ὅσιον εἶναι καὶ τὴν ὀσιότητα δίκαιον· καὶ ὑπὲρ σοῦ δέ, εἴ με ἐώης, ταῦτ' ἂν ταῦτα ἀποκρινοίμην, ὅτι ἦτοι ταῦτόν γ' ἐστὶν δικαιοσύνης ὀσιότητι ἢ ὅτι ὁμοίωτον, καὶ μάλιστα πάντων ἢ τε δικαιοσύνη οἷον ὀσιότης καὶ ἢ ὀσιότης οἷον δικαιοσύνη.
(331b).

De minha parte, pelo menos eu lhe diria que a justiça é santa e a santidade justa; e no que te diz respeito, também, se mo permitisses, lhe daria idêntica resposta, que a justiça é a mesma coisa que a santidade, ou algo muito semelhante, e que com toda a probabilidade a

⁸³ Cf. Zingano (2007), p. 41-72; Vlastos (1973), p. 221-265; Penner (1999), 78-104; Lopes (Platão 2017), p. 113-132.

⁸⁴ Cf. Dorion (Platon 1997), n. 128, p. 312: “Pour ce qui est de l'*Euthyphron*, il ne fait aucun doute que la position de Socrate est que la piété est une partie de la justice, car cette position est la plus conforme à l'objet même du dialogue. En effet, si le pieux est une partie de la justice, cela signifie que le juste n'est pas nécessairement pieux. Et c'est précisément la question du dialogue: Euthyphron a peut-être le droit de poursuivre son père, et Mélètos celui d'intenter un procès à Socrate, mais cela est-il pieux pour autant? C'est ce qu'il s'agit de déterminer. Il faut à tout prix mettre la discussion des liens entre la piété et la justice en rapport avec la situation juridique initiale du dialogue”.

⁸⁵ Cf. Lopes (Platão 2017), p. 111: “... na conclusão do argumento, Sócrates admite a possibilidade de a *piedade* e a *justiça* não serem *idênticas*, mas apenas *semelhantes* (ou melhor, “muitíssimo semelhantes”) (331b) ...”.

justiça se parece com a santidade e a santidade com a justiça. (Platão, 2002).

Eu próprio diria, em minha defesa, que tanto a justiça é pia quanto a piedade é justa; e, em sua defesa, se você me permite, eu daria a mesma resposta, que justiça e piedade são a mesma coisa ou coisa muitíssimo semelhantes, e, sobretudo, que a justiça é como a piedade e a piedade, como a justiça. (Platão, 2017).

Ou podemos, também, adotar a perspectiva defendida por Zingano (2007) para quem Sócrates defende uma identidade focal entre as virtudes, isto é, a identidade delas está baseada no fato de serem todas “espécies”⁸⁶ de sabedoria. Neste sentido, portanto, elas são idênticas. Porém, a diferença entre elas é que cada uma tem um campo específico de aplicação:

Não há uma sabedoria da coragem, uma outra da temperança, uma terceira da justiça: a sabedoria é uma única e mesma ciência, aquela que se manifesta como coragem quando se aplica ao que é objeto de temor, que se apresenta como temperança quando concerne aos prazeres do gosto e do tato, que aparece como justiça, enfim, quando diz respeito às trocas e ao comércio entre os homens. (p. 68-69).

Voltaremos a esta questão quando examinarmos o *Protágoras*. Por ora, a piedade é parte da justiça e Sócrates quer saber o significado da expressão “tratamento dos deuses”, pois, como disse Eutífron, a piedade é o que diz respeito ao “tratamento dos deuses”. Será este tratamento dos deuses, pergunta Sócrates, semelhante ao cuidado que os cavaleiros têm com os cavalos, ou o caçador tem com os cães, ou ainda, como o tratamento que o boieiro ministra aos bois? O cuidado (θεραπείαν) deles tem em vista o “bem e a utilidade do que é tratado” tornando-o melhor. O tratamento jamais resulta em dano de quem é tratado, ao contrário, ele se torna melhor. Como diz Sócrates: os que são tratados, “só lucram e se tornam melhores” (ὠφελοῦνται καὶ βελτίους γίνονται) (13b). Assim, pergunta Sócrates, o tratamento dos deuses implica também “alguma vantagem para os deuses?” Quando “praticas um ato de piedade deixas melhor um dos deuses?” (13c).

O argumento de Sócrates é que a piedade, sendo um tratamento ou cuidado, torna melhores os que são tratados por ela. Portanto, é preciso saber quem se torna melhor no caso do tratamento dos deuses. Serão os próprios deuses? Claro que Eutífron

⁸⁶ Zingano (2007) p. 71: “Também não é uma relação gênero-espécies, mas é uma relação análoga a ela”.

não admite que os deuses se tornam melhores pelo tratamento ou cuidado dedicado a eles. Não, responde Eutífron, o cuidado com os deuses é da mesma natureza que o que “os escravos fazem em relação a seus senhores”. Pergunta Sócrates, a piedade é “um serviço (ὑπηρετική τις), ao que parece, prestado aos deuses”, como o serviço dos servidores dos médicos⁸⁷ que tem em vista o restabelecimento da saúde, o serviço dos ajudantes dos construtores de navios que tem em vista a construção de navios, os do arquiteto, a construção de casas etc? Sim, responde Eutífron. A piedade, portanto, deve produzir um bem. Resta dizer, portanto, qual é o resultado, ou o bem, que o “serviço prestado aos deuses” produz. Se há um serviço, há servidores. Pergunta Sócrates:

... os servidores dos deuses à produção de que trabalho tendem? É evidente que deves saber (σὺ οἶσθα) isso, pois te vanglorias de ser o mais sábio dos homens (κάλλιστα φῆς εἰδέναι ἀνθρώπων) no conhecimento das coisas divinas (ἐπειδήπερ τά γε θεῖα). [...] qual é esse belo trabalho (τὸ πάγκαλον ἔργον) que produzem os deuses quando nos usam como ministros deles?

Muitas e belas, Sócrates (Πολλὰ καὶ καλά, ὦ Σώκρατες). [...]

As muitas e belas coisas (τῶν πολλῶν καὶ καλῶν) que os deuses fazem, em síntese, em que consistem? (13e-14a).

Se Eutífron é “o mais sábio dos homens”, ele possui um saber. Este saber é o “conhecimento das coisas divinas” de que ele se vangloria possuir. Se o “tratamento dos deuses” é uma espécie de “serviço aos deuses” executado por servidores dos deuses, semelhante ao serviço executado pelos ajudantes dos médicos, dos construtores de navios ou dos arquitetos, então, o serviço prestado aos deuses por seus servidores deve também produzir um bem. Se Eutífron possui o “conhecimento das coisas divinas”, como ele diz, deve poder explicar quais são as “muitas e belas coisas” que o “serviço aos deuses” produz.

Então Eutífron afirma ser cansativo ensinar tudo isso com minúcias e diz que:

O essencial é o seguinte: quando alguém sabe o modo de dizer ou de fazer (τις ἐπίσθηται τοῖς θεοῖς λέγειν τε καὶ πράττειν) o que é agradável aos deuses, orando ou sacrificando, é o que se denomina piedade, sendo isso que assegura a salvação das casas dos particulares como da cidade em geral;

⁸⁷ Como explica Croiset (Platon 1970, n. I, p. 202: “Il faut entendre ici par les serviteurs des médecins leurs aides. Le médecin, dans l’antiquité, préparait lui-même ou faisait préparer les médicaments chez-lui. La pharmacie n’était pas, au temps de Platon, une profession distincte de la médecine”.

o oposto do que é agradável aos deuses é ímpio, que tudo perverte e põe a perder. (14b).

Está claro que Eutífron expõe aqui a noção ordinária de piedade, a noção de “culto aos deuses” (veja a n. 81 acima), mas Sócrates não se contenta com essa visão. Ele insiste: “... torno a perguntar-te: como dizes ser em sua essência própria o piedoso e a piedade? (τί δὴ αὖ λέγεις τὸ ὅσιον εἶναι καὶ τὴν ὀσιότητα;). Uma espécie de ciência (ἐπιστήμη) de sacrifícios e de orações?” (14c). Sim, responde Eutífron. Ora, mas então a piedade não passa de uma “ciência dos presentes e dos pedidos aos deuses” (ἐπιστήμη ἄρα αἰτήσεως καὶ δόσεως θεοῖς ὀσιότης ἄν εἴη), pois sacrificar é oferecer presentes e orar é “dirigir-lhes pedidos”. É nisso apenas que consiste o “serviço aos deuses”? Eutífron reafirma sua posição: “compreendeste perfeitamente o que eu quis dizer”. Mais uma vez, Sócrates se refere ao suposto conhecimento de Eutífron como sabedoria: “É que eu sou ávido, amigo, de tua sabedoria (τῆς σῆς σοφίας) ...” Mas, prossegue Sócrates, isso faz com que a piedade seja “uma espécie de comércio entre os deuses e os homens”, e é possível que os deuses recebam alguma vantagem ao receberem esses pedidos e presentes? Eutífron afirma que, dessa forma, os deuses recebem “honras e mostras de respeito” por parte dos homens.

Então, Eutífron, o que é piedoso é o que agrada aos deuses, não o que lhes é útil nem o que é amado por eles?

Creio que é sobretudo amado por eles.

Então, ao que parece, pio vem a ser novamente o que os deuses amam.

Perfeitamente.

Depois de dares essa explicação, ainda te admiras de não permanecerem firmes teus argumentos, mas de porem-se a andar? (15b).

Isto nos leva de volta à definição já ultrapassada de que a piedade “vem a ser o que os deuses amam” ou o que é “agradável aos deuses”. Diz Sócrates: “... não se revelaram como idênticos o que é pio e o que é amado dos deuses, porém perfeitamente distintos”. (15c). Eutífron reconhece que esta definição já foi rejeitada. Sócrates insiste em que a piedade não foi definida e que, portanto, é necessário continuar a investigar o que ela seja sob pena de se cometerem-se impiedades. Eutífron, diz Sócrates, deve saber exatamente o que é a piedade:

Pois, se não soubesses exatamente o que é pio e o que não é, estou certo de que nunca terias concebido o projeto de acusar teu velho pai de crime de morte, por causa, tão somente, de um simples mercenário. Não só temerias incorrer no desagrado dos deuses, no caso de não estares procedendo direito, como revelarias respeito à opinião dos homens. Daí estares eu convencido de que sabes perfeitamente o que é o piedoso e o que não é. Dize logo, meu caro Eutífron, e não escondas a tua maneira de pensar. (15d-e).

Daí a necessidade, para Sócrates, do conhecimento para a boa ação. Para acusar o pai, sem agir de maneira ímpia, seria sumamente importante que Eutífron soubesse o que é a piedade e a impiedade. Infelizmente, Eutífron foge da responsabilidade de dizer adequadamente o que é a virtude da piedade e parece não levar na devida conta as palavras de Sócrates.⁸⁸ Ele diz:

Noutra ocasião, Sócrates; agora estou com pressa; já é tempo de ir-me embora. (15e).

As palavras finais de Sócrates parecem-me dizer muito sobre a virtude em geral e a virtude da piedade em particular. Ele diz que, com a retirada de Eutífron, perde a oportunidade de defender-se das acusações de Meleto:

ἀπ' ἐλπίδος με καταβαλὼν μεγάλης ἀπέρχῃ ἦν εἶχον, ὡς παρὰ σοῦ μαθὼν τά τε ὅσια καὶ μὴ καὶ τῆς πρὸς Μέλητον γραφῆς ἀπαλλάζομαι, ἐνδειξάμενος ἐκείνῳ ὅτι σοφὸς ἤδη παρ' Εὐθύφρονος τὰ θεῖα γέγονα καὶ ὅτι οὐκετι ὑπ' ἀγνοίας αὐτοσχεδιάζω οὐδὲ καινοτομῶ περὶ αὐτά, καὶ δὴ καὶ τὸν ἄλλον βίον [ὅτι] ἄμεινον βιωσοίμην. (15e-16a).

Com a tua retirada, deixas-me cair do alto de minha grande expectativa de aprender contigo o que é a piedade e o seu contrário, para, assim, livrar-me da acusação de Méleto, com demonstrar-lhe que eu já me havia instruído com Eutífron na ciência das coisas divinas, e que não mais me atreveria, por ignorância, a especular sobre esses assuntos ou a introduzir neles inovações, e que doravante levaria uma vida melhor.

Privando-me de uma enorme esperança você vai embora – da que eu tinha de que, após aprender com você as coisas piedosas e não piedosas, também me livraria da denúncia de Meleto, demonstrando a

⁸⁸ Cf. Dorion (Platon 1997), n. 13, p. 291: “... si (Eutífron) poursuit son père pour meurtre, [...] il doit en principe *savoir* en quoi consistent la piété et l’impiété. Car il ne risquerait tout de même pas, comme le lui rappelle ironiquement Socrate (cf. 4e et surtout 15d), de traîner son père devant les tribunaux s’il ne savait pas, de science certaine, qu’une telle action est conforme à la piété. On voit comment ce jugement sur Méléto (como alguém que por desconhecimento processa um inocente, 2c) annonce toute la suite du dialogue en exposant l’un des principes clés du socratisme, à savoir que l’action doit se fonder sur le savoir”.

ele que já tinha me tornado sábio com Êutífron nas coisas divinas; que não mais por desconhecimento improvisaria nem abriria novo filão em relação a elas; e que, além do mais, pelo resto da vida, levaria uma vida melhor.

Portanto, há um conhecimento ou ciência das coisas divinas - a piedade - que, por presunção, Eutífron garante possuir. Isto se revelou falso, já que ele foi incapaz de dizer e explicar o que é esse conhecimento e qual seu benefício. Por ser ciência pode, evidentemente, ser ensinado e aprendido. Quem possui esse conhecimento é um sábio e não diz o que não deve a respeito dos deuses. Por fim, quem é dotado de virtude, vive melhor.

Já tivemos ocasião de mencionar que as noções de piedade e justiça, no pensamento grego antigo, mantinham relações estreitas. Visando ampliar nossa compreensão deste tema, particularmente, nossa compreensão da virtude da piedade que encontramos no *Eutífron*, gostaria de trazer à consideração a exposição feita por Dorion (Platon, 1997, p. 219-231) especificamente a propósito da terceira definição da piedade – piedade é a parte da justiça relativa aos deuses - que, segundo alguns autores, entre eles o próprio Dorion, deve ser considerada atentamente visto que aparece como proposta de Sócrates e não de Eutífron.

Segundo Dorion (p. 223), e alguns outros autores mencionados por ele, a estreita relação entre essas duas noções – piedade e justiça - no pensamento grego antigo dava-se principalmente em razão de que o piedoso era visto como aquilo que era prescrito e autorizado pelos deuses. Muitas das relações entre os homens tinham os deuses como fiadores, e o desrespeito a essas regras era considerado uma ofensa feita aos deuses. Baseados nisso, os gregos consideravam impiedade a violação de um juramento, o desrespeito aos pais, roubar quem oferecesse hospitalidade etc. Assim, pode-se dizer que o *Eutífron* não apresenta novidade em relação à concepção de piedade, ao contrário, em grande medida ele nos apresenta a concepção ordinária de virtude.

Porém, o fato de Platão ocupar-se detidamente do exame da relação entre piedade e justiça ao longo de toda sua obra, e não apenas no *Eutífron*, evidencia sua preocupação com o tema da natureza da ligação entre essas duas virtudes. De fato, desde o início do *Eutífron*, a relação entre as duas noções é colocada, e vemos Eutífron e Sócrates apresentarem suas concepções, cada um à sua maneira. Pela primeira

definição, escreve Dorion, a concepção de Eutífron é a de que a piedade é idêntica ao justo: “tout acte juste est pieux, et le pieux, c’est d’agir conformément à la justice”. Assim, respeitar a lei é um ato de piedade. Na segunda definição (8b-c), Eutífron assimila a piedade ao justo: “est pieux ce que tous les dieux trouvent juste”. Dessa forma, para Eutífron, a piedade é idêntica à justiça. Por sua vez, ao propor a terceira definição, Sócrates parece defender a tese de que essas duas virtudes não são assimiláveis nem redutíveis uma à outra, já que nem todo ato justo é necessariamente piedoso.

Dorion afirma colocar-se entre os intérpretes que atribuem um conteúdo positivo à terceira definição: “a piedade é uma parte da justiça, constituindo-se num serviço prestado aos deuses”. Vários intérpretes, diz Dorion, propuseram aproximar a questão posta em 13e - “os servidores dos deuses à produção de que trabalho tendem?” - de uma passagem da *Apologia* (na verdade, duas, 23b e 30a) onde Sócrates afirma que sua missão divina consistia em exortar seus concidadãos a cuidar mais de sua alma que de seu corpo ou de sua fortuna, e concluía afirmando que assim fazendo ele estava a serviço do deus. Escreve Dorion (p. 229):

Ce passage de l’*Apologie* est du plus grand intérêt: non seulement Socrate déclare lui-même être au service de la divinité – et ce, en employant le terme même (*huperesía*) qui apparaît dans l’*Euthyphron* -, mais il ajoute que ce service a contribué à produire le plus grand bien (*meízon agathón*) qui soit jamais échu à Athènes. Ce bien qui, au dire de Socrate, profite tant à Athènes et à ses citoyens, peut légitimement être identifié à l’“ouvre magnifique” (*págkalon érgon*) que les dieux réalisent avec le concours (*huperetiké*) des hommes.

Qual a natureza desse *érgon*?, pergunta Dorion. É o bem que decorre de os homens serem convencidos, após as inquirições e refutações socráticas, de que vale mais a pena ocupar-se de suas almas do que de seus corpos e bens materiais. Segundo Dorion, a aproximação do *Eutífron* com as passagens 23b e 30a da *Apologia* permite-nos retirar da terceira definição ao menos uma aproximada e aceitável concepção socrática de piedade que pode assim ser resumida: “la piété consiste à se mettre au service des dieux dans le but d’accomplir le bien des hommes”. Vlastos (1991, p. 175-176) escreve:

... we can credit Socrates on the strength of what Plato puts into his mouth in the *Apology* and the *Euthyphro*. *Piety is doing god’s work to*

benefit human beings – work such as Socrates' kind of god would wish done on his behalf, in service to him.

Podemos então atribuir um saber a Sócrates acerca da piedade expresso no *Eutífron*? A ser assim, como compatibilizar este saber com a declaração de ignorância defendida por Sócrates inclusive no *Eutífron* (6b)? A resposta de Dorion (Platon, 1997, p. 231) a esta questão é que, não saber o que é a piedade ou a virtude, é uma coisa, não ter nenhuma noção de em que ela consiste, é outra. Nada impede que Sócrates, embora sem saber exatamente em que consiste a piedade, tenha dela uma certa ideia ou concepção. É o que ocorre no *Eutífron*.⁸⁹

Capítulo 3

A Coragem (ἀνδρεία) no *Laques*

O ΛΑΧΕΣ apresenta as características que identificam os diálogos de juventude de Platão, os chamados diálogos socráticos: Sócrates é a personagem principal e parece bastante plausível dizer que são ideias de Sócrates que Platão quer destacar. Como veremos, encontramos neste diálogo as mesmas concepções relativamente às virtudes particulares e à virtude em geral e, ainda, o mesmo método de investigação de outros diálogos do mesmo período. No *Laques*, como ocorre nos diálogos socráticos, trata-se de investigar o sentido e a natureza – o τί ἐστίν - de uma virtude: a coragem ou bravura. Portanto, as ideias expostas e discutidas neste diálogo – como nos demais diálogos do mesmo período - são ideias de Sócrates sobre o seu tema exclusivo, as virtudes éticas.

O *Laques* também é considerado um diálogo aporético - qualidade atribuída a todos os diálogos de juventude de Platão, nos quais Sócrates e sua filosofia figuram exponencialmente – e é uma característica da filosofia de Sócrates apresentar-se dessa forma tendo em vista sua declaração de ignorância. Como nos demais diálogos deste período, no *Laques*, Platão está claramente interessado em defender Sócrates, neste

⁸⁹ Veja-se a n. 131 na mesma página.

caso, da acusação de corromper os jovens,⁹⁰ pois, neste diálogo, dois pais preocupados com a educação dos filhos, recorrem aos conselhos de Sócrates exatamente a respeito da melhor educação a dar aos jovens. Platão deseja mostrar que, ao contrário do que se afirma naquela acusação, Sócrates não era um corruptor da juventude, mas um benfeitor. Alguém que tinha algo importante a dizer acerca do que era melhor aos jovens e que, inclusive, era reconhecido por fazer isto, reconhecimento este advindo, tanto da parte dos jovens beneficiados, como da parte dos pais cujos filhos eram auxiliados por Sócrates. Não fosse assim, os generais Laques e Nícias não recomendariam a Lisímaco e Melésias aconselharem-se com Sócrates a respeito da melhor forma de educar seus filhos. Note-se ainda que as características da filosofia e do método socráticos, apontadas por Aristóteles em seus comentários sobre Sócrates, estão presentes neste diálogo de Platão.⁹¹ Como vimos, segundo Aristóteles, as investigações empreendidas por Sócrates resumiam-se a questões éticas. No caso do *Laques*, como já disse, essas questões dizem respeito à virtude da coragem e da possibilidade de seu ensino.

Meu objetivo é mostrar que o *Laques* é fundamental para a compreensão do modo como Sócrates entende a virtude das ações valorosas, a coragem (ἡ ἀνδρεία) - virtude central para o homem grego antigo tendo em vista, sobretudo, a necessidade permanente das batalhas guerreiras, batalhas estas aguardadas com anseio por todo homem jovem grego. Como veremos, Sócrates e Platão defendem a ampliação da consideração de ações corajosas do campo das ações meramente guerreiras, para campos como o enfrentamento de doenças, o posicionamento corajoso frente a circunstâncias como a navegação perigosa, a pobreza e, ainda, a luta valorosa contra os prazeres e paixões prejudiciais.

À primeira vista, dada a denominação de aporético que recebeu, o diálogo nada, ou quase nada, nos ensinaria sobre esta virtude, já que não chega a nos dizer, explicitamente, o que é, em si mesma, a virtude da coragem. Não teríamos, aparentemente, uma definição satisfatória da coragem. Assim, o diálogo seria aporético,

⁹⁰ Vimos no *Eutífron* essa defesa platônica dar-se a respeito da acusação de impiedade.

⁹¹ Cf. Dorion (Platon 1997), p. 10-11.

isto é, sem saída, sem conclusão. Porém, como pretendo mostrar, é possível olhar o diálogo de perspectiva diferente: a de que ele nos revela, e em minúcias, a natureza ou essência da coragem, ao contrário do que, num primeiro momento, poderíamos pensar. À medida que se desenvolvem as discussões sobre a coragem, realizadas entre Sócrates, Laques e Nícias, elementos acerca de como a podemos compreender nos são dados por Sócrates, de modo que, ao final, temos dela uma noção bastante precisa. Quero dizer: não nego que, em certo sentido, o diálogo seja aporético. Ele é aporético, é sem saída, mas não pela razão de não nos oferecer uma boa resposta acerca da essência da coragem. Sua aporia está no fato de os interlocutores de Sócrates não atentarem às pistas dadas por ele para a descoberta e compreensão da essência da virtude. Como sabemos, Sócrates apenas pergunta, nunca responde. A resposta deve ser dada pelos seus interlocutores. Como eles são incapazes disso, ficamos em aporia. Desse modo, Sócrates é obrigado a dizer, ao final, que não se descobriu o que é a coragem. Porém, a aporia dos interlocutores de Sócrates, não nos impede de formar da coragem um bom e preciso conceito, e de formular uma definição dela.⁹²

O primeiro aspecto da virtude da coragem que o *Laques* nos oferece é fornecido pelo ambiente em que Platão faz desenrolar a discussão: uma palestra⁹³ - como será também no *Cármides* -, um local de luta, de atividade física, mas também de atividade intelectual, onde se apresenta um especialista na hoplomaquia, isto é, um mestre no manejo exímio de todo tipo de armas de guerra. Para este local, dois famosos generais e políticos atenienses, Nícias e Laques, foram convidados por dois cidadãos, Lisímaco e Melésias, preocupados com a educação dos filhos. Eles esperam que Laques e Nícias,

⁹² Cf. Dorion (Platon 1997), p. 14: “En effet, si Socrate ne sait rien, hormis précisément qu’il sait ne rien savoir, il ne peut pas formuler lui-même une définition adéquate; par ailleurs, si Socrate est malgré tout le plus savant des hommes, ainsi que l’a proclamé l’oracle de Delphes, ses interlocuteurs ne peuvent pas non plus concevoir une définition qui dévoilerait l’essence de la vertu particulière à définir, car sinon ils seraient plus savants que Socrate, contredisant ainsi la Pythie. Mais est-il certain que le *Lachès* et l’*Euthyphron* sont absolument aporétiques et purement négatifs? [...]. Certains le croient. Pour notre part, nous sommes plutôt d’avis, avec plusieurs interprètes, que ces deux dialogues sont également apparentés du point de vue de leur *apparente* dimension aporétique. Une lecture plus attentive révèle en effet qu’ils contiennent, en filigrane, un enseignement positif sur l’essence de la vertu considérée, qu’il s’agisse du courage ou de la piété”.

⁹³ Cf. Dorion (Platon 1997), n. 22, p. 140: “Socrate a en effet coutume de fréquenter les palestres et les gymnases (cf. Xénophon, *Mémoires* I 1, 10). On le voit à la palestre de Taurus (cf. *Charmide* 153a), de même qu’à une toute nouvelle palestre (cf. *Lysis* 204a), et le gymnase du Lycée était l’un de ses endroits de prédilection (cf. *Euthyphron* 2a; *Euthydème* 271a; *Banquet* 223d; *Lysis* 203a)”.

após assistirem à apresentação do mestre de armas, possam dizer-lhes se a hoplomaquia é indicada para a educação de seus respectivos filhos, Aristides e Tucídides.

Temos, então, dois pais preocupados com fornecer a seus filhos a melhor educação tradicional de seu tempo, que tinha como um dos mais importantes compromissos desenvolver nos jovens atenienses de boa família a virtude própria dos homens: a virilidade expressa pela virtude da coragem, virtude essencial aos bons guerreiros. Lisímaco e Melésias querem saber:

... o que eles [os jovens] precisam aprender e em que devem exercitar-se (μαθόντες ἢ ἐπιτηδεύσαντες), para virem a ser homens de verdade (ἄριστοι γένουιντο). Alguém nos recomendou a hoplomaquia como muito indicada para os moços ... (179d-e).⁹⁴

Lembremos que o substantivo grego ἀνδρεία (coragem, virilidade, valentia, o que é próprio de homem, tudo o que é relativo ao homem) é derivado dos adjetivos ἀνδρός e ἀνής: homem.⁹⁵ Portanto, Platão nos apresenta, logo nos primeiros momentos do diálogo, a concepção popular e tradicional de coragem, que a considera como qualidade exclusiva dos melhores homens – os ἄριστοι -, e que devia manifestar-se nas inúmeras batalhas e guerras que esses homens estavam destinados a lutar ao longo de suas vidas. Nessa noção popular, a coragem é virtude própria dos homens e dos soldados que, nas guerras, deviam ser valentes e destemidos ao enfrentar todas as dificuldades, mas acima de tudo, a própria morte. Assim, a coragem é uma virtude que os gregos antigos atribuíam especialmente, senão exclusivamente, aos indivíduos do sexo masculino, e estava ligada à habilidade guerreira e ao bom desempenho nas batalhas das guerras que os homens deviam esperar, ansiosa e corajosamente, lutar. Daí a necessidade de se preparar bem os indivíduos por meio de uma boa educação que incluísse o manuseio das armas. Isto era o que Lisímaco e Melésias esperavam conseguir para seus filhos.

⁹⁴ As citações do *Laques* são feitas a partir da tradução de Carlos Alberto Nunes (Platão 2015), exceto quando houver outra indicação.

⁹⁵ Cf. Dorion (Platon 1997), n. 176, p. 165: “Il faut ici rappeler que le terme *andreía* (“courage”) découle directement du substantif *anér*, qui signifie “homme” (au sens de *vir*, c’est-à-dire par opposition à la “femme”). C’est d’une certaine façon la guerre qui définit le “mâle”: être un homme (*anér*), c’est faire la guerre. Aussi le courage (*andreía*) est-il la vertu par excellence de l’homme (*anér*)”.

Evidentemente, Platão não se esquece de destacar, no início do diálogo, a coragem, o destemor e a valentia demonstrados por Sócrates quando lutou na batalha de Délion: em 181b-c o general Laques elogia a participação honrosa e corajosa de Sócrates naquela dura batalha. Se todos os soldados se tivessem comportado como Sócrates, diz Laques, a cidade de Atenas não teria sofrido a derrota que sofreu.⁹⁶ Assim, todo o arranjo dramático do início do diálogo dedicado ao exame da coragem nos leva a pensá-la como virtude eminentemente guerreira, essencialmente masculina, e ligada à valentia e destemor que os melhores (ἄριστοι) guerreiros deviam mostrar nas guerras que lutavam. Não há dúvida, é a noção homérica, aristocrática e popular de coragem que Platão nos mostra aqui.⁹⁷ Esta é, portanto, a primeira noção de virtude que o *Laques* nos dá.

Outros dois aspectos correlatos àquele da virtude da coragem como exclusividade guerreira e masculina, e que é explorada ao longo do diálogo, é a ideia de que a aquisição dessa virtude, ou melhor, da virtude em geral, depende de aprendizado, depende de educação – e é, portanto, conhecimento - e torna os homens melhores.⁹⁸ É nisto que Lisímaco e Melésias acreditam já que buscam tornar seus filhos melhores por meio do aprendizado da hoplomaquia. Veremos que estas ideias serão melhor desenvolvidas ao longo do diálogo, mas já as vemos implicitamente mencionadas no início do diálogo.

Laques considera justa a preocupação dos pais, mas estranha o fato de Lisímaco não ter procurado por Sócrates, já que Sócrates passa “todo o tempo em locais em que são debatidas” as questões de saber qual “o estudo (μάθημα) ou a ocupação mais indicada para os moços”, além de ser do mesmo demo de Lisímaco. (180c-d). Nícias, por sua vez, também recomenda que Sócrates seja ouvido acerca da questão de saber qual a melhor educação a dar aos rapazes, e Lisímaco solicita, então, a opinião de

⁹⁶ Cf. Croiset (Platon 1972), n. 2, p. 93: “La bataille de Délion est de l’année 424. Les Athéniens y furent vaincus par les Thébains”.

⁹⁷ Segundo Dorion (Platon 1997), p. 46-47, Aristóteles defende restringir o emprego do termo ‘coragem’ exclusivamente ao domínio militar. Veremos que Sócrates sugere aplicar o termo a outros domínios além do militar.

⁹⁸ É o que já está presente em 179d: ἄριστοι γέγονυτο que vimos acima Carlos Alberto Nunes traduzir por “virem a ser homens de verdade” e Dorion por “devenir meilleurs”.

Sócrates a respeito de se os moços devem exercitar-se na luta completamente armados. Sócrates, como já era de se esperar, sabendo o que sabemos, que ele nada sabe a não ser isso, argumenta que seria mais adequado ouvir primeiro os mais velhos e mais experientes e pede que Nícias fale em primeiro lugar.

A posição de Nícias é de que esta disciplina guerreira é um conhecimento extremamente útil, pois leva o indivíduo ao desejo de obter glória e de aprender mais sobre a organização das tropas e sobre as questões relativas à estratégia, tornando os homens valentes e audaciosos:

Nas lutas em que nos distinguimos e que temos, realmente, de enfrentar, só se sobressaem os que têm prática dos instrumentos de guerra. Ademais, o conhecimento dessa disciplina lhes será de utilidade nos combates, quando for preciso lutar em fileiras cerradas com muitos outros, sobretudo quando a composição é rompida e se estabelece a luta singular, ou seja para perseguir o inimigo que se defende, ou, no caso de fuga, para defender-se de quem o persegue. [...]. Demais disso, essa modalidade de exercício desperta a paixão para outra arte nobre, pois quem quer que se dedique à hoplomaquia desejará também aprender a arte afim, da organização das tropas, e, uma vez aprendida essa parte e inflamado da ambição de glória, passará a dedicar-se a tudo o mais que se relaciona com a estratégia. [...]. A tudo isso acrescentemos outra vantagem não despicienda, a saber, que em qualquer recontro esse conhecimento deixará os homens mais valentes e audaciosos (θαρραλέωτερον καὶ ἀνδρειότερον) que de costume. [...]. Por tudo isso, Lisímaco, como disse, sou de opinião que os rapazes devem aprender essa arte ... (182a - 182d).

Platão deixa entrever o tema do diálogo - a coragem - que será explicitado dentro em pouco. O aprendizado da hoplomaquia nada mais é, depreende-se da fala de Nícias, que um meio para tornar-se corajoso e valente na luta, já que a maestria no manejo das armas possibilita ao guerreiro confiança na vitória além de despertar a ambição pela glória no campo de batalha.

A posição de Laques, porém, diverge da de Nícias no sentido que, para ele, a hoplomaquia parece não ser útil, principalmente porque não é valorizada pelos melhores, mais valentes e mais habilidosos guerreiros gregos, os lacedemônios: "... se ela tivesse algum valor, não ficaria esquecida dos lacedemônios, que outra coisa não fazem na vida, senão aprender e praticar o que, aprendido e exercitado, lhes confere superioridade na guerra, com relação aos outros povos". (182e – 183a). Além disso, diz Laques, o próprio Estesilau (o especialista que acabara de demonstrar sua expertise no

uso das armas) foi visto em situação ridícula e estranha ao lutar em um navio com suas armas incomuns. Relata Laques:

... combatia ele armado de uma lança-foice, que tanto diferia das armas comuns, como ele dos outros combatentes. [...]. Estando ele a lutar, enroscou-se-lhe a arma no cordame do navio inimigo e nele ficou presa. Estesilau dava-lhe safanões para desprendê-la, porém não conseguia. [...] ... por não se resolver ele a soltar a arma, deixou-a escorregar aos poucos pela mão, até segurá-la apenas pela extremidade do cabo. Diante de tal situação, os tripulantes do cargueiro romperam em vaia e gargalhadas ... (183d – 184a).

Por fim, ao contrário do que dissera Nícias, que a hoplomaquia tornaria os homens mais corajosos e valentes, a habilidade com as armas, afirma Laques, pode levar os homens pusilânimes a se tornarem arrogantes, revelando que a virtude não depende daquela habilidade, ao contrário, é propriedade do verdadeiro soldado:

No meu modo de pensar, se for pusilânime o pretense conhecedor da disciplina, arrogantíssimo se tornará por esse fato, vindo a revelar-se, por fim, com maior evidência sua verdadeira natureza; se for valente (ἀνδρείος) de verdade, ficará sob a observação de todos, e, na eventualidade de um pequeno deslize, é grande o ultraje que recolhe, pois desperta inveja vangloriar-se alguém de conhecer semelhante disciplina. Assim, a menos que essa pessoa se sobressaia entre todos por sua coragem (τῆ ἀρετῆ), não poderá evitar de cair em ridículo, no caso de dizer que possui semelhante habilidade. (184b–c).

Vemos que uma divergência se instala: um dos estrategos defende a utilidade da hoplomaquia no tornar o soldado valente dando-lhe confiança, o outro nega-lhe essa utilidade baseado no fato de os melhores e mais valentes dentre os soldados gregos – os lacedemônios – prescindirem dela e, ainda assim, serem corajosos. O que de mais importante há para nós nas falas dos dois generais é que elas antecipam o tema do diálogo: nas falas dos dois comparecem as palavras relativas à virtude que estará em debate: ἀρετή e ἀνδρεία. No entanto, caberá a Sócrates, apenas em 190d, explicitar o tema a ser discutido. Aguardemos.

Diante das opiniões divergentes dos dois generais, Lisímaco espera que Sócrates desempate a questão dando seu voto a Laques ou a Nícias. Sócrates afirma que uma questão tão séria – a educação dos filhos – não deve ser decidida pelo número maior de votos. Deve ser decidida, isto sim, por quem detenha o conhecimento necessário capaz de decidi-la: “... a decisão acertada não se apoia no número, porém no conhecimento

(ἐπιστήμη)”. (184e).⁹⁹ Manifesta-se já a concepção socrática de que somente com base no conhecimento pode alguém tomar as melhores decisões. Concepção essa expressa pela tese de que virtude é igual a conhecimento.

É necessário, portanto, encontrar alguém que disponha do conhecimento capaz de decidir a respeito da melhor educação para os jovens. Por isso, Sócrates diz: “Sendo assim, a primeira coisa a fazermos é procurar saber se algum de nós possui conhecimento especializado (τεχνικός)¹⁰⁰ na matéria sobre que vamos deliberar, ou se carece desse conhecimento”. (185a). As duas palavras - ἐπιστήμη e τεχνικός - são utilizadas por Sócrates - sem a preocupação com distingui-las - para referir-se ao conhecimento com base no qual é possível decidir devidamente acerca do melhor a ser feito.

Para descobrir quem é possuidor desse conhecimento, diz Sócrates, é preciso definir previamente:

... a coisa para que procuramos professores. [...] ... quer parecer-me que desde o princípio não estamos de acordo sobre o que vamos deliberar, quando perguntamos qual de nós é entendido na matéria, e teve, ou não teve, bons professores dessa disciplina. [...]. O que devemos, portanto, considerar é se o conselheiro a que recorreremos é entendido no tratamento (θεραπείαν) daquilo a respeito do que estabelecemos nossa investigação. [...]. Devemos dizer, portanto, que presentemente temos em vista determinado conhecimento (μαθήματος) em que está em causa a alma (τῆς ψυχῆς) dos rapazes. [...]. Logo, o que importa investigar é se algum de nós entende do tratamento de almas, se sabe cuidar delas como convém e se teve bons professores dessa matéria (τεχνικός περὶ ψυχῆς θεραπείαν). (185b-e).

Lisímaco, Melésias, Nícias e Laques acreditam que o que está em discussão é se a hoplomaquia deve ou não ser ensinada aos jovens. Sócrates, porém, conduz a discussão para a questão, mais ampla e mais importante, de saber o que se vai introduzir na alma dos rapazes por meio da educação, pois, quando se tem em vista um estudo ou um conhecimento (μαθήματος), que é dado pela educação, o que está em causa é a

⁹⁹ Dorion (Platon 1997) traduz ἐπιστήμη por “savoir” e Croiset (Platon 1972) a traduz por “science”.

¹⁰⁰ Dorion traduz a palavra τεχνικός por “expert” e Croiset por “compétent”.

alma (ψυχή).¹⁰¹ Para Sócrates, o conhecimento (ἐπιστήμη, τεχνή, μαθήμα) é introduzido na alma (ψυχή) pela educação entendida como tratamento (θεραπείαν) e é capaz de tornar a alma melhor ou pior, a depender da competência do professor (διδασκαλός). Assim, é preciso saber quem “entende do tratamento de almas e sabe cuidar delas como convém”. É preciso encontrar os especialistas ou “técnicos” (τεχνικός) no tratamento adequado da alma.

Fica assim definido o verdadeiro tema do diálogo: descobrir o melhor tratamento (θεραπεία) ou conhecimento (ἐπιστήμη) a dar à alma (ψυχή) dos rapazes. Trata-se de “ilustrar-lhes, tanto quanto possível, o espírito (ἀρίστας γενέσθαι τὰς ψυχάς)”,¹⁰² (186a) ou seja, a alma. Ilustrar a alma significa torná-la melhor por meio da educação ou do conhecimento. Essa educação ou conhecimento é capaz, portanto, de tornar a alma melhor e fazer as pessoas “se tornarem notórias e virtuosas (καλούς τε κάγαθούς). (187a).¹⁰³ Evidentemente, a preocupação de Sócrates em encontrar “quem entende do tratamento de almas” mostra que, para ele, a educação ou o conhecimento inadequado podem prejudicar em vez de melhorar as almas. Daí a importância de saber quem possui o verdadeiro conhecimento capaz de tornar os homens virtuosos.

Sócrates afirma que ele mesmo nunca aprendeu esta arte e atribui aos sofistas o se considerarem os únicos capazes de tornar os homens, pessoas “de bem e de valor” (καλόν τε κάγατόν):

... sempre careci de recursos para pagar honorários aos sofistas, os únicos que se apresentavam como capazes de fazer de mim um homem de bem e de valor (καλόν τε κάγατόν), não me tendo sido possível

¹⁰¹ Cf. Dorion (Platon 1997), n. 64, p. 146: “Socrate parvient ainsi à substituer à la discussion originelle, qui portait sur les mérites de l’apprentissage de l’hoplomachie, une discussion qui est à ses yeux plus essentielle, en ce qu’elle s’intéresse, non plus à un simple moyen comme l’exercice corporel, mais à la véritable fin de l’éducation, qui est l’amélioration de l’âme. [...] On consultera aussi le début du *Charmide* (156d-157c), où Socrate effectue un “détournement” analogue; il y montre en effet que la découverte du remède au mal physique dont souffre Charmide, en l’occurrence un mal de tête, nécessite que l’on s’intéresse au préalable à l’âme et aux moyens de la rendre meilleure.”

¹⁰² A tradução de Dorion (Platon 1997) é mais precisa: “voir leurs âmes devenir les meilleures possible”.

¹⁰³ Cf. Dorion (Platon 1997), n. 73, p. 148: “Mot à mot: “beau et bon” (*kalón te kagathón*). L’expression *kalós te kagathós* est la formule consacrée pour designer l’honnête homme, l’homme de valeur qui incarne l’idéal d’excellence de la civilisation grecque”.

até agora descobrir por mim mesmo semelhante arte (τὴν τέχνην). (186c).

O mesmo parece não ter ocorrido a Laques ou a Nícias, prossegue Sócrates, “pois não se teriam manifestado com tanta decisão a respeito de exercícios vantajosos ou prejudiciais aos moços, se não tivessem confiança em seus próprios conhecimentos”. (186d). O estranho é eles estarem em desacordo sobre ponto tão importante, o que mostra a necessidade de examinarem mais de perto a questão.

Lisímaco solicita a Laques e Nícias examinarem essas questões junto com Sócrates pois “trata-se de deliberar sobre assunto de suma gravidade para todos nós”. (187d). Os dois generais, que parece terem sido convocados por Platão para elogiar e defenderem Sócrates da acusação de corromper os jovens, revelam as verdadeiras consequências de submeter-se alguém ao exame de Sócrates. Nícias e Laques cumprem a contento sua função literária e parece, na fala deles, ouvirmos o próprio Platão a falar de seu mestre. O primeiro a falar é Nícias:

Pois pareces ignorar que quem se aproxima de Sócrates para conversar com ele [...], muito embora se trate no começo de assunto diferente, de tal modo ele o arrasta na conversa, que o obriga a prestar-lhe contas de si próprio, de que maneira vive e que vida levou no passado; uma vez chegados a esse ponto, não o solta Sócrates sem o ter examinado a fundo. [...] quem não se furta a esse exame passará necessariamente a tomar mais cuidado consigo mesmo, de acordo, nesse particular, com Sólon, quando disse que devemos aprender durante toda a vida, sem imaginar que a sabedoria vem com a velhice. (187e – 188b).

Agora, fala Laques:

Quando ouço alguém discorrer sobre a virtude (ἀρετῆς) ou sobre qualquer outra modalidade de sabedoria (σοφίας), algum homem de verdade e à altura do seu tema, alegro-me sobremodo e me comprazo em comparar o orador com suas palavras, e em verificar como ambos se combinam e completam. Considero o indivíduo nessas condições um músico afinado em harmonia mais perfeita do que a lira ou de qualquer outro instrumento frívolo: a harmonia da sua própria vida, estando sempre em consonância suas palavras com seus atos [...]. Um indivíduo nessas condições me deleita sobremodo [...]. Das palavras de Sócrates não tenho nenhuma experiência, porém conheço suas ações, que o revelam capaz de exprimir-se com elegância e franqueza. [...] São esses os meus sentimentos a teu respeito, desde o dia em que corremos juntos os mesmos perigos e tu deste prova do teu valor, como só poderia fazê-lo um homem cujo merecimento o tempo viria a confirmar. (188c – 189b).

A respeito da longa parte introdutória do *Laques* – que estamos prestes a terminar de examinar -, Carlos Alberto Nunes (Platão, 2015, p. 29) escreveu:

Certa passagem do *Laques* parece decisiva para classificá-lo logo depois do *Críton*, pela abundância de pormenores com que uma das personagens (Nícias) procura caracterizar a maneira de ser de Sócrates, o que traduz a intenção do autor, de não deixar nada por dizer. Isso só se daria no começo de sua carreira de escritor, quando Sócrates redivivo se apresentava a seus concidadãos com os traços verdadeiros, sem as deturpações sofridas pelo julgamento e sua condenação. Daí, tanto cuidado na apresentação da personagem. Ao invés de servir a extensão da parte introdutória do diálogo – quase metade do escrito – como elemento para contestar sua autenticidade, conforme sugere Bonnitz, quando nada trarão esses torneios excesso de zelo do autor para deixar bem claras suas intenções e, por assim dizer, seu programa de trabalho.

Seu programa de trabalho. Embora os interlocutores de Sócrates não saibam, ainda, do que exatamente tratarão, Sócrates sabe perfeitamente: o que se vai examinar é a virtude em geral e a virtude da coragem em particular. Assim, como vimos, a parte introdutória do diálogo é também preparatória e preenche de detalhes acerca da virtude. A virtude ou sabedoria (ἀρετή, σοφία, 188c), estando presente em uma pessoa, está em sua alma (ψυχή, 185e). Está na alma, porque é conhecimento (σοφία, ἐπιστήμη, μαθήματος, 185e, τέχνη, 186c) e, sendo conhecimento, torna os homens melhores (ἀριστοι, καλοὺς τε κάγαθοὺς, 187a). Este conhecimento, pode, portanto, ser ensinado por professores (τεχνικὸς, 185e) capazes de tratar adequadamente da alma. Aqueles que têm suas almas devidamente tratadas e ensinadas na virtude da coragem (ἀνδρεία, 184b) tornam-se mais valentes e mais audaciosos (θαρραλεώτερον καὶ ἀνδρειότερον, 182c) sabendo como enfrentar, por exemplo, os perigos da guerra e sendo homens de verdade. Por fim, a preocupação de Sócrates em encontrar quem detenha a capacidade de tratar adequadamente da alma, revela que a educação pode ser inadequada e produzir o contrário do melhoramento da alma. Por isso, é preciso saber quem, de fato, possui aquele conhecimento da virtude.

Importante para nós examinar a parte introdutória do *Laques* como exemplo de que, nos diálogos de Platão, nada é casual ou desimportante. Esta parte, em todos os diálogos, tem muito a nos dizer acerca da natureza da virtude que será investigada, como vimos no caso do *Laques*. Além disso, todos, ou quase todos, os elementos principais do pensamento socrático encontram-se ali postos.

A partir de 190b começa efetivamente a busca pela definição da coragem. Fala Sócrates:

Estes dois amigos nossos, Laques, não nos chamaram para deliberar com eles de que maneira poderá ser comunicada virtude (ἀρετή) à alma (τὰς ψυχὰς) de seus filhos, a fim de deixá-la melhor? Perfeitamente. E para isso não será preciso conhecermos, de início, a virtude (ἀρετή)? Pois, se ignorarmos de todo o que seja a virtude (ἀρετήν), de que modo poderemos aconselhar alguém sobre a melhor maneira de adquiri-la? [...] E o que sabemos, somos capazes de exprimir? (190b-c).

Confirma-se, por esta fala que, para Sócrates, a virtude estando presente na alma (παραγενομένη τὰς ψυχὰς) a torna melhor. Antes, porém, de saber se a virtude está ou não presente na alma, ou de poder dizer o melhor modo de adquiri-la, é preciso saber o que é a virtude. E se sabemos o que é a virtude, diz Sócrates, obviamente podemos dizer ou exprimir o que ela é. Pensamento constante da filosofia socrática – nós a veremos reaparecer no *Cármides* como já a vimos presente no *Eutífron*: quem é detentor ou possuidor de uma virtude deve ser capaz de defini-la ou dizer qual é sua natureza. Isto nos coloca diante da espinhosa questão relativa à profissão de fé socrática de nada saber exceto que nada sabe.¹⁰⁴ Se, de fato, Sócrates nada sabe, ele não sabe o que é uma virtude. Se ele não sabe o que uma virtude é, ele não a possui. Dado, ainda, que ele defende que possuir uma virtude é possuir todas, e não possuir uma é não possuir nenhuma, conclui-se que Sócrates, por não saber nada, não possui nenhuma virtude. Mas Sócrates é virtuoso.¹⁰⁵ Conclusão: Sócrates sabe, embora diga que não sabe. Resta, então, explicar por que ele diz que não sabe. Dentre as várias respostas possíveis a esta questão, a que considero mais adequada aos verdadeiros propósitos de Sócrates é que ele deseja que seus interlocutores descubram eles mesmos, e em si mesmos, a resposta a respeito do que é a virtude, pois, somente assim, eles serão também possuidores dela: por serem capazes de dizer o que ela é. Em suma, para Sócrates, só é possível saber

¹⁰⁴ Uma discussão desta questão encontra-se em Dorion (2006), p. 37-46.

¹⁰⁵ Cf. Dorion (2006), p. 44: "... não há nenhuma dúvida de que Platão apresenta Sócrates como um modelo de virtude, quer se trate da justiça (*Apologia*, *Críton*), da piedade (*Eutífron*), da coragem (*Laques*), da moderação (*Cármides*) ou da amizade (*Lísis*). Ora, como a virtude é um conhecimento, e como Sócrates se afirma ignorante da natureza das diferentes virtudes, segue-se que ele não deveria, em princípio, ser virtuoso, o que é desmentido pelo retrato que Platão esboça de seu mestre no conjunto dos diálogos. Neles Sócrates é proposto como um modelo de virtude".

alguma coisa - e principalmente saber o que é a virtude - quando se é capaz de dizer o que ela é.

Laques admite saber o que é a virtude e, por isso, pode dizer o que ela é. Sócrates, prudente, diz que não é preciso dizer o que é toda a virtude (ὅλης ἀρετῆς) - “seria um trabalho ingente” -, basta dizer o que é a parte (μέρους) da virtude chamada coragem (ἀνδρεία) já que todos pensam que esta é a virtude “a que tende a disciplina da hoplomaquia”. A coragem é, portanto, uma das partes da virtude. Em breve, Sócrates mencionará outras partes. Logo após dizer o que é a coragem, será necessário saber como ela poderá ser comunicada aos jovens e de que modo eles a poderão adquirir pelo exercício e pelo estudo (ἐπιτηδευμάτων τε καὶ μαθημάτων). (190c-e).

Notemos que, já no *Laques*, é mencionado o que será discutido mais profundamente no *Protágoras*: a unidade chamada virtude composta de partes, uma delas sendo a virtude denominada coragem. Assim, Sócrates afirma que há a virtude inteira (ὅλης ἀρετῆς, 190c) e as partes da virtude (τῶν τῆς ἀρετῆς μερῶν, 190d). Dentre essas partes, a que se vai examinar aqui é a coragem; é preciso saber o que é essa virtude (τί ἐστὶν ἀνδρεία, 190e) e, em seguida, averiguar como se a pode adquirir pela instrução ou educação.

Laques define a coragem da seguinte maneira: “homem de coragem é o que se decide a não abandonar seu posto no campo de batalha, a fazer face ao inimigo e a não fugir”. (190e). Sócrates interpreta a definição de Laques como “o indivíduo corajoso é o que se mantém no seu posto e luta com o inimigo”. (191a).

O estilo do argumento de Sócrates para mostrar a insuficiência e inadequação da definição de Laques é nosso conhecido de outros diálogos: Laques não disse o que é a coragem, apenas apresentou um exemplo de comportamento que pode ser considerado corajoso. Por isso, Sócrates diz sobre a definição de Laques: “É também o que eu penso” (καὶ γὰρ ἐγώ), ou seja, de fato, essa é uma atitude corajosa, o indivíduo que não foge da luta é corajoso. Mas mesmo quando um indivíduo foge da luta, diz Sócrates, ele pode ser considerado corajoso. É o caso, por exemplo, dos soldados citados que combatem com o inimigo mesmo quando fogem. Homero também elogia os cavalos de Enéias por correrem rápido tanto quando fogem como quando perseguem os inimigos; e elogia o

próprio Enéias por que, mesmo quando foge, amedronta os inimigos. Os Lacedemônios, por sua vez, na batalha de Platéia contra os persas, depois de inicialmente fugirem, se voltaram, combateram valentemente e ganharam a luta. Portanto, a definição de Laques - embora fale de um indivíduo corajoso: aquele que enfrenta o inimigo sem fugir -, não revela a natureza da virtude no comportamento oposto, também corajoso. Comportamentos opostos – lutar sem fugir e fugir lutando - podem ser considerados corajosos. A definição de Laques, portanto, é válida apenas para alguns comportamentos em algumas circunstâncias e, assim, a definição é incompleta. É preciso explicar o que, mesmo em comportamentos completamente opostos, faz com que os consideremos igualmente corajosos.

Sócrates explica a Laques por que sua definição não responde plenamente à questão de saber o que é a coragem:

Porque eu não queria que me dissesse apenas quem é corajoso na infantaria (ἐν τῷ ὀπλιτικῷ ἀνδρείους), mas também na cavalaria (ἐν τῷ ἵππικῷ) e em tudo o que for pertinente à guerra (ἐν σύμπαντι τῷ πολεμικῷ), e não apenas na guerra, como também nos perigos do mar (τὴν θάλατταν κινδύνους ἀνδρείους ὄντας), quem revela coragem nas doenças (νόσους), na pobreza (πενίαν), nos negócios públicos (τὰ πολιτικά ἀνδρείοι εἰσιν); mais, ainda: quem é corajoso não somente com relação à dor e ao medo (πρὸς λύπας ἀνδρείοι εἰσιν ἢ φόβους), mas também forte contra os apetites (ἐπιθυμίας) e os prazeres (ἡδονας), assim quando os enfrenta como quando foge deles. Há também, Laques, quem revela coragem nessas situações. (191d-e).

Pois bem, é preciso que Laques explique o que é a coragem mesmo em situações fora do campo da guerra. A coragem ou valentia pode ser revelada ou mostrada nas mais variadas situações como nos perigos do mar, nas doenças, na pobreza, e mesmo nas lutas contra apetites e prazeres prejudiciais, seja quando os enfrentamos seja quando fugimos deles. A concepção de coragem que Sócrates tem em mente é mais ampla que a concepção grega mais comum de coragem, que é a de Laques e Nícias, e inclui situações e condições adversas que podem ser enfrentadas – corajosamente - fora da guerra. São situações e condições externas – perigos no mar, doenças, pobreza - e internas ao agente – apetites e paixões.¹⁰⁶ (Penso que não se pode dizer que a concepção grega comum sobre a coragem não considerava também situações como as mencionadas

¹⁰⁶ Cf. Dorion (Platon 1997), n. 131 e 132, p. 157-158.

por Sócrates. Apenas que Laques as havia “esquecido” em sua definição, sendo necessário que Sócrates o lembrasse delas. Prova disso é a imediata concordância de Laques em que, pessoas nessas situações, também revelam coragem. E embora Aristóteles¹⁰⁷ restrinja a aplicação da coragem ao domínio militar, mais especificamente à coragem demonstrada no enfrentamento de uma nobre morte nos perigos da guerra (*Ethica Nichomacheia*, livro III, cap. IX), ele reconhece que as pessoas que suportam e enfrentam corajosamente doenças, tempestades no mar ou qualquer perigo mortal são consideradas corajosas, ainda que ele não concorde com isso e demonstre suas razões). Assim, é preciso dizer, para realmente definir a essência da coragem, o que há de comum a essas situações de modo a fazer que todas sejam chamadas pelo mesmo nome de coragem. Como Sócrates diz:

Todas essas pessoas são corajosas (ἀνδρείοι); umas, porém, revelam coragem nos prazeres (ἡδοναῖς); outras, nas tristezas (λύπαις); outras, ainda, nos apetites (ἐπιθυμίας) e algumas mais nas situações de incutir medo (φόβος). Mas há também, quero crer, quem se mostra covarde (δειλίαν) em condições idênticas. (191e).¹⁰⁸

O que Sócrates exige que se diga é: qual “a qualidade que é sempre a mesma em todas essas situações” (τί ὄν ἐν πάσι τούτοις ταῦτόν ἐστιν). (191e).¹⁰⁹ A mesma exigência vimos Sócrates formular no *Eutífron* 5d: é necessário dizer qual é a característica compartilhada por várias manifestações de uma mesma virtude, que faz com que seja a mesma virtude a manifestar-se.

¹⁰⁷ Cf. Dorion (Platon 1997), p. 46-47.

¹⁰⁸ Gostaria de mencionar a crítica que se faz a Sócrates por sua concepção de coragem incluir o enfrentamento adequado de prazeres e paixões. Diz-se que tal inclusão confunde a coragem com outra virtude, a temperança ou moderação, tornando difícil determinar em que essas duas virtudes se distinguem. Ao meu ver, essa “mistura” das virtudes – observada também entre a piedade e a justiça, só para mencionar outro exemplo já visto neste nosso estudo, no *Eutífron* - é devida à sua unidade. A unidade das virtudes é de tal nível que, em muitas situações e condições, é impossível ser corajoso sem ser temperante ou justo sem ser sábio etc. Sobre esta crítica cf. Dorion (Platon 1997), p. 47-48. Veremos mais sobre a unidade das virtudes no *Protágoras*.

¹⁰⁹ Cf. Croiset (Platon 1972), n. I, p. 108: “La recherche du caractere commun à toutes les diferentes sortes du courage est la seconde démarche de l’induction socratique (ἐπαγωγή) en vue d’arriver à une définition. C’est ce caractere commun qui constitue l’idée générale, l’idée du «genre» auquel se rattache l’«espèce». Toutes ces prétendues définitions de Lachès ne sont que des définitions incomplètes”.

Em 192b Sócrates refere-se à coragem como uma força (δύναμις)¹¹⁰ constante que, sendo sempre a mesma “nos prazeres como na tristeza e em todos os casos a que há pouco nos referimos”, recebe o mesmo nome de coragem. Laques profere sua segunda definição: “a coragem presente em todas essas situações é uma espécie de perseverança da alma (καρτερία τις εἶναι τῆς ψυχῆς)”.¹¹¹ Como escreve Dorion (Platon 1997, p. 48), essa segunda definição marca um progresso em relação à anterior tendo em vista que a perseverança, persistência ou firmeza da alma é uma característica de toda ação corajosa. No entanto, Sócrates objetará a Laques que sua definição é ampla demais pois nem toda perseverança da alma pode ser denominada coragem.

Sócrates demonstra a Laques que nem toda “perseverança da alma” é, ou pode ser, considerada coragem pois a coragem está entre as coisas excelentes (καλῶν πραγμάτων) e nem toda perseverança é excelente ou boa. Seu argumento desenvolve-se do seguinte modo (192c-d):

- 1 – A perseverança (καρτερία) da alma, quando unida à razão (φρονήσεως)¹¹² é bela e boa (καλὴ κάγαθή).
- 2 – A perseverança da alma quando unida à irreflexão (ἀφροσύνης) é funesta e perniciososa.
- 3 – O que é excelente (καλὸν) não pode ser funesto e pernicioso.
- 4 – A coragem é excelente (καλὸν).
- 5 – Logo, a coragem (ἀνδρεία) é a perseverança (καρτερία) da alma unida à razão (φρόνιμος).¹¹³

¹¹⁰ Croiset (Platon 1972) traduz δύναμις por “faculté” e Dorion (Platon 1997) a traduz por “capacité”.

¹¹¹ Croiset traduz καρτερία por “force de l’âme”, Dorion a traduz por “fermeté de l’âme” e Irwin (1995), p. 40-41 traduz por “endurance”.

¹¹² Cf. Dorion (Platon 1997), n. 139, p. 158: “Socrate introduit ici l’idée, plus tard reprise par Nicias, que le courage est aussi une forme de savoir et qu’il a par le fait même une dimension intellectuelle. [...]. Il est à cet égard significatif que lorsque Nicias reprendra à nouveaux frais la question des rapports entre le courage et la connaissance (cf. 194c-199e), le terme *phrônesis* sera définitivement abandonné au profit du terme *sophía* (“savoir”).”

¹¹³ Cf. Croiset (Platon 1972), p. 109 traduz φρόνιμος por *intelligente*. Cf. n. 2, p. 109-110: “L’idée d’«intelligence», introduite dans la définition provisoire, la rend plus précise, sans l’achever. Un nouveau

Corrigida a segunda definição de Laques, acrescentando o que torna bela a perseverança – a razão (φρόνιμος) – a coragem é definida como a perseverança da alma unida à razão, ou, como escreve Dorion (Platon 1997, n. 137, p. 158), “le courage est une fermeté de l’âme secondée par la réflexion”. Agora, é preciso descobrir quando essa perseverança ou firmeza da alma está unida à razão e pode corretamente ser chamada coragem, pois haverá casos em que, embora a perseverança esteja unida à razão, ela não poderá ser chamada coragem. Como mostrou Sócrates, a perseverança que não está unida à razão, nunca poderá ser chamada coragem porque essa perseverança não é bela, e a coragem é sempre uma coisa bela. Entretanto, há casos de perseverança não unida à razão considerada por muitos corajosa. Laques, no entanto, será incapaz de perceber que a perseverança sem razão jamais deve ser chamada de coragem. Vemos, porém, claramente, que aquele argumento de Sócrates é definitivo: a verdadeira perseverança da alma deve sempre ser acompanhada de razão e é exatamente isso que garante a beleza (καλόν) da coragem.¹¹⁴

Sócrates apresenta, então, exemplos de ações nas quais a alma persevera inteligentemente, mas, apesar disso, não podem ser chamadas de corajosas. Com isso, ele pretende mostrar que não basta definir a coragem como a perseverança da alma unida à razão. Deve haver outras condicionantes - mais esta, talvez a fundamental, a razão (φρόνιμος) - a justificar a atribuição do nome coragem à ação. Há casos em que a perseverança refletida não pode ser adequadamente denominada coragem. E o primeiro exemplo desse tipo, dado por Sócrates, é o da pessoa que “persevera em gastar com parcimônia o dinheiro, sabendo que com esses gastos acabará ganhando mais” (192e). Ou seja, a perseverança da alma, neste caso, tem em vista o lucro monetário. Por que este comportamento não pode ser chamado corajoso ainda que haja uma perseverança da alma? Alguns autores julgam que o motivo é a falta de beleza ou nobreza (καλόν) da

progrès est nécessaire: déterminer la sorte d’intelligence requise. Mais Lachès n’arrive pas à élucider la question. Irrité de son impuissance, il va renoncer à poursuivre l’examen, et un nouveau pas sera fait par Nicias.”

¹¹⁴ Cf. Zingano (2007), n. 11, p. 56-57: “Em ἡ μετὰ φρονέσεως καρτερία, a expressão μετὰ φρονέσεως pode significar que a coragem é uma perseverança *secundada* ou *acompanhada* de saber, como se o saber fosse um elemento que se acrescentasse (ou não) posteriormente. O diálogo mostrará, porém, que, se a coragem é uma perseverança, ela o é *graças*, *apoiada* ou *tendo por base* o saber, o que quer mostrar, me parece, algo mais forte: não é somente uma perseverança que se faz acompanhar de saber, mas uma perseverança da alma que se engendra pelo saber. Este resultado, contudo, somente será exposto com clareza no diálogo com Nícias; pelo momento, a coragem é vista como uma perseverança refletida ...”.

ação perseverante aqui que visa apenas o ganho. A coragem, ao contrário, como ficou estabelecido, é bela. Ao meu ver, entretanto, o motivo é este: não haver uma ameaça ou perigo envolvidos na ação a justificarem a contrapartida corajosa por parte do agente. Somente se o agente tivesse de enfrentar ameaça ou perigo sua ação poderia ser classificada como corajosa, o que não é o caso.¹¹⁵ É Nícias que, com sua definição de coragem (194e-195a), deixará clara esta exigência.

Outro exemplo: o médico que resiste bravamente às insistentes solicitações de um paciente com pneumonia por comida e bebida, e persiste na recusa para o bem do paciente. Não há que se falar aqui de ação corajosa por parte do médico pelos mesmos motivos da ação anterior: não há perigo, risco ou ameaça a serem enfrentados e a exigir do agente, no caso o médico, um comportamento corajoso.¹¹⁶ Daí sua ação não ser classificada como corajosa apesar da perseverança inteligente da alma.

Por outro lado, prossegue Sócrates, há circunstâncias em que a perseverança refletida, mesmo quando envolve ameaça ou perigo, parece menos corajosa do que a perseverança irrefletida. É o caso do soldado que se dispõe a lutar somente após cálculos prudentíssimos. Este soldado é considerado menos valente que o antagonista

¹¹⁵ Dorion (Platon 1997), n. 140, p. 159, apresenta a explicação da nobreza do ato para não atribuir o nome de coragem ao exemplo dado. Reproduzo o comentário de Dorion para enfatizar minha posição divergente da dele, nesta e na próxima nota: “Pourquoi au juste le cas exposé par Socrate n’est-il pas un exemple de courage? Aucune réponse n’est explicitement proposée, mais nous pouvons risquer la suivante: s’il est vrai que le courage est une noble (*kalón*) chose, où reside la noblesse dans ce cas-ci? Un homme dépense son argent avec une “belle” persévérance, sachant que par ce moyen il fera des profits considérables. La finalité de sa persévérance est donc le gain. Or celui-ci ne peut en aucune façon être considéré comme une fin noble. Il semble donc que le caractère noble du courage est fonction, du moins en partie, de la fin en vue de laquelle on se montre ferme et persévérant. Si cette fin n’est pas élevée ou grande, l’endurance dont on fait preuve pour l’atteindre ne peut être qualifiée de “courage” ”.

¹¹⁶ Quanto a este segundo exemplo, Dorion (Platon 1997), n. 141, p. 159 não lhe atribui o nome de ação corajosa por faltar-lhe a condicionante perigo, risco ou ameaça. Ao meu ver o motivo é o mesmo para os dois exemplos. “Une fois de plus, il n’est pas dit clairement pour quelle raison ce nouvel exemple de persévérance n’est pas du courage. Dans l’explication qui suit, nous nous inspirons à nouveau de l’importante étude de Santos (1969, p. 444). À la différence de l’exemple précédent, la finalité de la persévérance manifestée par le médecin est éminemment noble, puisqu’elle consiste en la guérison du malade. Alors pourquoi cette persévérance n’est-elle pas du courage? Il faut tout d’abord se demander ce que le médecin peut bien endurer en refusant de donner à boire ou à manger à son patient. En fait, ce qu’il doit endurer se limite sans doute aux cris et aux plaintes de son patient, ce qui est somme toute bien peu de chose si l’on considère qu’il s’agit de guérir, voire de sauver, un homme malade. Il semble donc que le médecin n’encourt aucun danger lorsqu’il refuse fermement de donner à manger ou à boire. Comme le médecin n’est exposé à aucun risque qui le menacerait dans sa personne, cela ne prend pas véritablement du courage pour refuser la nourriture et la boisson réclamées, fût-ce à cor et à cri, par le malade. Pour qu’il y ait courage, il ne suffit donc pas que la fin soit noble; il faut aussi que la personne engagée dans la poursuite de cette fin soit exposée à un risque ou à un danger”.

inimigo que decide o mesmo, porém, sem “tanta reflexão”. Também o “cavaleiro conhecedor da arte de bem cavalgar, que num combate de cavalaria se mostre persistente” é considerado menos corajoso “do que o que carecesse desse conhecimento” e persistisse mesmo assim. Outro exemplo é o do indivíduo que, mesmo sem os conhecimentos da arte de mergulhar, persistisse em mergulhar, e que, por isso, seria considerado mais corajoso “do que o perito nessa matéria”:

... o indivíduo que se joga num poço sem ser forte na profissão de mergulhador e persiste em mergulhar, ou a arrostar qualquer perigo idêntico, não consideras mais corajoso do que o perito nessa matéria? Quem poderia sustentar o contrário, Sócrates? Ninguém, se pensar dessa maneira. É assim que eu penso. No entanto, Laques, todos esses que se lançam de tal modo nos perigos e neles persistem são bem mais imprudentes (ἀφρονεστέρως) do que os que o fazem com o conhecimento das respectivas artes. (193c).

Mesmo sendo mais imprudentes (ἀφρονεστέρως), os “que se lançam de tal modo nos perigos e neles persistem” parecem ser mais corajosos. Por essa razão, diz Sócrates, ao contrário do que havíamos dito anteriormente, que “a persistência e a audácia insensata (ἄφρων)” são “vergonhosas e prejudiciais”, agora elas se revelaram, novamente, ser coragem, pelo menos para quem “pensar dessa maneira”. A respeito de Sócrates, é claro que ele não pensa dessa maneira. Escreve com propriedade Dorion (Platon 1997, p. 50): “L’erreur à ne pas commettre est de prendre Socrate au pied de la lettre, c’est-à-dire croire qu’il tient des exemples de fermeté irréflechie pour des actes de courage”. Para Sócrates, em concordância com sua tese de que virtude é conhecimento, a coragem, se é uma perseverança da alma, só pode ser uma perseverança refletida.

Dorion (Platon 1997, p. 24 e n. 142, p. 159-160) comenta que, no *Protágoras* (349e-350c), o mesmo exemplo conduz a uma conclusão diametralmente oposta, a saber, que aqueles que se lançam nos poços sem ter a devida competência, devem ser qualificados de loucos e não de corajosos. Segundo esse autor, o *Laques* critica a passagem do *Protágoras* fazendo ver que a competência puramente técnica não constitui condição, nem necessária, nem suficiente, para adotar um comportamento corajoso. Para isso, o conhecimento de natureza ética é necessário. Dorion (p. 160) escreve:

Si le courage requiert une forme de savoir – comme c’est le cas -, ce savoir ne consiste pas en une compétence technique, mais plutôt en une connaissance, de nature éthique, de ce qui justifie ou non que l’on mette sa vie en danger.

Ao meu ver, a questão da crítica de um diálogo (o *Laques*) dirigida a outro (o *Protágoras*) pode ser resolvida pelo que o próprio Dorion escreve na p. 50 citada acima. Qual a verdadeira posição de Sócrates relativamente a esta mesma ação aqui no *Laques*? Se tomássemos o que Sócrates diz ao pé da letra, então haveria crítica de um diálogo ao outro. Porém, como sabemos, para Sócrates, a ação daqueles que mergulham num poço sem o devido conhecimento da matéria e persistem nisso, só pode ser considerada louca e não corajosa, como diz exatamente o *Protágoras*. Sendo esta a posição de Sócrates, os dois diálogos estão plenamente de acordo. Ou, como argumenta Irwin (1995, n. 9, p. 366), a opinião de que o *Protágoras* pretende corrigir o que se diz no *Laques* é injustificada, pois os dois diálogos tratam de coisas diferentes. Quando o *Protágoras* argumenta que o destemor sem compreensão dos riscos envolvidos, não conta como bravura, mas como loucura, o *Laques* não discorda. A passagem do *Laques* insiste em que nem todo tipo de conhecimento constitui bravura, mas o *Protágoras* não levanta essa questão na medida em que ela não é relevante para a discussão que Sócrates realiza com Protágoras. Assim, a questão relativa ao conhecimento necessário para a ação corajosa só será introduzida com a definição de Nícias.

Diante da divergência, Sócrates conclui:

... não estamos, eu e tu, Laques, em consonância com a harmonia dórica; nossas ações não acordam com nossas palavras. A julgar-nos por nossas ações, ao que parece, qualquer pessoa concluiria que participamos da coragem; mas o contrário disso, quero crer, pelas palavras, se nos ouvisse conversar. (193e).

Portanto, a resposta anterior, que parecia adequada - a ação corajosa é a que sempre estiver baseada num cálculo prudente (*φρονίμως λογιζόμενον*), na reflexão ou inteligência (*φρονήσεως*) e no conhecimento (*ἐπιστήμης*) -, agora se revela insuficiente para definir a coragem. Pois, a ação cuja “perseverança é bem mais imprudente” (*ἀφρονεστέρα*) mostrou-se mais corajosa. Tendo em vista que “a persistência e a audácia insensatas” (*ἄφρων*) são “vergonhosas e prejudiciais” e a “coragem é algo belo” (*καλόν*), conclui-se que só seria corajosa a ação fundada na reflexão prudente e no conhecimento. Somente assim poderíamos dizer que uma ação é realmente corajosa. Entretanto, como vimos, muitas ações persistentes, mas sem conhecimento, são consideradas corajosas, de modo que não podemos simplesmente dizer, como fez Laques, que coragem é perseverança ou persistência da alma, mesmo

quando estiverem embasadas em conhecimento ou reflexão. A questão – o que é a coragem – permanece sem uma resposta adequada. (192e-194a). No entanto, como sublinha Dorion (Platon 1997, p. 53), a passagem de 193e-194a deixará ver que a perseverança ou firmeza da alma é um componente essencial da coragem. Apenas que, ela somente, não é suficiente para dar conta de definir a coragem. A perseverança deve estar associada a um tipo de saber “et c’est précisément cette indispensable dimension intellectuelle que Lachès ne parvient pas à circonscrire”.¹¹⁷

Nícias é convidado a tentar solucionar o problema ou, como diz Sócrates, “para livrar-nos desta situação embaraçosa”. Ele apresenta uma definição de coragem afirmando basear-se no que ouviu Sócrates dizer, ou seja, que a virtude é uma forma de saber:

Muitas vezes já te ouvi dizer que todos nós somos bons (ἀγαθός) naquilo que sabemos (σοφός), e maus (κακός) no que não sabemos (ἀμαθής). [...]. Logo, se o indivíduo corajoso é bom (ὁ ἀνδρείος ἀγαθός), será também sábio (σοφός ἐστιν). (194d).

Sócrates entende perfeitamente o que Nícias quer dizer e parece, com isso, admitir que esta é, de fato, sua posição. Sobre a posição de Sócrates, Zingano (2007, p. 54) escreve:

A expressão de Nícias: ταῦτα ἀγαθός ἕκαστος ἡμῶν ἄπερ σοφός, ἃ δὲ ἀμαθής ταῦτα δὲ κακός (194d1-2) encontra um eco no *Primeiro Alcibíades* 125a4 οὐκοῦν ὁ ἕκαστος φρόνιμος τοῦτ’ ἀγαθός, assim como na *República* I 349e6 οὐκοῦν καὶ ἄπερ φρόνιμον ἀγαθόν, ἃ δὲ ἄφρονα κακόν. [...]. Estas referências cruzadas servem para certificar a linhagem socrática da definição proposta.

Sócrates resume a definição de Nícias, universalizando-a, já que Nícias, daquela forma, definiu o homem corajoso e não a coragem. Diz ele: “a coragem é uma espécie de sabedoria” (σοφίαν τινὰ τῆν ἀνδρείαν). (194d). Sócrates toma “sabedoria” (σοφίαν) como sinônimo de “conhecimento” (ἐπιστήμη, 194e), e quer saber que tipo de

¹¹⁷ Cf. Dorion (Platon 1997), n. 146, p. 160: “Ainsi que plusieurs commentateurs l’ont déjà souligné, on a ici une indication très nette que la deuxième définition de Lachès n’est pas entièrement rejetée et qu’il faut conserver comme valable, dans cette définition, la dimension de fermeté de l’âme”.

conhecimento é a coragem e de que ela é conhecimento.¹¹⁸ Sócrates insiste neste ponto: se a coragem é, verdadeiramente, um conhecimento, qual é seu objeto. A resposta de Nícias é a de que a coragem “é o conhecimento do que inspira medo ou confiança, tanto na guerra como em tudo o mais” (τὴν τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμην καὶ ἐν πολέμῳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν) (194e). Observemos que a definição de Nícias não se restringe ao campo militar e inclui outras circunstâncias (ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν). Esta especificação deve ser entendida como atendendo à exigência socrática de que a coragem incluísse domínios como o enfrentamento de doenças, dos perigos do mar, dos prazeres e desejos etc.

Ao ouvir Nícias dizer que coragem “é o conhecimento do que inspira medo ou confiança”, Laques se espanta e diz que “coragem é uma coisa, e conhecimento é outra” e é absurdo Nícias dizer que são a mesma coisa. As objeções de Laques (195a-196c) são valiosas pois esclarecem a diferença fundamental entre conhecimento simplesmente técnico e conhecimento ético ou moral.

Os médicos, diz Laques, bem como os lavradores e todos os artesãos, conhecem os perigos envolvidos em suas atividades e nem por isso são chamados corajosos. Segundo a definição de coragem de Nícias eles deveriam ser considerados corajosos, pois possuem este conhecimento. Ao falar do que os médicos não sabem, Nícias indica a diferença existente entre os saberes técnicos e o saber representado pela virtude ou saber moral. De acordo com Nícias, o conhecimento do médico diz respeito apenas ao que é “saudável ou prejudicial”. O médico, em geral, não avalia se “a saúde é mais de temer do que a doença” ou se “é preferível morrer” a viver. O conhecimento que o corajoso possui a respeito “do que é de temer ou de confiar” é, portanto, de outra ordem. Este conhecimento permite decidir acerca do que é melhor fazer em qualquer situação que envolva perigo, inclusive na circunstância em que esteja em risco a própria vida em razão de uma doença: o corajoso pode decidir, graças ao seu conhecimento moral do

¹¹⁸ Cf. Croiset (Platon 1972), n. I, p. 112: “La notion d’«intelligence», introduite par Lachès et restée vague, est remplacée par celle de «savoir» ou de «science», empruntée par Nicias à Socrate, mais avec une signification encore indéterminée ou même inexacte”.

que é, verdadeiramente, de temer ou de confiar – viver ou morrer -, se o melhor é viver ou se o melhor é morrer.

Laques, no entanto, insiste em sua objeção alegando que Nícias só pode estar falando dos adivinhos visto que eles é que são capazes de “saber se será melhor morrer ou continuar vivo”. Nícias retruca dizendo que os adivinhos só sabem reconhecer “os sinais das coisas que devem acontecer”. “Porém”, diz ele, “saber se é melhor para alguém passar por isso ou não passar, por que compete mais a um adivinho do que a qualquer outra pessoa?”. Laques é incapaz de compreender a diferença entre o conhecimento técnico de médicos, agricultores, artesãos e adivinhos e o conhecimento moral representado pela coragem.¹¹⁹

Sócrates aceita examinar a definição de Nícias e verificar sua consistência e suas consequências. Nícias reafirma sua definição: “a coragem é o conhecimento do que é de temer e do que não é” (τὴν ἀνδρείαν ἐπιστήμην δεινῶν τε καὶ θαρραλέων εἶναι). (196d). Como vimos, Nícias afirma que esta definição baseia-se no que ele ouvira do próprio Sócrates. E, de fato, essa mesma definição de coragem é dada por Sócrates no *Protágoras* 360c-d: Ἡ σοφία ἄρα τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀνδρεία ἐστίν... “Coragem, por conseguinte, é o conhecimento do que é perigoso e do que não o é ...”.¹²⁰ Também na *República* IV 430b a definição é semelhante: “Essa força salvadora da opinião verdadeira e legítima a respeito do que é ou não é de temer é que denomino coragem ...”.¹²¹

¹¹⁹ Cf. Irwin (1995), p. 40: “The previous cases in which someone seemed to be acting with knowledge did not really involve knowledge of overall good and evil; the presence of this knowledge explains why the less expert diver shows bravery in diving into the water (to save a drowning child, for instance). Brave people know that it is worth facing a severe danger (if they are not expert divers) because they know the comparative benefits and harms justify facing the danger”. Dorion (Platon 1997), p. 55: “Ces exemples (médicos, agricultores e artesãos) ne sont pas indifférents en ce qu’ils montrent bien que Lachès conçoit le courage sur le modèle du savoir technique. [...] il s’agit là d’une conception purement “calculatrice” du savoir. Dans tous les savoirs techniques, la connaissance de ce qui est ou non à craindre consiste à évaluer les risques compris dans certaines situations et à calculer les chances de succès que comportent les différentes possibilités de faire échec à des circonstances contraires. On se souvient que Socrate avait en vain tenté de faire comprendre à Lachès que le courage n’est pas une connaissance de ce type; or la distinction qui avait alors été suggérée, plutôt que véritablement exposée, Nicias va maintenant l’établir de façon très nette. En dépit de cette clarification, Lachès ne saisira pas davantage la différence qui existe entre les savoirs techniques d’un côté, et le savoir moral de l’autre”. Parênteses meus.

¹²⁰ Platão (2002). Cf. Dorion (Platon 1997), n. 162, p. 162.

¹²¹ Platão (2016). Cf. Zingano (2007), p. 54.

Antes de mais nada, é preciso ver se os animais que todos consideram corajosos – o leão, o veado, o macaco, o touro – são de fato corajosos. Pois, se eles são corajosos, diz Sócrates, é em virtude de possuírem o conhecimento do que é de temer e do que não é, se aceitarmos a definição de coragem de Nícias. E o que é pior, esses animais, parecem possuir um conhecimento que muitos homens não possuem. Acreditando que isto reforça sua tese de que a coragem nada tem a ver com conhecimento, Laques pergunta:

Responde-me seriamente, Nícias, se admites mesmo que sejam mais sábios do que nós os animais que, no consenso geral, são tidos como corajosos, ou terás, porventura, o ousio de ir de encontro à opinião estabelecida, negando-lhes coragem? (197a).

Nícias nega atribuir coragem a animais e mesmo a crianças afirmando existir diferença entre “ser corajoso e não ter medo”. Diz ele:

No meu modo de ver, são coisas diferentes ser corajoso e não ter medo. A meu ver, a coragem aliada à prudência é apanágio de muito poucas pessoas; ao passo que não têm número as que revelam temeridade e audácia, de par com ausência de medo, isso tanto entre homens, mulheres e crianças, como entre os animais. O que, com a maioria das pessoas, denomina coragem, eu chamo temeridade; à coragem prudente é que me refiro. (ἀνδρεία δὲ τὰ φρόνιμα περὶ ὧν λέγω). (197b-c).

Portanto, esclarece Nícias, a verdadeira coragem é apanágio das pessoas cujo comportamento é baseado num conhecimento correto a respeito do que se deve ou não temer. Dorion (Platon 1997) traduz τὰ φρόνιμα em 197c por “actes réfléchis”. Assim, para Nícias, a coragem caracteriza-se pela prudência dos atos. O corajoso age refletidamente. Afora isso, o que há é temeridade e não coragem. É a temeridade que caracteriza a ação irrefletida de certos homens, das mulheres e das crianças. Quanto aos animais, incapazes de reflexão, eles se caracterizam pela ausência de medo, que parece, a muitos homens, como Laques, coragem.

Embora essa resposta de Nícias revolte Laques, Sócrates afirma “que merece exame mais acurado o sentido que Nícias empresta à expressão coragem” (197e), ou seja, que coragem “é o conhecimento do que inspira medo ou confiança, tanto na guerra como em tudo o mais” (τὴν τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμην καὶ ἐν πολέμῳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις

ἀπασιν) (194e). Não podemos nos esquecer de que esta definição, de acordo com Nícias, tem por base o que ele ouvira de Sócrates.

Sócrates lembra que no início da conversa admitiu-se que a coragem era apenas “uma parte da virtude”. (ὡς μέρος ἀρετῆς). Havendo uma parte, diz ele, “há outras partes, a que, em conjunto, damos o nome de virtude” (ἃ σύμπαντα ἀρετὴ κέκληται). Assim, pergunta Sócrates: “... a esse respeito pensas exatamente como eu? O que eu digo é que, tão bem como a coragem, são partes da virtude, a temperança, a justiça e muitas outras”. (198a). O conhecimento do que se deve temer e do que não se deve temer diz respeito apenas a coisas futuras ou esperadas. Teme-se as coisas futuras. O objeto do medo é algo que poderá acontecer. O temor, objeto da coragem, é, portanto, a expectativa de algum mal. Esta é exatamente a mesma posição expressa no *Protágoras*. Como mostra Zingano (2007, p. 53-54), as passagens 360d e 358d do *Protágoras*, lidas em paralelo com a passagem do *Laques* 198b, resultam em que a coragem é o conhecimento do que deve ou não ser temido e, tendo em vista que o temor é a expectativa de algum mal, a coragem é uma virtude cuja preocupação é com o futuro, como diz Sócrates em 199b. Escreve Zingano:

Na parte final do *Protágoras*, Sócrates oferece uma definição de coragem: o conhecimento do que é e do que não é objeto de temor (360d4-5: ἡ σοφία ἄρα τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀνδρεία ἐστίν). [...]. Igualmente, a definição do objeto de medo, dada em *Laches* 198d9, a saber, δέος é a antecipação de um mal futuro, προσδοκία μέλλοντος κακοῦ, encontra-se nos mesmos termos em *Protágoras* 358d. Estas referências cruzadas servem para certificar a linhagem socrática da definição proposta.¹²²

As palavras de Sócrates no *Laques* confirmam essa posição:

Nous appelons redoutables les choses qui inspirent de la crainte, rassurantes celles qui n'en inspirent pas. Or ce qui inspire de la crainte, ce n'est ni le mal passé ni le mal présent, c'est le mal à venir, attendu que la crainte est l'attente d'un mal futur. (198b).¹²³

¹²² Cf. Croiset (Platon 1972), n. I, p. 119-120: “L’objection de Socrate implique que Nicias, en parlant du redoutable et de son contraire, n’entend parler que du redoutable *actuel*. Si Nicias veut parler du redoutable *en soi*, sa définition doit être complétée, et l’on arrive alors à la conception socratique du bien e du mal, que Socrate va indiquer, mais non étudier à fond; d’où la conclusion provisoirement négative du dialogue”.

¹²³ Utilizo aqui a tradução de Croiset (Platon 1972) pois a tradução de Carlos Alberto Nunes (Platão 2015) contém uma falha nesse ponto. O trecho equivalente diz: “Consideramos perigoso tudo o que inspira medo, e inofensivo, o que não inspira. Porém, não são apenas os eventos presentes ou passados

No entanto, prossegue Sócrates, todo conhecimento ou ciência – o exemplo é a medicina - diz respeito tanto ao futuro como ao presente e também ao passado, isto é, a ciência, qualquer que ela seja, não se ocupa apenas com o futuro, como é o caso da coragem definida como o conhecimento do que se deve ou não temer. Uma verdadeira ciência conhece todas as coisas, passadas, presentes ou futuras:

... quando há ciência ou conhecimento de alguma coisa, não se trata de um conhecimento dos fatos que passaram, para saber como se passaram, nem de outro do que acontece, para saber o que acontece, nem de outro ainda, sobre a melhor maneira por que poderá vir a realizar-se o que ainda não se tornou realidade, porém de um único conhecimento. [...]. E tu, Nícias, estás de acordo conosco, que a respeito das mesmas coisas é a mesma ciência que as conhece, quer sejam presentes, passadas ou futuras? (198d-199a).

Nícias dissera que a coragem é o conhecimento das coisas a serem temidas e das que não devem ser temidas. Essas coisas, mostrou Sócrates, dizem respeito apenas ao futuro: “Mas o que é de temer e o que é de confiar, conforme já admitimos, é o bem futuro [...] ou o mal por vir ...” (199b). Porém, se a coragem é ciência, como quer Nícias:

Então, coragem não é apenas conhecimento (ἐπιστήμη) do que é de temer e do que é de confiar; não diz respeito apenas aos bens e aos males futuros, mas também aos do presente e aos que já se realizaram, ou como quer que se comportem, justamente como os demais conhecimentos. (199b-c).

Assim, se a coragem for ciência como quer Nícias, ela deverá ser conhecimento do presente, do passado e do futuro como toda ciência. Das duas uma, ou a coragem não é conhecimento, ou, sendo conhecimento, deve ser conhecimento de todos os males e bens quer sejam passados, presentes ou futuros. Ou, terceira possibilidade que examinaremos abaixo: ela é uma ciência diferente das demais ciências, pois diz respeito apenas ao futuro. A definição de Nícias dá conta de apenas “um terço da coragem” já que, sendo ela uma ciência, como ele quer, deveria conhecer as coisas presentes

que incutem medo; os futuros também o fazem” (Itálico meu). Cf. também a tradução de Dorion (Platon 1997): “Nous considérons que sont à craindre les choses qui suscitent la crainte, et qu’inspirent confiance les choses qui ne suscitent pas la crainte. Et ce qui suscite la crainte, ce ne sont pas les maux passés, ni même les maux présents, mais ceux que l’on anticipe. De fait, la crainte est l’anticipation d’un mal futur”. O trecho grego da tradução em questão diz: δέος δὲ παρέχει οὐ τὰ γεγονότα οὐδὲ τὰ παρόντα τῶν κακῶν, ἀλλὰ τὰ προσδοκώμενα. δέος γὰρ εἶναι προσδοκίαν μέλλοντος κακοῦ...

passadas e futuras, e não somente as coisas futuras, como é o caso na sua definição.¹²⁴ Buscávamos conhecer “toda a coragem” e descobrimos apenas um terço dela, diz Sócrates: a coragem é o conhecimento do que é de temer e do que não se deve temer, conhecimento relativo apenas às coisas futuras segundo a definição de Nícias. Conclusão: ou a coragem é um terço de uma ciência, ou é uma ciência “completa”. Sendo uma ciência “completa”, ela “não é apenas o conhecimento (ἐπιστήμη) do que é de temer e do que é de confiar, mas de todos os bens e todos os males em geral ...” (199c-d).

Mantendo que a coragem é conhecimento, Nícias muda de ideia e reformula sua definição dizendo que a coragem é o conhecimento de todos os bens e males e não apenas os do futuro. Um novo problema surge aqui, pois, se aceitarmos que a coragem é o conhecimento de todos os bens e males, presentes, passados e futuros, então a coragem não é apenas uma parte da virtude, mas toda a virtude ou a virtude inteira como diz Sócrates:

Acreditas que possa carecer de alguma parte da virtude quem conhecer todos os bens, sob qualquer modalidade que se apresentem, como se realizam, como se realizaram, e como poderão vir a realizar-se, e a mesma coisa com relação aos males? E achas que semelhante criatura ainda necessite de temperança, ou de justiça, ou de santidade, que é tudo o de que ele necessita para precaver-se tanto da parte dos deuses como da parte dos homens, contra o que é perigoso e o que não é, e para alcançar a maior soma de bens, visto saber como comportar-se com relação a todos eles? (199d-e).

Nenhuma outra virtude é necessária, para que o homem comporte-se virtuosamente e alcance “a maior soma de bens” se a coragem é o conhecimento de todos os bens e todos os males, pois, sozinha, ela será capaz de orientá-lo neste sentido. Se for assim, diz Sócrates, a coragem não é apenas uma das partes da virtude. Sendo o conhecimento do bem e do mal em geral, ela é “toda a virtude” (σύμπασα ἀρετή). E “nós afirmamos

¹²⁴ Cf. Dorion (Platon 1997), n. 197, p. 167: “Tel qu’il a été défini par Nicias, le courage concerne exclusivement les événements futurs; étant donné que le courage ainsi conçu ne s’intéresse pas aux événements passés et présents, alors que tout savoir digne de ce nom porte autant sur les objets passés et présents que futurs, Nicias n’a en fait défini qu’un tiers du courage”.

antes que a coragem era apenas uma das partes da virtude”. Portanto “não descobrimos o que é a coragem”. (199e).¹²⁵

O leitor atento deduzirá do diálogo entre Sócrates e Nícias, quatro importantes aspectos do pensamento de Sócrates acerca da virtude em geral e da coragem em particular:

1 - A virtude, ou, como diz Sócrates, toda a virtude, a virtude inteira (σύμπασα ἀρετή) e não a parte da virtude, a coragem, é que é conhecimento dos bens e dos males em geral.

2 - A coragem é o conhecimento do que se deve temer ou não temer, ou seja, o objeto da coragem são os acontecimentos futuros.¹²⁶

3 - A coragem é um tipo de conhecimento diferente dos conhecimentos técnicos como a medicina, pois diz respeito apenas ao futuro.

4 – A coragem é uma das partes da virtude e não toda a virtude.

A esses quatro aspectos, devemos acrescentar um quinto deduzido da discussão anterior entre Laques e Sócrates:

5 – A coragem é uma perseverança (καρτερία) da alma secundada pela reflexão (φρόνησις).¹²⁷

¹²⁵ Cf. Zingano (2007), p. 54-55: “... se a coragem for assim definida (conhecimento de todos os bens e males em geral), ela se confundirá com a virtude inteira, ἡ σύμπασα ἀρετή. A razão disso é que os objetos de temor são aqueles que tememos no futuro, mas, se a coragem é uma ciência, ela não pode *limitar-se aos objetos futuros* em detrimento dos passados e presentes, pois toda ciência é do passado, do presente e do futuro igualmente”. Os parênteses e o itálico são meus. Também Dorion (Platon 1997), p. 58: “... toute l’argumentation de Socrate tend à montrer que la définition de Nicias a pour conséquence d’assimiler le courage à la vertu entière, plutôt que de le cerner et le circonscrire en tant qu’il est une partie de la vertu. Le courage a donc été défini comme la connaissance de ce qui est à craindre et de ce qui inspire confiance. Or la crainte est l’anticipation d’un mal futur. *Il s’ensuit que le courage est la connaissance des maux futurs*”. (Itálicos meus).

¹²⁶ Devo lembrar aqui do chamado “princípio de Bonitz” a respeito do qual Dorion (Platon 1997), n. 89, p. 63 escreve: “C’est Bonitz (1886, p. 216) qui formula le premier une définition du courage à partir des éléments laissés irréfutés. Cette règle exégétique, parfois appelée “principe de Bonitz”, est encore appliquée par certains commentateurs contemporains, dont Griswold (1986, p. 189) [...]. Le “principe de Bonitz” a été récemment (et injustement) critiqué par Schmid (1992, p. 42-45, p. 94)”.

¹²⁷ Cf. Dorion (Platon 1997), p. 62: “Alors que Lachès était incapable de nommer l’objet sur lequel porte “la fermeté intelligente”, Nicias précise d’entrée de jeu que le courage est la connaissance de ce qui est à

Assim, como escreve Irwin (1995, p. 40), as observações de Nícias mostram de que modo a definição de coragem de Laques deve ser modificada e defendida. Desta forma, a coragem passa a ser definida como a perseverança refletida da alma baseada no conhecimento do que deve ou não ser temido. Embora nada sobre a perseverança seja dito no diálogo entre Nícias e Sócrates, podemos estar certos de que “both wisdom and endurance seem to be necessary for bravery”, já que Nícias assume que o conhecimento é suficiente para a ação corajosa e nem Sócrates nem Laques protestam. (Não me parece plenamente correto dizer que Laques não protesta. Parece-me que é justamente o que ele faz em 195a - 196c.).

Pergunta-se: seria a perseverança um elemento distinto do conhecimento, acrescentado a ele? Dito de outro modo: a perseverança deve ser pensada como em elemento extra-cognitivo da coragem? De outro modo ainda: Sócrates está comprometido com a perseverança, ou apenas com o conhecimento como elemento da coragem? Sobre isto Irwin (1995, n. 29, p. 360), escreve:

Some readers argue that Plato intends us to conclude that a correct account must include some reference to endurance as a distinct element, independent of knowledge, in bravery. See O’Brien [1963], 139; Devereux [1977], 135-36. Stokes [1986], 88, and Kahn [1986], 18, are less confident. Devereux refers especially to 193e8-194a5. But all that Socrates commits himself to is the view that they ought to endure; he can still claim this even if endurance is not a distinct element of a definition of bravery (this would be true if, for instance, knowledge automatically produced the right sort of enduring behaviour). In *ei ara pollakis*, 194a4, Socrates does not endorse the truth of the suggestion that endurance is bravery.¹²⁸

Assim, segundo se depreende do que diz Irwin, Sócrates não estaria comprometido com a perseverança como elemento necessariamente constitutivo da coragem. Os únicos elementos realmente necessários dessa virtude, para Sócrates, seriam o conhecimento e a reflexão.

craindre et de ce qui inspire confiance. La définition de Nicias est toutefois insuffisante dans la mesure où elle omet de reconnaître la nécessité d’une qualité de caractère, comme la fermeté, et ce, bien que Socrate ait explicitement reconnu la pertinence de la fermeté comme élément constitutif du courage. Nicias a donc eu tort de considérer que le courage est essentiellement une connaissance et de ne pas avoir prêté davantage attention à l’idée, juste, selon laquelle le courage est plutôt une fermeté *secondée* par la connaissance”.

¹²⁸ Uma discussão sobre este ponto encontra-se em Zingano (2007), p. 41-72.

Portanto, penso ser este o resumo do pensamento de Sócrates no *Laques* a respeito da coragem já que, como vimos, este modo de pensar está de pleno acordo com a definição da coragem defendida por Sócrates no *Protágoras*:¹²⁹ “Coragem, por conseguinte, é o conhecimento do que é perigoso e do que não o é ...” (ἡ σοφία ἄρα τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν ἀνδρεία ἐστίν).¹³⁰ Devo dizer, a fim de reforçar minha posição, que a definição de coragem, obtida no *Laques* e atribuída por Dorion (Platon 1997, p. 62-63) a Bonitz é esta:

Dans une situation qui présente des risques, le courage est une fermeté de l’âme, secondée par la connaissance – qui n’est toutefois pas de nature technique – des biens que l’on doit espérer et des maux que l’on doit craindre; plus précisément, cette connaissance du bien et du mal revient à savoir quand la vie vaut d’être vécue, et quand elle ne le vaut pas.

Importa dizer que o terceiro aspecto mencionado acima e reforçado com a posição de Bonitz – a coragem é um conhecimento diferente do conhecimento técnico -, resolve a dificuldade apontada por diferentes autores a respeito da suposta posição divergente de Sócrates referente às definições de coragem, expressas no *Laques* e no *Protágoras* (Veja a n. 128 acima). Se se entende que a coragem é uma espécie de conhecimento técnico a respeito do que é temeroso e do que não é – como a medicina ou a agricultura,

¹²⁹ Com isso, quero dizer que eu mesmo não vejo a posição de Sócrates no *Laques* como crítica de qualquer natureza dirigida à posição defendida no *Protágoras*, como é o caso para muitos comentadores. Ao contrário, para mim elas estão em plena concordância. Deixo, portanto, de tratar aqui das discussões relativas às divergências apontadas por esses autores entre os dois diálogos, observados os limites e a proposta deste meu estudo. Para algumas das discussões e para o posicionamento de alguns autores sobre esta questão, remeto o leitor aos textos de Dorion (Platon 1997), p. 57-63 e 171-178, Zingano (2007), p. 54-62 e Vlastos (1981), p. 45-80. Quero apenas reproduzir aqui as diferentes posições adotadas por Vlastos sobre esta questão e expostas por Dorion (Platon 1997), p. 173-174. Dorion as chama de “evolução”: “Il est intéressant de souligner que la position de Vlastos a considérablement évolué à cet égard. Dans un premier temps (cf. 1973, p. 267), en effet, Vlastos se refusait à admettre que Socrate pût abandonner la définition du courage formulée par Nicias en 194e-195a. En effet, disait-il, i) Nicias insiste sur l’inspiration socratique de cette définition (194c sq.); ii) Socrate s’en sert lui-même dans un argument du *Protagoras* (360d); enfin, iii) Platon la retient (avec des modifications appropriées) dans la *République* (429c-430b). Dans un deuxième temps (1981, p. 444), Vlastos se ravise et reconnaît que l’objet de la réfutation est bel et bien la prémisse (1: Le courage est la connaissance des choses qui sont à craindre et de celles qui inspirent confiance (199a10-b1, 194e11-195a1, 196d1-2) (= définition du courage). De même, dans son livre sur Socrate (*Socrates: ironist and moral philosopher*, 1991), Vlastos reconnaît explicitement (p. 50 n. 20) que la définition du *Protagoras* est par la suite rejetée dans le *Lachès*. Enfin, l’étude publiée en 1994, à titre posthume, confirme la position révisée de 1981 (le passage 197e-199c du *Lachès* est une critique de la définition du courage énoncée dans le *Protagoras*) et tire de cette position une conséquence pourtant évidente, mais non formulée dans la mise au point de 1981: le *Lachès* est très certainement postérieur au *Protagoras*”. Talvez eu ainda esteja no primeiro estágio dessa “evolução”.

¹³⁰ Platão (2002).

por exemplo -, a consequência óbvia, como Sócrates mostrou, é que ela não é uma parte da virtude, mas a virtude inteira. Assim, a divergência das posições expressas no *Laques* e no *Protágoras* instala-se e precisa ser explicada. Entretanto, se se entende, com Bonitz, que a coragem, enquanto conhecimento do temeroso e do que não é, é um conhecimento diferente, mais elevado que os conhecimentos técnicos – como Nícias tentou mostrar a Laques (195a-196b),¹³¹ a coragem não se reduz aos conhecimentos técnicos - diz respeito a coisas futuras e deve ser adquirido em acréscimo aos conhecimentos técnicos -, então, a divergência desaparece, pois agora, temos convergência entre as duas posições: uma coisa é a virtude inteira, conhecimento dos bens e males em geral; outra coisa, a coragem, conhecimento dos males futuros (que devem ser enfrentados com sabedoria e reflexão) e bens futuros (que devem ser conquistados também com sabedoria e reflexão).

Por fim, apesar de Sócrates dizer que não encontraram uma definição satisfatória da coragem, é interessante observar que Laques e Nícias, mesmo assim, aconselham Lisímaco e Melésias a entregarem a Sócrates o cuidado da educação dos jovens. Nícias afirma estar disposto a entregar seu próprio filho aos cuidados de Sócrates se ele o aceitar. Sócrates estranha esse comportamento alegando que os quatro estão na mesma situação: nenhum deles foi capaz de definir a coragem. Ele não vê razão, portanto, para ser o preferido para cuidar da educação dos jovens. Ao contrário, ele propõe que todos devam buscar o melhor professor, pois têm muito que aprender. Ainda assim, Lisímaco diz:

O que dizes, Sócrates, me agrada; e como sou o mais velho, quero ser também o mais interessado em aprender juntamente com os rapazes. Porém, atende ao meu pedido: não deixes de ir amanhã cedo a minha

¹³¹ Cf. Dorion (Platon 1997), n. 171, p. 164: “La “connaissance” dont parle Nicias n’est donc pas sur le même pied que les différents savoirs techniques, comme la médecine, l’agriculture, etc. C’est une connaissance plus élevée, d’un autre ordre, qui ne procure pas un savoir technique quelconque, mais qui doit être acquise en sus de ce même savoir technique”. Também p. 59-60: “... nous disposons de témoignages précis et nombreux qui s’accordent tous à faire de Socrate l’auteur de la thèse d’après laquelle le courage est une forme de savoir. Rappelons que cette thèse est d’une parfaite orthodoxie socratique, puisqu’elle découle tout naturellement de cette autre thèse, véritable clé de voûte du socratisme, qui soutient que la vertu est une connaissance. Si la vertu dans sa totalité est une connaissance, ainsi que Socrate l’affirme à de nombreuses reprises, il s’ensuit nécessairement que chaque vertu particulière est elle aussi une forme de savoir. En ce qui a trait plus particulièrement au courage, plusieurs témoignages confirment que Socrate ne faisait pas de cette vertu une exception, c’est-à-dire qu’il se refusait à considérer que le courage n’était pas, contrairement aux autres parties de la vertu, une forme de savoir”.

casa, para prosseguirmos na consulta sobre este mesmo assunto. (201b-c).

A reação dos interlocutores de Sócrates pode ser vista como uma percepção, por parte deles, de que, afinal, a discussão foi proveitosa, não apenas como compreensão melhor da educação mais adequada aos jovens, mas também quanto à compreensão melhor da natureza da virtude que esteve em exame, a coragem. Ao contrário do que Sócrates diz, eles ficaram com a impressão de que aprenderam muito.

Pode-se dizer definitivamente que não encontramos a coragem? Pode-se dizer que o diálogo é aporético no sentido de nada dizer acerca da virtude que examinou? Acerca disso, escreve Dorion (Platon, 1997, p. 14):

Pour notre part, nous sommes plutôt d'avis, avec plusieurs interprètes, que ces deux dialogues (*Laques* e *Eutífron*) sont également apparentés du point de vue de leur *aparente* dimension aporétique. Une lecture plus attentive révèle en effet qu'ils contiennent, en filigrane, un enseignement positif sur l'essence de la vertu considérée, qu'il s'agisse du courage ou de la piété. Le *Lachès* et l'*Euthyphron*, dialogues en apparence impuissants à déterminer la nature de leur objet de recherche, laisseraient ainsi au lecteur le soin de décrypter l'enseignement qu'ils véhiculent sur l'essence du courage e de la piété respectivement.

De minha parte, termino por dizer que, de tudo o que vimos no *Laques*, podemos definir a coragem com a ajuda do que Alcibíades diz de Sócrates no *Banquete* 219d:

Depois disso, que entusiasmo poderia ter eu – vocês concordam? –, sabendo-me desprezado, eu que admiro a natureza, a temperança (σωφροσύνη), a virilidade (ἀνδρείαν) desse homem? Penso que jamais poderei encontrar alguém igual a ele em prudência (φρόνησιν) e força (καρτερίαν). (Platão, 2012).

Capítulo 4

Temperança (σωφροσύνη)¹³² no *Cármides*

ΧΑΡΜΙΔΕΣ ou *Cármides* é o diálogo socrático de Platão cujo tema é a virtude da temperança como demonstram os subtítulos que o diálogo recebeu:

¹³² A análise passo a passo que fiz do diálogo *Cármides* durante meu Mestrado pode ser consultada em Neto (2014).

ἡ περὶ σωφροσύνης, πειραστικός. Como não podemos atribuir esses subtítulos a Platão - eles foram dados, como sabemos por Diógenes Laércio, pelo gramático latino Trasilo na antiguidade e indicam a percepção que os antigos tinham desse diálogo - o que nos faz saber que a virtude da temperança é o objeto desse diálogo, é a leitura do próprio diálogo.

Em primeiro lugar, como no *Eutífron* e no *Laques*, o local onde se desenrola a conversa no *Cármides* é indicativo de características da virtude em exame. Trata-se, mais uma vez, de uma palestra, local de luta física e exercício intelectual, referência permanente no diálogo ao contraste entre o externo e o interno – corpo e alma, opinião e conhecimento, ser e parecer.¹³³

Crítias afirma que seu primo Cármides possui a virtude da temperança (σωφροσύνη). Para saber se o jovem Cármides possui ou não temperança é preciso, antes, saber o que é a temperança. Para saber o que é a temperança, é preciso examinar a alma de Cármides pois, se ele a possui, é em sua alma que ela está alojada. É possível examinar a alma, segundo Sócrates, por meio de diálogo, pois a alma pode ser exposta e examinada por meio da palavra (λόγος), por meio do que se diz. Sócrates quer examinar a alma do rapaz e pede que ele diga o que é a temperança, pois, possuindo-a, ele pode dizer o que ela é. Sócrates apresenta-se, assim, como um verdadeiro “psicólogo” ou médico de almas; na verdade, médico do composto corpo/alma, pois, como ele diz, não é possível tratar do corpo sem tratar da alma.¹³⁴

É a leitura, portanto, que nos diz que o tema do diálogo é a σωφροσύνη. O diálogo, contudo, como diálogo socrático, é considerado aporético já que, aparentemente, não temos, ao final da discussão, uma definição precisa e definitiva acerca da natureza da σωφροσύνη. Sócrates confessa sua ignorância a este respeito, propondo-se tão somente a investigá-la sem chegar a qualquer resultado positivo. Embora, porém, não encontremos uma resposta definitiva sobre a virtude no *Cármides*, como nos demais diálogos do mesmo período, é certo que, após a sua leitura atenta,

¹³³ Cf. North (1966), p. 153.

¹³⁴ Sobre a relação alma/virtude no *Cármides* cf. Dorion in Platon (2004), p. 36-37 e a n. 5, p. 36: “C’est la doctrine constante de Platon que la vertu reside dans l’âme (cf. *Gorg.* 504e; *Ménon* 88c)”.

alcançamos melhores condições para avaliar, com bastante acuidade e precisão, algumas das características da temperança e, deste modo, penso, teremos condições de dizer o que ela é.¹³⁵ E parece-me que isto é tudo o que Platão e Sócrates nos oferecem neste diálogo.

Diga-se, em primeiro lugar, que é a fala de Sócrates em 153d-154a que dirige o diálogo para o tema do exame da temperança:

Esgotado esse assunto [o relato dos acontecimentos da batalha de Potideia], passei, por minha vez, a informar-me de como iam as coisas entre nós, a filosofia (φιλοσοφίας) e os jovens, e se entre estes algum se distinguira pela sabedoria (σοφία), ou pela beleza, ou por ambas as qualidades.¹³⁶

A partir daqui, todo o diálogo volta-se para o exame da sabedoria (σοφία) de Cármides, isto é, o exame da presença nele da virtude da temperança. Como já sabemos da *Apologia*, do *Eutífron* e do *Laques*, uma virtude é conhecimento e sabedoria (ἐπιστήμη, σοφία, τέχνη). Sendo a temperança uma virtude, ela é σοφία (sabedoria, saber ou conhecimento).

Como já referido, o diálogo entre Sócrates e Cármides, e depois, entre Sócrates e Crítias, realiza-se num dos locais de costumada frequência de Sócrates - a palestra de Táureas, local onde se praticavam exercícios físicos e também intelectuais (153a).¹³⁷ É o modo como Platão primeiro nos apresenta a virtude da temperança: como virtude, ela está ligada à alma, e daí se estende também ao corpo. A presença da temperança num indivíduo pode ser percebida tanto internamente (na alma) – por meio da fala (do λόγος) -, como externamente (no corpo) – por meio das ações do indivíduo. Este tema –

¹³⁵ North (1966), p. 153, resume magistralmente tudo o que aprendemos sobre a σωφροσύνη no *Cármides*: “A consideration of Plato’s view of sophrosyne must begin with the *Charmides*, which introduces many themes that reappear in other dialogues: the identity of sophrosyne with some form of knowledge; the contrast between the external and the internal – body and soul, opinion and knowledge, seeming and being; the comparison of virtue to an art (*technê*), especially medicine; the parallel between sophrosyne (“health of soul”) and physical health; and, most triking of all, the Socratic *erôs* in its physical and intellectual manifestations. [...] The setting is a palaestra, which evokes the image of physical exercise, suppleness, and health, to which correspond the mental gymnastics and intellectual subtlety of Socrates and the conception of sophrosyne as health of soul, the true source of physical health.” Cf. também Annas (1994), p. 146-147.

¹³⁶ As citações do *Cármides* são da tradução de Carlos Alberto Nunes in Platão (2015), exceto quando houver outra indicação.

¹³⁷ Cf. Dorion in Platon (2004), p. 32-33.

interno/externo - será desenvolvido, e estará sempre presente no horizonte de análise da virtude, ao longo de todo o diálogo.¹³⁸ A pessoa verdadeiramente temperante é bem formada de corpo porque bem formada de alma:

É da alma que saem todos os males e todos os bens do corpo e do homem em geral, influenciando ela sobre o corpo [...]. É aquela, por conseguinte, que, antes de tudo, precisamos tratar com muito carinho, se quisermos que a cabeça e todo o corpo fiquem em bom estado. (156e-157a).

Além disso, penso, a cena dramática representada no início do diálogo (155b-e), tem por finalidade lembrar-nos a noção popular e comum da temperança, o controle das paixões e desejos; popular e comum, mas não menos importante: no momento da aparição do jovem e belo Cármides, Sócrates tem de mostrar sua temperança e autodomínio porque se sente incontrolavelmente excitado pela beleza do rapaz. À vista da sublime beleza física de Cármides, Sócrates confessa que quase perde o controle de si mesmo:

Nesse instante, amigos, fiquei atrapalhado e me vi abandonado da confiança habitual, com que contava para conversar naturalmente com ele. E depois de lhe haver dito Crítias que eu era o que conhecia o remédio, ele olhou para mim por maneira indescritível, como quem se dispunha a interrogar-me, vindo a formar um círculo em torno de nós as demais pessoas que se achavam na palestra. Nesse momento, meu grande amigo, olhei para dentro das vestes de Cármides e me senti abrasado (ἐφλεγόμην)¹³⁹ e fora de mim [...]. Eu, de mim, já me julgava nas garras de semelhante fera. (155c-d).

Somente com muito esforço Sócrates consegue dominar sua paixão repentina. Neste momento, Sócrates mostra sua famosa e bem conhecida temperança também mencionada corajosamente por Alcibíades no *Banquete* 217a-e.¹⁴⁰

Contudo, enquanto todos na palestra extasiavam-se com a beleza física do rapaz, a atenção de Sócrates volta-se para o exame da beleza de sua alma – beleza intelectual –

¹³⁸ Sobre esta questão vejam-se: Lledó (Platón 2008), nota 2, p. 326; Dorion (Platon 2004), p. 32-33; Schmid (1998), p. 2 e North (1966), p. 150.

¹³⁹ Do verbo φλεγω que pode significar “arder de paixão, estar excitado em razão da paixão e do amor”: vejam-se os verbetes φλεγμαίνω e φλεγω in Isidro Pereira (1998).

¹⁴⁰ North (1966), p. 154, escreve que esta é uma referência de Platão à noção da paixão como uma besta selvagem que precisa de ser controlada e, obviamente, a possibilidade deste controle é dada àquele que detém a virtude da temperança como é o caso de Sócrates. Para uma posição contrária a este tipo de referência no *Cármides* veja-se o comentário de Dorion in Platon (2004), p. 37-41.

pois, como já foi dito, se ele realmente possui a temperança, é em sua alma que se pode descobri-la:¹⁴¹

The fact that Socrates' *erôs* is actually directed towards the intellect of Charmides, rather than towards his physical beauty, is a constant reminder of *sophrosyne* in the popular sense of self-control. The reminder has special value because everything in the dialectic of the *Charmides* directs our attention to other nuances of the virtue, and even the portrait of Socrates himself gives greater prominence to intellectual than to moral *sophrosyne*. (North, 1966, p. 154).¹⁴²

Também para mim, a importância maior atribuída ao intelectual em vez de ao físico no diálogo *Cármides*, deve-se ao fato de Platão querer chamar a atenção do leitor sobretudo para as características intelectuais da temperança, ou seja, Platão quer mostrar que, para Sócrates, a temperança é, antes de tudo, uma propriedade da alma do seu possuidor, pois é conhecimento. Os benefícios corporais e físicos que a temperança promove devem-se ao fato de que a alma é detentora de um conhecimento, portanto, de uma virtude. Por esta razão, dirá Sócrates, não é possível tratar do corpo sem antes tratar da alma. Sabedor de que é a beleza intelectual – a beleza da alma – que conduz à beleza física – a beleza do corpo –, Sócrates afirma que a temperança está na alma e que a alma e seu caráter podem ser examinados e revelados pelo diálogo, pela conversa, pela fala. É por esta razão que Sócrates deseja conversar com o jovem Cármides, para perscrutar-lhe a alma e descobrir assim qual o seu estado – virtuosa ou não – e se ele realmente possui temperança: “E por que, então, lhe disse, não lhe despimos (ἀπεδύσαμεν) a alma, para contemplá-la (ἐθεασάμεθα), antes de lhe vermos as formas [físicas]? Na idade em que está, decerto gostará de conversar (διαλέγεσθαι)”. (154e). O texto é claro: a alma pode ser despida e contemplada por meio da conversa.

A concepção socrática de que a virtude da temperança existe na alma é reforçada pelo que Sócrates diz ter aprendido com os trácios que compunham o exército ateniense que cercava a cidade de Potideia. Enquanto esteve em Potideia, Sócrates aprendeu, de um trácio discípulo do deus Zalmoxis com o qual manteve contato, que não é “possível

¹⁴¹ Cf. Lampert (2010), p. 161: “Stripping Charmides' soul requires a willingness on his part to converse (*dialegesthai*) ...”.

¹⁴² Embora escreva isso aqui, na p. 158 North escreve: “What he has not done is to refer, even in passing, to the definition of *sophrosyne* that is most common in the late fifth century and indeed in Plato's own later dialogues: control of the appetites and passions”. Voltarei a esta questão mais adiante.

tratar do corpo sem cuidar da alma” e que “é da alma que saem todos os males e todos os bens do corpo e do homem em geral, influenciando ela sobre o corpo como a cabeça sobre os olhos”. (156e). Sócrates fala aqui da crença grega de que a alma e o corpo são os dois componentes do que, para eles, é o homem, e de sua própria crença de que a alma é mais importante do que o corpo, pois é a alma que exerce influência sobre o corpo, de modo a poder causar-lhe tanto bens como males. É preciso, diz Sócrates, cuidar da alma antes mesmo de cuidar do corpo, ou melhor, é necessário cuidar da alma para, verdadeiramente, estar-se a cuidar do corpo.¹⁴³

Aos poucos Sócrates nos revela – pode-se dizer, constrói – sua noção de temperança. A virtude da temperança, como aliás qualquer virtude, só pode resultar do cuidado com a alma, e este cuidado, promove o bem-estar do corpo.¹⁴⁴ E como se cuida da alma? De acordo com Sócrates, a resposta do trácio foi:

As almas, meu caro, continuou, são tratadas com certas fórmulas de magia; essas fórmulas são os belos argumentos (τὰς δ'ἐπωδὰς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοὺς). Tais argumentos geram na alma a sofrosine ou temperança, e, uma vez presente a temperança, é muito fácil promover a saúde da cabeça e de todo o corpo. (157a).

Assim como a alma pode ser perscrutada por meio da palavra, seu tratamento ou cuidado também pode ser feito por meio da palavra. A alma só pode ser alcançada, melhorada e tratada por meio do discurso. Seu tratamento (θεραπεύεσθαι), o cuidado com a alma, é feito por meio dos belos discursos ou belos argumentos (τοὺς λόγους καλοὺς). São estes belos discursos que fazem nascer na alma a temperança, e a temperança é, ao mesmo tempo, a saúde da alma e do corpo. Dito de outro modo: é a temperança que garante e promove a saúde da alma e do corpo. Aliás, atentemos ao sentido primeiro ou etimológico da palavra grega σωφροσύνη:

¹⁴³ É o que já vimos, por exemplo, na *Apologia* 29d - 30b.

¹⁴⁴ Cf. North (1966), p. 153: “The setting is a palaestra, which evokes the image of physical exercise, suppleness, and health, to which correspond the mental gymnastics and intellectual subtlety of Socrates and the conception of sophrosyne as health of soul, the true source of physical health”. Cf. p. 155: “The metaphor of health, which Plato so frequently associates with sophrosyne, provides the first approach to the virtue in the *Charmides*. Socrates undertakes to cure the boy’s headache and, after stating the principle of the Whole in medicine – the head cannot be cured without the entire body – extends it still further by maintaining that the body cannot be healed without the soul. In fact, it is sophrosyne in the soul that guarantees health in the body (157A)”.

... uma etimologia deste termo se oferece imediatamente a qualquer grego, sem maiores esforços de análise: a temperança (*sôphrosunê*) é o que salva a prudência ou conhecimento (*sôizein tên phronêsin*). No *Crátilo*, Platão não deixará de anotar esta etimologia, mais do que evidente: a temperança é a salvação, a preservação do conhecimento (*Crat.* 411e4-412a1: *sôtêria phronêseôs*). A mesma etimologia será mencionada por Aristóteles, logo após ter ele definido a prudência como uma disposição prática acompanhada de verdade: “Donde nós lhe atribuímos este nome, *temperança*, por conta de preservar a prudência” (*EM VI 5 1140b11-12: hôs sôizousan tên phronêsin*). (Zingano, 2012, p. 222-223).

Na *República*, os belos discursos de que se fala aqui, deverão ser fornecidos pela idealizada educação verdadeira, preparada e organizada pelos verdadeiros governantes da cidade perfeita, os filósofos-reis ou reis-filósofos. Vimos também no *Laques* a importância atribuída à educação na formação de homens καλοῦς τε κάγαθούς (belos e bons). North (1966, p. 155-156) lembra o importante papel que tem nisso o *elenchus* socrático. Escreve a autora:

Plato repeatedly calls attention to the purpose and the technique of the search, as when Socrates bids Charmides look within himself to find the answer (160D), or sets forth the purpose of the *elenchus* – to prevent himself from supposing that he knows what he in fact does not know (166D). These techniques of the Socratic investigation – bringing out the knowledge that lies unrecognized within and purging the soul of ignorance in preparing for learning – are both processes of sophrosyne; and it is well to realize that this virtue has a part in the dialectic of Socrates as well as in his *êthos*.

Inicia-se o exame socrático para averiguar a existência ou não, na alma de Cármides, da virtude da temperança. Sócrates pede a Cármides que defina a temperança pois, como diz Crítias, ele é o jovem mais temperante (σωφρονέστατος) de Atenas, além de se dedicar a estudos poéticos: “... ele é considerado por toda a gente o mais ajuizado (σωφρονέστατος) dos nossos jovens, não sendo, para a sua idade, inferior a ninguém sob todos os outros aspectos” (157d). Se ele é de fato temperante, diz Sócrates, poderá dar seu parecer sobre a temperança:

δῆλον γὰρ ὅτι εἴ σοι πάρεστιν σωφροσύνη, ἔχεις τι περὶ αὐτῆς δοξάζειν. ἀνάγκη γάρ που ἐνοῦσαν αὐτήν, εἴπερ ἔνεστιν, αἰσθῆσίν τινα παρέχειν, ἐξ ἧς δόξα ἂν τίς σοι περὶ αὐτῆς εἶη ὅτι ἐστὶν καὶ ὁποῖόν τι ἡ σωφροσύνη.

... é fora de dúvida que, se tiveres temperança, serás capaz de dizer algo a seu respeito. Existindo ela em ti, se realmente existe, de qualquer modo terá de dar sinal de si, o que te permitirá formar

opinião própria sobre o que seja e em que consiste a temperança. (159a).

O texto é claro, se Cármides realmente possui temperança ele poderá dizer algo a respeito dela. Cármides apresenta, então, sua primeira definição de temperança:

... la sagesse [σωφροσύνη] consistait à montrer en tout ce qu'on fait une dignité calme [τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῆ]: dans sa démarche, dans sa conversation, dans toute sa conduite; « en somme, dit-il, elle me paraît se résumer dans une certaine absence de précipitation [ἡσυχιότης]. » (159b). (Platon (1972)).¹⁴⁵

Sua segunda definição consiste em dizer – possivelmente apoiando-se na tradição literária grega¹⁴⁶ pois, como foi dito, Cármides era um aplicado estudioso da poesia - que a temperança é uma espécie de vergonha,¹⁴⁷ pudor¹⁴⁸ ou decência¹⁴⁹ (αἰδώς) (160e). Registre-se, em louvor do esforço de Cármides na tentativa de satisfazer as determinações de Sócrates – que lhe pede que busque *em si mesmo* uma resposta¹⁵⁰ - que, enquanto na primeira definição ele referiu-se às manifestações externas da presença da temperança – caminhar na rua, conversar, etc., nesta segunda definição, ele menciona manifestações internas dessa virtude – pudor, vergonha etc.¹⁵¹

Apesar do esforço, as duas definições de Cármides refletem tão somente o conhecimento que ele tem da tradicional e popular visão da virtude da temperança. Cármides expressa a opinião geral compartilhada pelos muitos ouvintes presentes ao

¹⁴⁵ Utilizo aqui a tradução de Alfred Croiset porque ela me parece bastante mais instrutiva do que a tradução de Carlos Alberto Nunes (2015): "... temperança era fazer todas as coisas com decência e moderação, andar na rua, conversar e fazer tudo o mais pelo mesmo teor. Em resumo, concluiu, sou de opinião que o que me perguntas é uma espécie de moderação". Zingano (2012), p. 217 traduz τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῆ por "tudo fazer de modo elegante e serenamente."

¹⁴⁶ Cf. Dorion (Platon 2004), n. 77, p. 126.

¹⁴⁷ Carlos Alberto Nunes (Platão 2015).

¹⁴⁸ Croiset (Platon 1972).

¹⁴⁹ Zingano (2012), p. 217.

¹⁵⁰ "... olha com atenção para dentro de ti mesmo, considera o que faz em ti a presença da temperança e o que deverá ela ser para produzir semelhante efeito, e, depois de bem refletires, dize-me com decisão e lealdade o que te parece que seja a temperança?" (160d-e).

¹⁵¹ Cf. Dorion (2004), n. 77, p. 126: "Enfin, il importe de souligner que la réponse de Charmide satisfait à l'une des précisions donnés par Socrate; en effet, l'*ergon* de la sagesse, suivant Socrate, est d'abord interne à l'âme; or la honte et la pudeur sont bien des sentiments propres à l'âme, et non pas des comportements extérieurs comme ceux énumérés par la première définition".

diálogo na palestra e de muitos leitores contemporâneos de Platão: é o que revela a fala de Sócrates: “... é bem verdade que dizem, meu caro Cármides, que as pessoas moderadas são temperantes” (159b). Enfim, Cármides não consegue seguir plenamente a orientação de Sócrates de refletir *por si mesmo* e dizer *ele mesmo* o que é a temperança. Apesar disso, a atitude de Cármides em hesitar responder peremptoriamente à pergunta de Sócrates sobre se possui ou não temperança, revela sua temperança – “limitada mas genuína” (North, 1966, p. 158) -, e nos mostra uma das características da virtude, entendida ao modo comum: a modéstia ou αἰδώς:

Pois – disse ele -, se responder que não sou temperante, não somente constitui impertinência de minha parte afirmar semelhante coisa de mim mesmo, como arguo de mentiroso Crítias e todos os outros que me têm em semelhante conta, conforme ele próprio o afirmou. Por outro lado, se responder sim e fizer o meu próprio elogio, poderá ser isso tomado como sinal de presunção. Por isso, não sei como responder-te. (158d).

Sócrates, entretanto, rejeita as definições de Cármides destacando suas insuficiências. Ele mostra que uma ação temperante *sempre* é bela e boa, mas que nem *sempre* é belo e bom agir com “dignité calme”, ou com “absence de précipitation”, ou com vergonha, pudor, decência, elegância, serenidade ou modéstia. Muitas vezes, diz Sócrates, uma ação, para ser temperante, bela e boa, deve ser executada de modo contrário à definição de Cármides. Escrever, ler, tocar lira, lutar, saltar, correr, fazer exercícios, por exemplo, são todas ações que se mostram mais belas se executadas com rapidez em vez de com lentidão e calma. Essas ações são executadas com o corpo: “Logo, pelo menos no que respeita ao corpo, o mais temperante não é a moderação, mas a velocidade, visto ser algo belo a temperança”. (159d).

À alma são atribuídas capacidades ou ações como a facilidade ou rapidez em aprender, recordar ou rememorar, perspicácia e compreensão ágeis, rapidez na resolução de problemas etc. Todas essas ações são mais belas se executadas com facilidade e agilidade em vez de com lentidão. Assenta Sócrates:

Todas as coisas, portanto, Cármides, tanto no que diz respeito à alma, como com relação ao corpo, se nos revelaram como sendo mais bonitas quando realizadas com mais rapidez e agilidade do que com morosidade e moderação. [...] De duas, uma: ou em nenhum caso, ou apenas em casos esporádicos as ações moderadas se nos afiguram na vida mais belas do que as realizadas com rapidez e energia. E ainda

mesmo, meu caro, que as ações mais belas pela moderação não fossem menos numerosas do que as rápidas e veementes, nem assim a temperança viria a consistir preferentemente em agirmos com moderação e não com rapidez e energia, nem na marcha, nem na conversação ou no que quer que seja, nem seria a vida moderada mais temperante do que a não moderada, visto termos assentado em nossas considerações que a temperança é algo belo, não se nos tendo revelado menos bela a rapidez do que a lentidão. (160b-d).

Acerca da segunda definição de Cármides da temperança como vergonha ou pudor (αἰδώς), Sócrates argumenta que, segundo Homero, “a vergonha é boa e não boa, ao mesmo tempo”, já que ele também diz que “a vergonha é ruim companheira de quem necessita” (161a). Mas, diz Sócrates, não é possível que a ação temperante seja boa e não boa, ao mesmo tempo, pois a temperança é *sempre* bela e boa, e, portanto, toda e qualquer ação temperante deve ser bela e boa. Assim, não será correto dizer que a temperança é vergonha ou pudor.

Assim, falta algo às definições de Cármides. Por ora, ficamos conhecendo o modo como a temperança é popularmente entendida, e que este modo não apreende a totalidade do sentido da temperança. Fica claro que Sócrates não queria que Cármides dissesse quais tipos de ações podem ser consideradas temperantes, mas sim, o que, nas ações consideradas temperantes, faz com que todas sejam chamadas pelo mesmo nome de temperança. Ou seja, Sócrates quer que Cármides revele o τί ἐστίν ou o εἶδος da temperança. Infelizmente, Cármides é incapaz de dizê-lo, talvez em razão da pouca idade, admitirá Sócrates mais adiante (162d-e). O leitor, ou o ouvinte atento - e mais maduro -, percebe e compreende que a temperança é uma sabedoria que permite discernir e decidir em quais momentos será belo e bom agir com “dignité calme”, “absence de précipitation”, vergonha, pudor, decência, elegância, serenidade ou modéstia, e em que momentos será belo e bom agir de maneira diferente ou oposta. De posse desse discernimento, o homem temperante agirá sempre de maneira temperante, isto é, de maneira sempre bela e boa (καλός καὶ ἀγαθός).

As definições de Cármides não foram consideradas errôneas em razão de não exporem em absoluto características da temperança, mas em virtude de não as expor cabalmente. Expor cabalmente a natureza da temperança significa explicitar o que, em toda e qualquer ação entendida como temperante, faz com que ela seja entendida como temperante. Seria explicitar o τί ἐστίν da temperança. O que Cármides fez foi referir

tão somente algumas ações que podem ser chamadas, em algumas circunstâncias, de temperantes. É verdade que, em certas circunstâncias, agir com calma, com dignidade, sem precipitação ou com decência e pudor, pode ser considerado temperança ou moderação. Como Sócrates mostrou, porém, há ocasiões em que agir temperantemente exigirá agir de maneira contrária. Assim, dizer que temperança é agir com calma ou pudor não apreende totalmente o sentido da temperança. As definições de Cármides são, portanto, insuficientes na sua pretensão de dizer o que é a temperança. E a incapacidade de dizer o que é a temperança indica, na concepção socrática, a não presença da virtude na alma ou a incapacidade do agente de agir sempre – em todas as circunstâncias - com temperança ou virtude.

Dada a inépcia do jovem Cármides em responder satisfatoriamente às questões propostas por Sócrates, o diálogo é transferido para o mais maduro e mais experiente Crítias. Lembremos brevemente a trajetória política de Crítias:¹⁵² intelectual incumbido de liderar o regime dos Trinta Tiranos, imposto a Atenas pelos lacedemônios vencedores da Guerra do Peloponeso, cerca de trinta anos após o diálogo com Sócrates, Crítias dará, durante a vigência desse regime, mostras da mais cabal intemperança.¹⁵³

No final de sua conversa com Sócrates, Cármides disse que ouviu de alguém – provavelmente do próprio Crítias, como o mesmo deixará evidenciado em seguida - a seguinte definição da temperança: “temperança consiste em cuidar cada um do que lhe é próprio” (σωφροσύνη εἶη τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) (161b). Diga-se que esta definição da temperança é a mesma definição da justiça encontrada na *República* IV,¹⁵⁴ evidência,

¹⁵² Cf. Dorion (Platon 2004), p. 22-25.

¹⁵³ Lampert (2010), p.148: “Xenophon wrote that Critias was the most thievish, violent, and murderous of all in that regime. The man whom Socrates questions about moderation is na extremely capable intellectual, influenced when young by Socrates, now about thirty years old, who will, when called upon to engage in politics, prove appallingly immoderate”. Cf. North (1966), p. 154: “There is deliberate irony in the emphasis, early in the dialogue, on the glorious ancestry of Charmides and Critias – the heroic past which carries with it the promise of an honorable future (157E ff.) – for Critias became the leader of the Thirty Tyrants, “the most violent of the oligarchs,” and took into that brutal conspiracy his nephew Charmides, who died with him fighting against the democrats in the Peiraeus. In the course of his tyranny Critias even proposed a law aimed at suppressing the eternal questioning of Socrates himself – who in the cheerfull and unshadowed palaestra of Plato’s dialogue discusses with him the correct organization of the State and the usefulness of sophrosyne to the administrator.”

¹⁵⁴ Platão (2016): “E que a justiça consiste em fazer cada um o que lhe compete e não entregar-se a múltiplas ocupações ...” (433a). “Então, amigo, continuei, pode muito bem dar-se que nisso, precisamente, consiste a justiça: cuidar cada um do que lhe diz respeito”. (433b).

para mim, da íntima relação que as virtudes mantêm entre si.¹⁵⁵ Mas, embora na *República* IV Sócrates defenda e apoie esta definição de justiça, unida a um princípio semelhante apresentado em *República* I como observa Pappas (1996, p. 64 e 259), o de que “cada coisa tem uma função (ergon) que só ela pode executar melhor do que qualquer outra (352d - 353a)”, aqui no *Cármides* ele mostra sua inadequação argumentando que se cada um cuidasse apenas das suas próprias coisas, a vida em comunidade se tornaria impossível. Digo inadequação porque, como veremos, não há verdadeira refutação da definição proposta por Crítias assim como no caso das definições de Cármides.

E então? – perguntei – considerarias bem administrada a cidade regida por uma lei que obrigasse cada um a tecer e lavar suas próprias roupas, a fabricar seu próprio calçado, seus frasquinhos de unguento e suas raspadeiras de banho, e tudo o mais, de acordo com o mesmo princípio, a saber, o de não pôr nunca as mãos no que é dos outros e só fazer e confeccionar cada um o que lhe é próprio? Penso que não – respondeu. (161e – 162a).

Além disso, diz Sócrates, é evidente que o médico, o professor, o arquiteto, o tecelão e todos os demais profissionais não se ocupam apenas com suas próprias coisas. Portanto, a temperança não pode ser simplesmente “cada um cuidar apenas de suas próprias coisas” como quer Crítias.

No entanto, Crítias insiste em defender sua definição. Apoiando-se em Hesíodo e lembrando as distinções entre sinônimos feitas por Pródico, como diz Sócrates, Crítias distingue entre trabalhar (ἐργάζεσθαι) e fazer (ποιεῖν), e explica que atividades como “cortar sapatos, vender peixe salgado ou ficar sentado numa casa de má fama”, embora sejam atividades (ποιεῖν), não podem ser consideradas trabalho (ἐργάζεσθαι). São atividades vergonhosas, pois a elas “não está aliada a beleza, ao passo que o trabalho nunca é vergonhoso”. O trabalho produz o que é benéfico, útil e belo, e ocupar-se com o benéfico, útil e belo é ocupar-se com o que é próprio ou adequado. Se o que é feito por alguém não é benéfico, belo e útil, ele não faz o que é adequado e próprio, não é temperante, e não pode ser considerado profissional. Ser temperante significa fazer

¹⁵⁵ A relação entre as virtudes será mais amplamente examinada quando chegarmos ao *Protágoras*.

apenas o que é benéfico, útil, belo e bom no sentido proposto por Crítias. Isto é cuidar apenas do que lhe é próprio, explica Crítias. (163b-c).¹⁵⁶ Ele finaliza sua argumentação:

De minha parte, voltou a falar, afirmo que quem não faz o bem, porém o mal, não é temperante, vindo a ser temperante quem não faz o mal, porém o bem. A definição exata de temperança, é, por consequência, a prática do bem (*ἀγαθῶν πράξις*). (163e).

Diante das afirmações de Crítias, Sócrates inicia a análise da temperança em termos de saber ou sabedoria (*σοφία*) e conhecimento (*ἐπιστήμη*): "... porém, uma coisa me deixa perplexo: admitires que as pessoas temperantes podem não saber (*ἀγνοεῖν*) que são temperantes". (164a). Diga-se, por fundamental, que Sócrates jamais, em momento algum, questionará a identificação da temperança com conhecimento.¹⁵⁷ Ele questionará, veremos, se a temperança é "conhecimento de si mesmo", "conhecimento do conhecimento", "conhecimento do conhecimento e da falta de conhecimento" e "conhecimento do bem e do mal". Jamais, porém, que a temperança é conhecimento. Já sabemos da *Apologia*, do *Eutífron* e do *Laques* - para não mencionarmos Aristóteles -, que, para Sócrates, virtude é conhecimento. A temperança é uma virtude, portanto, ela é conhecimento. O que está em discussão no *Cármides*, na verdade, é que tipo de conhecimento, ou conhecimento de que, é a temperança.

Diferentemente de North, penso que é aqui que se inicia a investigação dessa hipótese – temperança como conhecimento - e não somente em 164d como parece pensar a autora.¹⁵⁸ Em outras palavras, penso que é Sócrates – e não Crítias - que conduz a discussão sobre a temperança em direção à investigação de seu elemento intelectual. É aqui que Sócrates começa, neste diálogo, a apresentar a sua própria noção de virtude em geral, e da virtude da temperança em particular, como *ἐπιστήμη*.

¹⁵⁶ Cf. Irwin (1995), p. 38: "Critias argues that we should interpret 'one's own' in 'doing one's own' as 'proper to oneself' and hence as 'fine and beneficial' (163c4-8)".

¹⁵⁷ Cf. Irwin (1995), p. 39-40: "Even though the dialogue is full of objections and puzzles, Socrates never so much as hints that the identification of temperance with some sort of knowledge is open to objection".

¹⁵⁸ Cf. North (1966), p. 157: "Critias makes possible the transition to *epistêmê* by asserting that *sophrosyne* is self-knowledge, that in fact the Delphic proverb bis the greeting of the good to his worshipers and is equivalent to the command "Practice *sophrosyne*" (164D). This suggestion completes the preliminar series of traditional definitions and prepares for the next stage of the discussion by calling attention to the intellectual element implicit in *sophrosyne*. Picking up the clue in the word *gnôthi*, Socrates suggests that *sophrosyne* is indeed some form of knowledge (165C); the consideration of this hypothesis occupies the remainder of the dialogue".

Retomando a discussão, Sócrates contra-argumenta dizendo que se a temperança é simplesmente praticar o bem, então, muitas pessoas “temperantes podem não saber que são temperantes” (164a). É o caso, por exemplo, do médico que nem sempre sabe se um determinado tratamento será ou não benéfico ao paciente. Ou o artesão que nem sempre sabe se terá benefícios ou vantagens com seu trabalho. Se o resultado do que eles fazem for benéfico e útil terão agido com temperança, caso contrário, não, segundo a definição de Crítias. (164a-c). Crítias nega a possibilidade de a pessoa temperante não saber que é temperante, e pondera que não “pode ser sábio ou temperante quem carecer do conhecimento de si mesmo”.

Não, Sócrates – retrucou -; de forma alguma pode ser assim. Se és de parecer que decorre necessariamente essa conclusão do que eu afirmei há pouco, prefiro retirar o que avancei e não ter acanhamento de confessar que não me expressei com muita precisão, a ter de concordar que pode ser sábio ou temperante quem carecer do conhecimento de si mesmo. Estou quase a dizer que a temperança consiste justamente no conhecimento de si mesmo (εἶναι σωφροσύνη, τὸ γινώσκειν ἑαυτόν), de pleno acordo, nesse particular, com quem inscreveu no templo de Delfos o conhecido preceito. (164d-e).

Crítias modifica sua definição de temperança como “cada um cuidar apenas do que lhe é próprio” para dizer que a temperança consiste em “conhecer-se a si mesmo”. Portanto, para saber se o que faz é benéfico, útil e bom, é preciso conhecer-se a si mesmo. Temperança é, portanto, autoconhecimento, segundo a definição a que Sócrates levou Nícias a admitir. O conhecimento de si mesmo é temperança e este conhecimento permite a quem o detém fazer o que é bom, útil e benéfico, segundo Crítias.¹⁵⁹ Sócrates não explora este segundo ponto implícito no argumento de Crítias. Para mim este fato é indício de que podemos aceitar que a temperança, sendo conhecimento e virtude, possibilita fazer o que é bom, útil e benéfico.

Sócrates, prosseguindo na sua busca para saber de que a σωφροσύνη é conhecimento, argumenta que se a temperança é conhecimento (γινώσκειν), como diz Crítias, então ela é ciência (ἐπιστήμη) e tem de ser “ciência de alguma coisa”, pois toda

¹⁵⁹ Cf. Irwin (1995), p. 39: “Critias, then, seems to have found an important aspect of temperance. Indeed, his account might be used to explain what was correct about the previous accounts. If we have self-knowledge, then we will know what is ‘our own’, what we deserve, and what is appropriate for us; in the light of this knowledge we will display the appropriate sort of shame and the appropriate sort of quietness. Although the earlier accounts are inadequate, they are not completely wrong”.

ciência é ciência de algo. Crítias responde que a temperança “é ciência de si própria”. (165c). Mas nenhuma ciência é ciência de si própria. Todas as ciências, continua Sócrates, ocupam-se com alguma coisa diferente de si mesma, e nos proporcionam um bem. A medicina, por exemplo, é a ciência do que é são e nos proporciona saúde. A arquitetura é a ciência da construção, e nos fornece casas. Então, que bem a temperança produz, e “... conhecimento de que vem a ser a temperança, que é diferente da própria temperança?” (165b).

Em vez de responder à pergunta de Sócrates, Crítias insiste em que a temperança não é como as outras ciências: “Todas as outras ciências são conhecimento de outra coisa, não de si próprias; ela exclusivamente, é a ciência das outras ciências e ciência de si mesma...” (ἢ δὲ μόνη τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶ καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς). (166c). Crítias afirma que “... a temperança é o único [conhecimento] que não somente é conhecimento de si mesmo, como conhecimento dos outros conhecimentos”. (μόνη τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αὐτὴ τε αὐτῆς ἐστὶν καὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη). (166e).

Crítias não percebe, ou não quer admitir, que a ciência como conhecimento de si mesmo ou como conhecimento de todos os conhecimentos conduz a resultados absurdos ou, no mínimo, exagerados, e Sócrates é obrigado a mostrar-lhe os absurdos e exageros a que suas afirmações conduzem. Assim, prossegue Sócrates, se a temperança é “conhecimento de si mesmo e dos outros conhecimentos”, ela deve ser também “conhecimento da ignorância ou da falta de conhecimento”. Disso se conclui que, se há um conhecimento assim,

... o indivíduo temperante é a única pessoa que se conhece e que está em condições de julgar tanto o que sabe como o que não sabe, sendo, igualmente, capaz de reconhecer o que cada um sabe e pensa, quando, de fato, sabe, e também o que outras pessoas pensam saber, porém realmente não sabem; ninguém mais é capaz disso. Ser temperante, a temperança, o conhecimento de si mesmo consiste simplesmente em saber o que se sabe e o que não se sabe. (167a).

Depreendo da fala de Sócrates que ele quer mostrar que, alguém nessas condições, seria um super-homem ou um deus. Será possível a alguém, um ser humano evidentemente, pergunta Sócrates, “saber que sabe ou que não sabe o que realmente

sabe ou não sabe; e depois, no caso de ser isso possível, qual é a utilidade desse conhecimento?” (167b).

Sócrates se confessa embaraçado e perplexo (ἀπορώ): como é possível admitir “que existe certo conhecimento, que nada mais é do que o conhecimento de si mesmo e dos outros conhecimentos, e, ao mesmo tempo, o conhecimento da ignorância?” (167b-c). Tentando colocar as coisas em seus devidos lugares, Sócrates diz que é preciso admitir que não pode haver “um conhecimento que não é conhecimento de nenhum objeto particular, porém [é] conhecimento de si mesmo e dos demais conhecimentos”. A temperança, se é conhecimento, deve ser “conhecimento de alguma coisa” e, além disso, deve ter “a propriedade de relacionar-se com o objeto do seu conhecimento”. (168a). Se não é assim, então, é preciso saber se há coisas que têm “a propriedade de se relacionarem consigo mesmas” e “se está incluído entre elas o conhecimento a que damos o nome de temperança”. Sócrates admite não ser capaz de decidir a respeito dessas questões e pede a Crítias que demonstre ser possível que a temperança seja “o conhecimento do conhecimento e também da falta de conhecimento” e que, “além de possível [seja] útil”. (169a-b). Não devemos nos esquecer, toda essa discussão, para Sócrates, tem como objetivo descobrir que tipo de conhecimento é a temperança, e de que, afinal, ela é conhecimento.

Diante da grande perplexidade e da aparente dificuldade de Crítias em responder às questões postas, e não querendo que a discussão pare aí, Sócrates propõe examinarem, em outro momento, se “pode haver um conhecimento do conhecimento”. Por agora, diz Sócrates:

Admitindo que exista [o conhecimento do conhecimento], poderás dizer-me o que é mais fácil saber: o que sabemos ou o que não sabemos? Pois afirmamos, justamente, que nisso consistia o conhecimento de si mesmo e o ser temperante (τὸ γινώσκειν αὐτὸν καὶ σωφρονεῖν), não é verdade? (169c-d).

Trata-se, portanto, de compreender o que significa “saber o que se sabe e o que não se sabe”. Pelo visto, a temperança, “o conhecimento do conhecimento e da falta de conhecimento”, parece ser “simplesmente conhecimento ou não-conhecimento”. Este conhecimento não parece ser a mesma coisa que “o conhecimento e o não conhecimento do que é são e o conhecimento e o não conhecimento do que é justo”. O primeiro

conhecimento é o conhecimento próprio da medicina e o segundo da política. Quem possui o “conhecimento do conhecimento” não possui o conhecimento próprio da medicina ou o da política, “só conhece o conhecimento”, nada mais. Se a temperança é o “conhecimento do conhecimento e da falta de conhecimento”, o que poderá saber e não saber quem é temperante? Pois na verdade, diz Sócrates, as pessoas aprendem:

... a conhecer o que é são por intermédio da medicina, não da temperança; o que é harmonia, por intermédio da música, não da temperança; aprende a arte das construções por intermédio da arquitetura, não da temperança, e assim com tudo o mais, não é verdade? [...] Logo, não permite a sofrosine, ou o fato de ser temperante, reconhecer o que uma pessoa sabe ou o que não sabe, mas apenas, ao que parece, que sabe ou que não sabe. (170c-d).

Além disso, o homem temperante não poderá reconhecer o que uma pessoa sabe ou não sabe, apenas reconhecerá “que essa pessoa tem um determinado conhecimento, porém conhecimento do que seja, não poderá a temperança conhecer”. (170d). Porque o homem temperante só possui o “conhecimento do conhecimento” que é a temperança, ele não possui o conhecimento da arte da medicina, ou da arte da construção e o conhecimento das demais artes. Ele será capaz apenas de reconhecer aqueles que possuem um certo conhecimento, mas não será capaz de precisar qual a sua natureza desse conhecimento. (171a). Enfim, até agora, Crítias se mostra incapaz de dizer em que consiste o conhecimento que a $\sigma\omega\phi\rho\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ representa.

Se a pessoa temperante apenas sabe que sabe e que não sabe alguma coisa, sem poder dizer o que realmente sabe ou não sabe, seria ridículo, pois seria o mesmo que dizer que ela não possui conhecimento algum. Uma ciência ou conhecimento só pode ser verdadeiro conhecimento se for conhecimento de algo em particular: “o que distingue cada ciência não é o fato de ser ciência, porém uma ciência particular, convém dizer, conhecimento de alguma coisa” (171a). Assim, a questão permanece: sendo a temperança um conhecimento, uma ciência, ela é ciência de quê?

Mais uma vez, Sócrates, contrariando Crítias, demonstra que a temperança, se for conhecimento, tem de ser conhecimento de alguma coisa em particular, pois um conhecimento que é “simplesmente conhecimento” parece absurdo e ridículo. Crítias, porém, permanece irreduzível. Vale a pena ler o que dele diz North (1966, n. 5, p. 155):

Critias is full of confidence in his capacity for debate, able to quote the classical poets to support his arguments, anxious to impress his audience (162C), loath to confess bewilderment (169C-D), quick to accuse Socrates of seeking victory, not truth (166C); and he thinks he knows what he does not know.

Admitindo ainda a possibilidade de um certo tipo de “conhecimento do conhecimento e da ignorância”, Sócrates retoma o que já em parte dissera em 167a e avalia a utilidade desse conhecimento:

... se, de fato, o indivíduo temperante fosse capaz de distinguir o que ele sabe e o que não sabe, e soubesse que conhece determinadas coisas e desconhece outras, e fosse capaz de julgar qualquer pessoa que se encontrasse nessas condições: então, posso afiançar-te, fora altamente vantajoso ser temperante. Atravessaríamos a vida sem cometer nenhuma falta, tanto nós, os detentores da sabedoria (σωφροσύνη)¹⁶⁰, como os que se encontrassem sob nossa direção. Pois nem nos abalancaríamos a fazer o que não soubéssemos, pois isso deixaríamos a cargo dos entendidos, que saberíamos encontrar, como só permitiríamos fazer aos que estivessem sob nossa direção o que eles pudessem fazer bem, convém dizer, aquilo de que eles tivessem o conhecimento. Desse modo, uma casa dirigida pela temperança, teria de ser bem administrada; a cidade seria bem governada, e assim tudo o mais em que reinasse a temperança. Eliminado o erro e dirigindo os passos a razão, necessariamente se conduzirão bem os que assim vivem; e, vivendo bem, serão felizes. Não fora isso – continuei -, meu caro Crítias, que diríamos da temperança, se quiséssemos mostrar como seria vantajoso saber alguém o que sabe e o que não sabe? (171d-172a).

A mim parece que Sócrates toca aqui num ponto importantíssimo sobre a temperança: a modéstia. Se realmente o “indivíduo temperante fosse capaz de distinguir o que sabe e o que não sabe, e soubesse que conhece determinadas coisas e desconhece outras, e fosse capaz de julgar qualquer pessoa que se encontrasse nessas condições” e, principalmente, se mantivesse modestamente nesses limites, então, compreenderíamos a utilidade da virtude da temperança e de seus benefícios: se todos os homens reconhecessem que sabem determinadas coisas e não sabem outras, que são capazes de executar bem tais e tais coisas e não outras; se cada um se ocupasse com afinco apenas das coisas que domina e reconhecesse as capacidades dos outros para outras coisas; então, diz Sócrates, possuiríamos temperança e todos viveríamos bem e felizes tanto em nossas casas como em nossas cidades. Porém, é preciso provar que é possível aos

¹⁶⁰ Carlos Alberto Nunes traduz σωφροσύνη aqui por *sabedoria* e Alfred Croiset (Platon, 1972) a traduz por *sagesse*.

homens saber o que sabem e o que não sabem, e, como Sócrates diz, infelizmente, “... em parte alguma se encontra uma ciência dessa natureza”. (172a).

O que Sócrates diz aqui nos lembra dos benefícios políticos da temperança abordados e explorados na *República*. É verdade que, como diz North, na *República* o benefício descrito aqui como resultante da temperança, é propiciado pela virtude da justiça.¹⁶¹ Quanto a essa transposição das virtudes, penso que se pode dizer que o que permite fazê-la – tanto aqui, como quando a temperança foi definida em 161b nos mesmos termos que a justiça na mesma *República* - é a íntima unidade e univocidade das virtudes, de que falaremos mais amplamente quando examinarmos o *Protágoras*.

Insistindo ainda nos benefícios da temperança, Sócrates apresenta outra hipótese para a compreensão da temperança como “conhecimento do conhecimento e da falta de conhecimento”:

Mas talvez a temperança, tal como a encontramos presentemente, a saber, o conhecimento do conhecimento e da falta de conhecimento, confira a quem a possui a vantagem de aprender facilmente tudo o que desejar aprender e de tudo se lhe tornar mais claro, porque tudo o que ele aprende é acrescido do conhecimento. Ademais, ficará em condições de julgar melhor os outros naquilo, justamente, que ele aprendeu, enquanto aqueles, sem esse conhecimento, o fazem sem perspicuidade e solidez. Não serão essas, amigo, as vantagens que devemos esperar da temperança? E não estaremos, acaso, fazendo dela uma ideia muito elevada e procurando nela muito mais do que se contém? (172b-c).

Se assim fosse, “o conhecimento do conhecimento e da falta de conhecimento”, a temperança, nos possibilitaria aprender o que reconhecemos não saber e, com esse novo conhecimento adquirido, estaríamos em condições de usufruir dos benefícios da temperança. Mas, novamente, como disse Sócrates, “em parte alguma se encontra uma ciência dessa natureza” (171a) e estaríamos “fazendo dela uma ideia muito elevada e procurando nela muito mais do que se contém” pois teríamos, justamente, que aprender todos os conhecimentos de todas as ciências para usufruir das “vantagens” da

¹⁶¹ Cf. North (1966), p. 157-158: “It is in connection with this theme of utility that the political implications of sophrosyne first enter the discussion. Sophrosyne would benefit the State if the *sôphrôn* man knew what he knew and what he did not know and could observe this condition in others, because every man would then do what he knew how to do, and the State ruled by the *sôphrôn* man would be ruled well (172A)”. Veja-se ainda a n. 12 na p. 158: “The development of this idea is reserved for the *Republic*, where, however, it is linked with justice, rather than with sophrosyne”.

temperança assim concebida. Assim, diz Sócrates, isso está muito além do que poderíamos desejar.

Os hipotéticos “benefícios” e “utilidade” apontados por Sócrates não terminariam aí, pois, é certo que, se uma ciência dessa natureza reinasse sobre nós e fizéssemos apenas o que soubéssemos fazer, o mesmo valendo para todos os homens, teríamos uma vida materialmente boa e excelente. Porém, que com uma vida materialmente boa e excelente, seríamos realmente felizes, não é tão fácil de admitir. Ou seja, a posse de bens materiais não é garante de felicidade.

Ora, se as coisas se passassem dessa maneira, que vantagem viríamos a auferir, a não ser ficarmos saudáveis de corpo do que somos presentemente, salvarmo-nos dos perigos do mar e da guerra, e adquirirmos nossos móveis, vestes e calçados e os demais objetos de uso com acabamento mais artístico, por dispormos de artesãos capacitados? [...] Compreendo que, nessas condições, a espécie humana, provida desse modo, viveria mais racionalmente, pois a sabedoria estaria de guarda para não permitir que a ignorância viesse insinuar-se como nossa colaboradora. Mas, porque vivendo de acordo com o conhecimento, obraríamos bem e seríamos felizes, é o que não consigo compreender, meu caro Crítias. (173b-d).

Crítias se espanta com a reflexão de Sócrates e afirma que não encontraremos melhor maneira de viver se menosprezarmos o conhecimento. Sócrates imediatamente quer saber a qual conhecimento ele se refere. E retornamos ao início. Que conhecimento é esse que permitiria ao homem, não apenas viver materialmente melhor, mas ser de fato feliz? Pois não é possível dizer que qualquer pessoa que detenha um certo conhecimento, só por isso, seja feliz. Então, que conhecimento é esse que, tão somente a sua posse torna o homem feliz? Crítias finalmente reconhece que o conhecimento que torna o homem feliz é o “conhecimento do bem e do mal” (Ἡ τοῦ ἀγαθοῦ, ἔφην, καὶ τοῦ κακοῦ). (174b).¹⁶²

Sendo assim, diz Sócrates, não é nem o conhecimento de si mesmo, nem o conhecimento do conhecimento e da falta do conhecimento, nem a temperança que são o conhecimento que tornaria os homens felizes. O conhecimento que tornaria os homens felizes é o conhecimento do bem e do mal, segundo Crítias.

¹⁶² Cf. North (1966), p. 157: “The last stage is reached when Critias admits that the knowledge that makes us happy is not sophrosyne at all but the knowledge of Good and Evil (174B) ...”.

Mas, Sócrates lembra a Crítias, o conhecimento do bem e do mal também não pode faltar a todas as ciências pois, neste caso, diz Sócrates: “... a medicina deixaria por isso de proporcionar-nos saúde, ou vestes a arte do tecelão, e a do piloto já não ficaria em condições de preservar-nos de morrer no mar, e a do general, na guerra”. (174c).

Todas as ciências devem possuir o conhecimento do bem e do mal. A temperança não é o conhecimento do bem e do mal, pois este conhecimento – o conhecimento do bem e do mal - pertence a todas as ciências. De modo que, sendo esse conhecimento, o conhecimento do bem e do mal, e não a temperança, de extrema utilidade para sabermos viver bem, resta que a temperança não nos é útil, diz Sócrates.

Or cette science-là [o conhecimento do bem e do mal], celle qui a pour office propre de nous être utile, n'est pas la sagesse. Elle est, en effet, non la science des sciences et des ignorances, mais la science du bien et du mal: si donc la science qui nous est utile est cette dernière, la sagesse n'a rien à voir avec l'utilité. (ἡ σωφροσύνη ἄλλο τι ἂν εἴη ἢ ὠφελίμη ἡμῖν). (174d).¹⁶³

Crítias insiste em que a temperança é “o conhecimento dos conhecimentos, domina todos os conhecimentos; sendo assim, dirigirá também o conhecimento relativo ao bem, vindo, por isso, a ser-nos útil” (174d-e). Sócrates afirma que se fosse assim, o trabalho de todas as outras artes não nos seria necessário já que a temperança nos bastaria, no entanto, não é o que ocorre, as outras ciências continuam nos sendo necessárias. É a medicina que nos proporciona saúde, não a temperança, e o mesmo se pode dizer das demais artes no seu domínio particular. São elas que nos proporcionam sua utilidade específica, não a temperança:

Sócrates lamenta-se de não conseguirem descobrir a natureza da temperança e afirma que isto se deveu ao fato de ele ser um péssimo investigador. Sócrates resume o resultado das investigações que fizeram juntos: nada do que foi admitido por eles pôde

¹⁶³ Optei pela tradução de Croiset (1972) aqui em virtude de um erro na tradução de Carlos Alberto Nunes (2015) - provavelmente um erro de impressão: “E esse conhecimento não é a temperança, mas o que tem por objetivo ser útil; não é o conhecimento do conhecimento e da falta de conhecimento, porém o conhecimento do bem e do mal, de forma que, se esse conhecimento nos for de utilidade, a temperança terá de ser útil”. A tradução de Dorion (2004) diz “Or cette science, à ce qu'il semble, n'est pas la sagesse, mais celle dont la fonction est de nous être utile. Car celle n'est pas la science des sciences et des non-sciences, mais celle du bien et du mal. Par conséquent, si c'est cette science qui est utile, la sagesse serait pour nous quelque chose d'autre”.

ser confirmado pelos argumentos, nem que a temperança fosse “um conhecimento do conhecimento”, nem que fosse o “conhecimento que conhece também o trabalho dos outros conhecimentos” e nem que o indivíduo temperante é o único que está “em condições de conhecer que sabe o que sabe e que não sabe o que não sabe”.

Nessa altura, vemo-nos batidos por todos os lados, sem podermos indicar o objeto que o instituidor de nomes atribuiu a esse nome “temperança” [...]. Admitimos que havia um conhecimento do conhecimento, muito embora não o permitisse o argumento nem aconselhasse semelhante proposição. Ao depois, concedemos que esse conhecimento conhece também o trabalho dos outros conhecimentos, apesar de também não o permitir o argumento, o que fizemos para deixar o indivíduo temperante em condições de conhecer que sabe o que sabe e que não sabe o que não sabe. Esta última concessão foi inteiramente fora de propósito, pois não refletimos que é de todo impossível conhecermos de qualquer forma o que de nenhum jeito podemos conhecer, porquanto nossa proposição rezava que esse indivíduo conhecia o que ele mesmo não conhecia, muito embora, como penso, seja isso o que de mais absurdo se possa conceber. E apesar de haveremos dirigido nossa investigação com tão boa vontade e sem nenhuma aspereza, não se revelou ela capaz de encontrar a verdade. (175c-d).

Lamenta-se ainda de verificar que o belo Cármides, embora tenha uma “alma de tão grande temperança (τὴν ψυχὴν σωφρονέστατος), nada tenhas a esperar de tua sabedoria (σωφροσύνης), nem possas em toda a vida auferir nenhuma vantagem da parte dela”. Apesar de o resultado da investigação ter sido negativo, Sócrates diz que não pode admitir que este resultado seja definitivo. A verdade é que “a temperança é um bem inapreciável” e o indivíduo que a possui é, de fato, feliz. (175e).

Antes de terminar seu diálogo, Platão menciona a temperança de Cármides nos seguintes termos: Sócrates recomenda a Cármides que verifique se realmente possui a temperança e se não precisa dos encantamentos ou belos discursos que tornam a alma temperante. Cármides responde que julga estar “muitíssimo necessitado dessa fórmula de encantamento” e quer submeter sua alma a Sócrates todos os dias. O próprio Crítias reconhece a temperança de Cármides implícita nessa atitude: “A melhor prova que poderias dar-me de que és temperante é deixares-te exorcismar por Sócrates e não te afastares nem muito nem pouco do seu lado”. (176b).¹⁶⁴

¹⁶⁴ Cf. North (1966), p. 158: “But Charmides, however incapable of dialectic, is sensitive to the ethical mode of persuasion and insists that Socrates is not genuinely ignorant of sophrosyne (176B). The boy will

Para finalizar minha análise do *Cármides*, gostaria de tecer alguns comentários acerca da avaliação final que North (1966, p. 158) faz do diálogo em seu já clássico trabalho sobre a *sophrosyne*. Para tanto, transcrevo aqui a avaliação da autora:

If we assess the results of the dialogue, we find that, in addition to exposing as superficial the most widely accepted traditional definitions of *sophrosyne* and employing characterization in such a way as to leave an impression of the difference between false and true, superficial and profound *sophrosyne*, more lasting than the memory of any mere process of argumentation, Plato has also examined the equation of virtue and knowledge and the analogy between knowledge and various techniques. He has brought *sophrosyne* within the orbit of the two concepts most important for the Socratic approach to virtue: *epistêmê* and *technê*. What he has not done is to refer, even in passing, to the definition of *sophrosyne* that is most common in the late fifth century and indeed in Plato's own later dialogues: control of the appetites and passions. The reason is clearly that such a definition would not contribute to the purpose of the dialogue – the discussion of virtue as knowledge. In later dialogues, as Plato moves away from the Socratic position, he becomes increasingly interested in *sophrosyne* as the means of controlling the irrational in man, and in the last of his works, the *Laws*, this conception of *sophrosyne* is completely victorious.

Penso que a autora está corretíssima no que escreve na primeira parte de sua avaliação. Não penso, contudo, que esteja correta quando afirma que Platão não se refere, “ainda que de passagem”, como ela escreve, ou “não explicitamente”, como escreve Irwin (1995, p. 39), à noção da temperança como “controle dos apetites e paixões”. Acredito que Platão se refere, justamente, “de passagem”, e “explicitamente”, quando apresenta Sócrates lutando para dominar seus impulsos – claramente de ordem sensual - diante da visão momentânea, inesperada e não intencional (?) do belo corpo do jovem Cármides. A própria North comenta, como vimos acima, na p. 154 de seu trabalho, que Platão apresenta, neste momento, a paixão como uma besta que necessita de ser controlada e que somente Sócrates, em virtude de sua temperança, poderia fazê-lo e o faz. O mesmo se diga das definições apresentadas por Cármides que, certamente lembram a noção de controle ou autocontrole nas ações: fazer tudo com ordem e serenidade como andar, conversar, etc.; ter pudor, vergonha ou decência ao realizar as

therefore submit to his “incantations”; and when to his own inclination is added the support of Critias’ authority, Charmides is able, by a show of obedience to his guardian, to demonstrate his possession of *sophrosyne* in a limited but genuine sense – that of *aidôs*”.

ações.¹⁶⁵ Portanto, ainda que “de passagem”, Platão menciona no *Cármides* a concepção da temperança como controle dos apetites e paixões, embora, evidentemente, essa concepção não seja, de fato, discutida no diálogo. A noção de temperança predominante no diálogo *Cármides* é a da virtude como conhecimento visto que, como sabemos de outros diálogos – sobretudo da *Apologia* –, essa concepção da virtude como conhecimento é inteiramente socrática, ainda que Sócrates declare insistentemente, inclusive no próprio *Cármides*, sua ignorância acerca da verdadeira natureza da virtude. Aliás, este tipo de discussão aporética no *Cármides* é o que o torna um diálogo socrático por excelência. É preciso enfatizar que o que o Sócrates de Platão faz, e sempre fez, é investigar tudo absolutamente, de receio de acreditar saber algo que de fato não sabe. Eis sua temperança.

Mas, meu caro Crítias – lhe respondi -, procedes comigo como se eu conhecesse as questões por mim apresentadas e como se bastasse querer para ficar de acordo contigo. Porém, não é assim; investigo contigo o que é trazido à discussão, justamente por ignorá-lo. Só depois da investigação é que poderei dizer se estou ou não de acordo contigo. (165b-c).

... acreditas que se eu realmente te refuto, move-me outro motivo além do que me levaria a perguntar a mim mesmo se estou certo nas minhas afirmações, de medo de imaginar inconscientemente que conheço alguma coisa, quando, em verdade, não conheço? (166c-d).

É exatamente aqui que repousa a maior demonstração da temperança de Sócrates: sua sábia modéstia.¹⁶⁶ É disto que me parece falar North (1966, p. 154) quando

¹⁶⁵ Cf. Zingano (2012), p. 217-218: “Carmides primeiro propôs definir a temperança como “tudo fazer de modo elegante e serenamente” (159b2: *to kosmiôs pante pratein kai hêsuchêi*) [...]. Carmides então propõe definir a temperança como a própria decência (160e4-5: *hoper aidôs hê sôphrosunê*)”. Cf. também Irwin (1995), p. 39: “The conception of temperance as self-control and self-restraint is not explicitly discussed in the *Charmides*, even though at the beginning of the dialogue Socrates himself seems to provide an example of self-control (155d3-e3). In fact, Socrates overlooks any non-cognitive elements in temperance altogether. Charmides’ first answer might suggest a connexion between temperance and self-control; this is exactly the connexion that the *Gorgias* refers to in speaking of temperance as ‘order’ (*kosmos*, G. 506e1-507a1). Socrates, however, pays no attention to Charmides’ mention of order (*kosmiôs*, 159b3) and seems to interpret his remark about ‘quietness’ rather perversely, as though it referred to slowness and sluggishness. Similarly, Charmides’ suggestion that temperance is shame recognizes a non-cognitive element, but the later accounts contain nothing similar, and Socrates never endorses this feature of Charmides’ account. Since Socrates neglects non-cognitive aspects of temperance, it is not surprising that he does not pursue the suggestion that temperance is some sort of self-control”.

¹⁶⁶ Cf. North (1966), p. 155: “Socrates symbolizes genuine sophrosyne, the philosophical virtue, the inner reality in contrast to the mere semblance embodied in Charmides and the illusion of intellectual comprehension which Critias represents”.

escreve: “In the *Charmides* Socrates demonstrates the true nature of sophrosyne more memorably – for most readers – through his *êthos* than through his dialectic”.

Capítulo 5

A Justiça (δικαιοσύνη) no Livro I da *República*

O Livro I da *República* como um diálogo socrático discute a natureza da virtude denominada justiça (δικαιοσύνη). Os subtítulos desse diálogo de Platão, dados, como sabemos, na antiguidade, são ἡ περὶ δικαίου, πολιτικός a indicar seu tema, a justiça, e seu gênero, político.¹⁶⁷ Para muitos estudiosos, o Livro I talvez tenha sido publicado independentemente do restante do diálogo e recebeu recentemente (1891) a denominação de *Trasímaco*, já que, durante a maior parte do livro, a discussão sobre a justiça se realiza entre Sócrates e Trasímaco.¹⁶⁸ Como todo diálogo socrático, também o Livro I da *República* é considerado aporético no sentido de nada de positivo revelar sobre a virtude em discussão. Vejamos se isto pode ser mantido.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Falando do diálogo como um todo e não apenas do Livro I, Diès (1947), p. XI escreve: “Le sujet du dialogue est parfaitement indiqué par le titre et le sous-titre: *La République ou de la Justice*”.

¹⁶⁸ Cf. Pereira (1993), p. XVIII-XIX: “Seria o Livro I independente a princípio, e só mais tarde retocado para servir de próêmio à *República*? Justamente a palavra “próêmio” aparece na primeira frase do Livro II, para classificar a conversa anterior. Esta forma um conjunto ordenado e completo, comparável aos chamados diálogos aporéticos, que se atribuem à primeira fase da obra do filósofo, e cujo esquema é fundamentalmente o mesmo: propõe-se uma definição de uma virtude, que vai sendo substituída por outras, à medida que Sócrates demonstra a sua insuficiência; de modo que, quando termina a discussão, a conclusão é negativa. Assim, o *Lísis* falha em definir a amizade, o *Cármides* a temperança (*sophrosyne*), o *Laques* a coragem, o *Êutifron* a piedade. A coragem, a temperança, a piedade formavam com a justiça o grupo das virtudes cardiais, já esboçado desde Ésquilo e Píndaro, pelo menos. Ora, definir a justiça é o que tenta fazer, sem o conseguir, o Livro I da *República*. Seria esse o livro que faltava, para completar o conjunto, pois não era de supor que Platão, que, durante o período dos diálogos aporéticos, investigou todas as outras virtudes, omitisse esta. O argumento é de um dos melhores especialistas, Paul Friedländer, e de uma obra recente, a última que escreveu. Mas desde 1891 que Dümmler havia notado as relações deste livro com os primeiros diálogos e o denominou *Trasímaco*, do nome do Sofista que é o principal interlocutor de Sócrates”. Veja-se também Annas (1991), p. 17-18.

¹⁶⁹ Cf. Bloom (1991), p. 315: “Although the definitions of justice proposed by Cephalus, Polemarchus, and Thrasymachus are all found wanting and must be abandoned, the discussions concerning them are not simply critical nor is their result only negative. From each something is learned which is of the essence of political life and which is reflected in the final definition and the regime that embodies it.

Como sabemos, é comum, nos primeiros diálogos de Platão, que o cenário, a ambientação ou a dramatização nos dê pistas a respeito da natureza da virtude que se vai discutir. No caso do Livro I, Platão começa por nos dar um vislumbre da ideia de justiça que será defendida em breve por Trasímaco. Retornando a Atenas, após terem assistido a um festival religioso em honra de uma deusa estrangeira, Sócrates e Glauco são cercados por Polemarco, Adimanto, Nicérato e outros. Eles são literalmente forçados a ficar para as festividades noturnos já que o grupo formado por Polemarco e os outros é maior e mais forte. Polemarco afirma que Sócrates e Glauco não têm escolha. Sócrates tenta usar de persuasão como método de convencimento, mas Polemarco retruca dizendo que não vão ouvi-lo e completa dizendo: “... se não fores mais forte do que todos nós, resigna-te a ficar”. (372c). Nesse momento inicial do diálogo, e por meio da dramatização, Platão nos apresenta a ideia de justiça que podemos chamar de concepção naturalista e popular de justiça por basear-se na força natural corporal ou física dos seres humanos, no caso, o grupo de Polemarco.¹⁷⁰

Temos assim, nessa breve introdução, uma visão inicial do modo como a justiça será defendida por Trasímaco: a justiça será entendida como direito do mais forte com as nuances que veremos Trasímaco atribuir-lhe. Por outro lado, vemos Sócrates aqui propondo uma alternativa: em lugar da força, o convencimento ou persuasão. Assim comenta Strauss (1978, p. 64) o início do Livro I:

... Socrates has no choice but to abide by the decision of the overwhelming majority. Ballots have taken the place of bullets: ballots are convincing only as long as bullets are remembered. We owe then the conversation on justice to a mixture of compulsion and persuasion. To cede to such a mixture, or to a kind of such a mixture, is an act of justice. Justice itself, duty, obligation, is a kind of mixture of compulsion and persuasion, of coercion and reason.

De acordo com esse autor, a justiça nos seria apresentada neste primeiro momento como uma mistura de duas características – de Trasímaco e de Sócrates –, “compulsão e persuasão”, “coerção e razão”, simultaneamente, estariam no cerne do que podemos entender como justiça. A ser assim, confirma-se uma vez mais o que já se disse há bom tempo: nos primeiros diálogos de Platão, o drama desempenha papel

¹⁷⁰ Platão (2016). Utilizarei esta edição sempre que não houver outra indicação.

importante na compreensão da virtude em discussão. Daí a importância de uma devida atenção ao elemento dramático em Platão.

A primeira definição de justiça do diálogo é extraída por Sócrates da fala do idoso e rico Céfalo. A noção de justiça de Céfalo está jungida à noção de piedade, união que vimos presente na discussão da piedade no *Eutífron* e que será examinada também no *Protágoras*.

Perguntado acerca dos benefícios que sua riqueza lhe trouxe, Céfalo responde que quando as pessoas se encontram próximas da morte, as fábulas que sempre ouviram a respeito dos castigos no Hades tornam-se reais e verdadeiras, sobretudo para as que praticaram malfetorias em vida. Assim, elas procuram recordar-se das injustiças que talvez tenham cometido com o objetivo de redimi-las. Neste sentido, diz Céfalo, a riqueza é de grande valia, já que auxilia no pagamento das faltas que eventualmente cometeram:

Com o pensamento nisso, acrescentarei que a riqueza é de grande vantagem, porém não para todos; apenas para as pessoas equilibradas. Ela é que enseja a possibilidade de deixar a vida sem receio de haver mentido, embora involuntariamente, e de não ter ficado devendo sacrifício a nenhum dos deuses nem dinheiro a ninguém. Para tudo isso a riqueza contribui em grande parte. (331a-b).

A fala de Céfalo mostra que sua preocupação com a justiça só existe em razão dos eventuais castigos que ele poderá sofrer no Hades após sua morte. Não há preocupação real e incondicional com a justiça. Céfalo é um utilitarista no sentido de que é só em prol de alcançar as recompensas e fugir dos castigos do Hades que ele está disposto a praticá-la. Não fossem os castigos do Hades, e ele não estaria preocupado com isso. Para ele, basta preocupar-se apenas quando a morte estiver próxima. Finalmente, diz Céfalo, sua riqueza é de grande valia para redimir suas faltas cometidas contra os homens e contra os deuses. Ele acredita, portanto, que será capaz de comprar sua bem-aventurança.¹⁷¹ Assim, para Céfalo, sua riqueza importa mais que a justiça, ou

¹⁷¹ Cf. Bloom (1991), p. 313-314: “The greatest good Cephalus has enjoyed from money is the avoidance of injustice and impiety. Here for the first time we touch on the subject which is to become the theme of the *Republic*. The question of money seems to lead him to the question of justice. The old man is afraid of punishment after death, so he does not want to depart owing debts to men or sacrifices to gods, or having cheated or deceived anyone. With his money he can pay his debts and offer his sacrifices, and because he possesses money he is not so dependent on others that he need deceive in order to stay alive. The tales told by the poets about punishments in another world for injustices committed in this one concerned

seja, a justiça não é importante para a felicidade. Ele é incapaz de perceber as consequências censuráveis do que diz, ou, de fato, elas não importam para ele.¹⁷² Assim se manifesta Annas (1991, p. 20), sobre o proceder de Céfalo:

But basically he does not care very much about morality. He has no intellectual interest in the matter at all. He enjoys a chat about it with Socrates, but as soon as the latter asks questions which force him to think, he loses interest and goes away with the polite fiction that he has to attend to the sacrifice (which is in fact over).

É desta fala de Céfalo que Sócrates extrai a primeira definição de justiça do diálogo:¹⁷³ “essa mesma justiça, bastará defini-la como o fizeste, e dizer que consiste apenas em falar a verdade e restituir o que recebemos de outrem ...”. (τοῦτο δ’ αὐτὸ, τὴν δικαιοσύνην, πότερα τὴν ἀλήθειαν αὐτὸ φήσομεν εἶναι ἀπλῶς οὕτως καὶ τὸ ἀποδιδόναι ἄν τις τι παρά του λάβῃ ...). (331c).

Na definição de justiça forjada por Sócrates a partir do que disse Céfalo, nada é mencionado sobre a piedade implícita no que aquele disse. Sobre isso, Bloom (1995, p. 315) escreve que a atitude de Sócrates é bastante estranha. Ele não menciona a piedade, seja porque talvez pense que o entendimento de Céfalo sobre a piedade é adequado, seja porque talvez não esteja interessado nela. Sócrates nada diz também sobre os deuses e sobre os sacrifícios devidos a eles. Enfim, Sócrates omite completamente o divino e faz com que a discussão diga respeito apenas à justiça humana. Lembremos que, como vimos no *Eutífron*, e veremos mais adiante no *Protágoras*, a piedade, para Sócrates, é uma espécie de justiça, ou seja, a noção de piedade está incluída na noção de justiça.

Cephalus little when he was younger. He was inclined to laugh them off; accordingly, he worried little about injustices he might be committing. Only as death and death’s perspective approaches does fear cause him to become concerned about his duties to men and gods. He is not sure that there are such punishments or even that he had really done unjust deeds, but prudence counsels a punctilious attention to his accounts with men and gods. Justice is a matter of self-interest: one should care about others if there are gods who defend justice”.

¹⁷² Cf. Irwin (1995), p. 170: “... Plato ... attributes some questionable moral views to him. [...]. Could we not make up for injustice by being wealthy, using our wealth wisely to compensate people for our past unjust treatment of them, and conciliating the gods by splendid sacrifices? On this point, justice actually seems inferior to wealth, since Cephalus believes that a just life without wealth is hard to bear (330a3-6), whereas injustice leading to wealth and comfort can be turned to our advantage. Cephalus has not explained, then, why we should endorse the unqualified commitment to justice that Socrates advocates in earlier dialogues”.

¹⁷³ Cf. Bloom (1991), p. 314: “Socrates acts as though Cephalus had tried to define justice and objects to the definition he himself constructs out of Cephalus’ statement. Justice, according to Socrates’ rendition of Cephalus’ view, is telling the truth and paying one’s debts”.

Isto talvez explique melhor sua pouca atenção à piedade na *República*, não apenas no Livro I, mas em toda ela. Como Bloom (1991, p. 315) escreve em seguida:

The unity of things expressed in the identification of the just and the legal under the protection of the gods has been rent asunder by Socrates' simple objection to Cephalus' assertion that a man should pay his debts. Now the members of this group must try to find out what justice is and whether justice is good for the man who practices it.

A crítica inicial de Sócrates à “definição”¹⁷⁴ de Céfalo baseia-se em sua bem-conhecida exigência de que uma definição somente é válida se for universal, ou seja, se for válida para todos os casos da virtude em questão.¹⁷⁵ Por isso, diz Sócrates, se aceitarmos a definição de justiça como “falar a verdade e restituir o que recebemos de outrem”, poderemos correr o risco de “proceder com justiça e injustamente conforme as circunstâncias” (331c). Sócrates exemplifica e conclui:

πᾶς ἄν που εἴποι, εἴ τις λάβοι παρὰ φίλου ἀνδρὸς σωφρονούντος ὄπλα, εἰ μανεῖς ἀπαίτοῖ, ὅτι οὔτε χρή τὰ τοιαῦτα ἀποδιδόνα, οὔτε δίκαιος ἄν εἴη ὁ ἀποδιδούς, οὐδ' αὖ πρὸς τόν οὕτως ἔχοντα πάντα ἐθέλων ἀληθῆ λέγειν.

Οὐκ ἄρα οὗτος ὁρος ἐστὶν δικαιοσύνης, ἀληθῆ τε λέγειν καὶ ἅ ἃ λάβῃ τις ἀποδιδόναι.

O que digo é o seguinte: na hipótese de alguém receber para guardar a arma de um amigo que se encontra são do juízo, e este, depois, com manifesta perturbação de espírito, exigir que lha restitua, todo o mundo concordará que não se deve devolvê-la e que não andaria

¹⁷⁴ Cf. Annas (1991), p. 22: “It is sometimes objected that Cephalus did not intend to define justice or say what it is; Socrates has picked on his stray remarks and unfairly elevated them into a definition. No doubt Cephalus did not intend to ‘define’ justice, but it is clear that on his conception, justice can be no more than the performance of a list of duties, and Socrates forcing him to recognize this, and to see that this cannot be right. In fact I do not think that it is useful to discuss the argument in terms of ‘definitions’. There is no harm in using the word as long as it is taken to mean something like an account of what justice is, not to be a precise piece of philosophical terminology”.

¹⁷⁵ Cf. Annas (1991), p. 21-22: “This is a move of a kind often made in the Socratic dialogues. Somebody who appears to have a particular virtue is asked what it is, and replies by specifying actions of a certain type. Euthyphro, who is a supposed expert on piety, is asked what that is, and replies, ‘the pious is just what I’m doing now, prosecuting for murder and temple theft and everything of that sort’ (*Euthyphro* 5d-e). Similarly, Cephalus, whom most people think a just man, characterizes justice as performing a few basic duties like telling the truth, not deceiving people, and not keeping what is not yours. The trouble in these cases is always the same: Socrates comes up with circumstances in which the supposed case of X is a case of the opposite, or else a case in which X is displayed in a radically opposed kind of situation. [...]. The actions which are commonly just can be unjust, in odd enough circumstances. The moral is the same: you cannot say what a virtue is by giving a list of kinds of action, for the same kind of action might not display that virtue, and the virtue might be displayed in other kinds of action”.

direito quem lhe fizesse a vontade ou tudo contasse a um indivíduo em semelhantes condições.

Sendo assim, não cabe definir a justiça como consistindo em falar verdade e restituir o que se recebe. (331c-d).

Do que Sócrates diz, deduzimos que, além da exigência de universalidade, há outra exigência: a ação justa deve ser reciprocamente justa, ou seja, deve levar em conta os efeitos da ação não apenas sobre o agente, mas também sobre o paciente. É por esta razão que a ação de devolver a arma que pertence a alguém que não está em seu juízo perfeito não será uma ação justa. O efeito desta ação é justiça apenas do ponto de vista do agente: ele devolve o que não lhe pertence e isto parece justo. Porém, do ponto de vista do paciente, a ação é injusta: ele poderá prejudicar-se pela ação do agente. É este prejuízo que torna a ação do exemplo dada injusta. Uma ação verdadeiramente justa não deve prejudicar quem quer que seja. Ao se avaliar a justeza de uma ação deve-se levar em conta sua universalidade – o que vale para ela deve valer para todas as ações justas – e sua reciprocidade – todas as partes envolvidas devem ser beneficiadas, jamais prejudicadas. A definição de justiça de Céfalo é unilateral e egoísta ao considerar apenas as vantagens de uma das partes.¹⁷⁶ Devolver o que não lhe pertence ou não mentir, não será justo se alguém for prejudicado por tais ações. Assim, aparentemente, não encontramos a essência da justiça, aquilo que faz que toda e qualquer ação justa seja recíproca e universalmente benéfica e, portanto, justa. Mas, podemos simplesmente concordar com isso? Será que nada aprendemos sobre a justiça no diálogo entre Sócrates e Céfalo? Além do que já dissemos acima, exponhamos o que Bloom (1991, p. 315-316) entende que aprendemos com Céfalo.

Este autor escreve que, de Céfalo, aprendemos que, para a maioria dos homens, justiça significa somente obediência às leis. Recompensas e punições nesta vida e na próxima são necessárias para assegurar a obediência que não lhes parece desejável em si mesma. A definição de Céfalo é falha porque não explica aqueles casos em que se está reconhecidamente isento de obedecer à lei. Céfalo não compreende a intenção ou princípio da lei. Ele acredita na santidade da propriedade privada: injustiça é tomar o que pertence aos outros; justiça, respeitar o que lhes pertence. O que pertence a cada um é definido pela lei. Mas a demência e a intenção de prejudicar são razões suficientes

¹⁷⁶ Cf. Bloom (1991), p. 317: "... one must look to the good of the other party, as Cephalus did not do".

para tirar de um homem o que se julga pertencer-lhe. Racionalidade e boa-vontade ou, para dizer de outro modo, capacidade de usar bem uma coisa, e apego à comunidade e suas leis são, aparentemente, condições para respeitar o direito de um homem à sua propriedade. O simples exemplo do homem insano que pede de volta sua arma, se generalizado, leva para muito longe da letra da lei que homens como Céfalo deve respeitar. Torna-se responsabilidade de Polemarco explicar que padrão deve ser observado quando se desvia da letra da lei – o que equivale a enunciar a finalidade para a qual se instituem leis. Fica claro que aprendemos muito sobre a justiça no curto diálogo entre Sócrates e Céfalo, apesar de o Livro I da *República*, diálogo socrático, ser considerado aporético.

Céfalo abandona a discussão e, imediatamente, intervém seu filho Polemarco, o herdeiro da discussão, para defender que justiça é dar a cada pessoa o que lhe é devido (τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἕκαστῳ ἀποδιδόναι δίκαιον ἔστι) (331e), se confiarmos no poeta Simônides. Inicialmente, Sócrates diz que, vindo de um homem sábio e divino (σοφὸς γὰρ καὶ θεῖος ἀνὴρ) como Simônides, esta definição deve ter sua importância, mas ele não pode querer dizer que é justo devolver uma arma a quem perdeu o juízo. Polemarco concorda e explica que Simônides quis dizer que aos amigos os amigos devem fazer o bem e aos inimigos o mal (332a-b). Das afirmativas de Polemarco, Sócrates conclui, e Polemarco concorda, que a arte da justiça (τέχνη δικαιοσύνη) é dar a cada pessoa o que lhe convém, e chegam à seguinte definição de justiça: “justiça é fazer bem aos amigos e mal aos inimigos” (τὸ τοὺς φίλους ἄρα εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς κακῶς δικαιοσύνην λέγει.) (332d).¹⁷⁷ É o que convém a cada um.

A argumentação de Sócrates, a partir deste momento, segue no sentido de mostrar a Polemarco que nem a justiça, nem o homem justo, podem fazer mal ou causar qualquer prejuízo a quem quer que seja, amigo ou inimigo. Comparando a τέχνη δικαιοσύνη com as outras τέχνης - medicina, navegação, culinária, música,

¹⁷⁷ Acerca desta definição, cf. Chambry (Platon 1947), n. I, p. 11: “Ménon, dans le dialogue de ce nom, 71E, donne de la vertu cette définition: “Elle consiste à être en état d’administrer les affaires de sa patrie, et, en les administrant, de faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis”. On n’entend guère, avant Platon, de voix qui proteste contre cette doctrine, qui était la doctrine courante en Grèce. Platon la réfute plus loin, 335D.”

equitação -, Sócrates mostra a Polemarco que todas elas produzem benefícios aos homens, e quer saber que benefícios a justiça, sendo uma arte, produz. Depois de ser lançado de um lado a outro pela argumentação socrática, Polemarco termina por dizer que a justiça é útil quando se tem que guardar em segurança algum dinheiro. Diante desta resposta, Sócrates diz (333b-e) que todas as artes são úteis quando são utilizadas, pois produzem algo útil, a justiça por sua vez, é inútil, tornando-se útil apenas quando não é utilizada. Sócrates conclui: “não é lá muito importante a justiça, se só for útil para as coisas inúteis”. (333b-e). Parece, portanto, que a justiça defendida por Polemarco tem pouca ou nenhuma utilidade mesmo para os amigos.

Polemarco está tão imbuído de sua noção de que a justiça deve causar prejuízo aos inimigos, que não vê nenhuma estranheza em Sócrates dizer que as artes em geral podem prejudicar as pessoas intencionalmente. Em 332d-e, Sócrates pergunta a Polemarco quem é o mais capaz de fazer mal à saúde dos inimigos, e este responde que é o médico. O piloto do navio também, responde Polemarco, é o mais capaz de causar mal aos inimigos navegantes no mar. Da mesma forma, segundo Polemarco, o agricultor, o sapateiro, o conhecedor de cavalos, o citarista, o pedreiro, o armeiro, o músico etc., são mais capazes de prejudicar o inimigo. (332e-333c). Nenhum protesto da parte de Polemarco, ele não vê problema nisso, pois pensa que, aos inimigos, é justo fazer o mal. Mais estranho ainda, eles são bons em prejudicar os inimigos. Incapaz de perceber o antiético de se causar o mal intencionalmente, sobretudo da parte de quem deveria proteger, como o médico, Polemarco é incapaz de ver a injustiça desse tipo de ação, mesmo em relação ao inimigo. Somente mais adiante, no diálogo com Trasímaco, Sócrates corrigirá isto e defenderá a pureza e perfeição das artes, como em 342b: “... a própria arte, sendo verdadeira, se manterá sem defeitos e pura, enquanto continuar sendo integralmente o que é em si mesma ...”.

Sócrates argumenta com Polemarco que, dado que o indivíduo mais bem preparado para atacar é também o mais bem preparado para defender, o indivíduo hábil em evitar ou fugir de uma doença é também o mais capaz de provocá-la nos outros e, no acampamento militar, o melhor guarda é o mais capaz de roubar as deliberações do inimigo, conclui-se que quem sabe guardar bem qualquer coisa é também o mais capaz de roubá-la. Polemarco assente, “é o que se conclui de nosso argumento”. (333e-

334a).¹⁷⁸ Finaliza Sócrates: “Assim, de acordo com tua opinião, de Homero e Simônides, a justiça é uma espécie de arte de furtar. Naturalmente: para beneficiar os amigos e prejudicar os inimigos”. (334a-b).

Somente neste ponto Polemarco dá mostras de perceber as consequências nefastas de suas concessões. Mas, incapaz de contra-argumentar, ele diz apenas que não concorda com esse resultado e que mantém “que a justiça consiste em favorecer os amigos e prejudicar os inimigos” e que “qualquer pessoa terá naturalmente de amar a quem considera bom e de odiar a quem tem na conta de desonesto”. (334b-c). No entanto, diz Sócrates, os homens frequentemente se enganam e tomam “os bons como inimigos e os maus como amigos”. Nesse caso, “consistirá a justiça em beneficiar os maus e prejudicar os inimigos”. Não pode ser assim, diz Polemarco contrariado, “justo é prejudicar os inimigos e beneficiar os amigos”. “Com muita gente”, diz Sócrates, “aconteceria vir a ser justo prejudicar os amigos, por serem eles realmente ruins, e beneficiar os inimigos por serem bons”. Para evitar essa consequência, Polemarco reformula sua definição: “amigo é quem parece e, realmente, é homem de bem; quem parece sê-lo, porém não o é, só é amigo na aparência. E a respeito dos inimigos a mesma coisa”. Sócrates, então, rearranja a definição de Polemarco: justo é “fazer bem ao amigo, por ser ele bom, e danar o inimigo, por ser ele mau”. Polemarco concorda com a definição assim reformulada. (334b-335a).

Sócrates faz a pergunta fundamental: mas “cabe ao homem justo prejudicar quem quer que seja?”. Polemarco responde, “é preciso causar dano aos maus que forem nossos inimigos”. Sócrates desenvolve o seguinte argumento: quando causamos dano aos cavalos, eles se tornam piores, e não melhores, na virtude própria dos cavalos. O mesmo ocorre com os cães: se os prejudicarmos, eles se tornarão piores na virtude própria dos cães. “E a respeito dos homens, companheiro, não será lícito afirmar que, se os prejudicarmos, eles se tornam piores na virtude especificamente humana?” “Sem

¹⁷⁸ Cf. Chambry (Platon 1947), n. I, p. 14-15: “Socrate abuse ici étrangement de l’analogie. Il n’est pas vrai que l’homme le plus adroit à l’attaque soit le plus adroit à la riposte, que l’homme le plus habile à se garder d’une maladie soit le plus habile à la donner, que l’homme qui s’entend à dérober les desseins de l’ennemi s’entend à garder un camp, ni enfin qu’un homme habile à garder une chose soit habile à la dérober. Ce badinage aboutit à la conclusion plaisante que le juste, habile à garder de l’argent, l’est aussi à en dérober. Mais l’interlocuteur de Socrate a vraiment peu de défense, et l’on comprend que sa complaisance indigne Thrasymaque”.

dúvida” concorda Polemarco. A justiça, prossegue Sócrates, é uma virtude humana e, portanto, “será forçoso que se tornem injustos os indivíduos a quem causarmos dano”. “É o que parece”, diz Polemarco. Continua Sócrates, a música não pode deixar o músico ignorante em música, nem “a arte da equitação, os cavaleiros incapazes de montar”. Por meio da justiça seria possível deixar injusto o indivíduo justo? “Ou, para falarmos em tese: por meio da virtude poderão os bons deixar ruins outras pessoas?” “Não é possível”, conclui Polemarco. Quem é bom não pode jamais prejudicar quem quer que seja, diz Sócrates. Sendo bom o homem justo, ele não poderá causar prejuízo. Portanto, “não é próprio do homem justo causar dano nem aos amigos nem a quem quer que seja, porém do seu contrário, o homem injusto”. (335b-d). Finaliza Sócrates:

Por conseguinte, quando alguém declara que é justo dar a cada um o que lhe é devido, entendendo por isso que o indivíduo justo deve causar dano aos inimigos e fazer bem aos amigos, não falou como sábio; faltou com a verdade. Como vimos, em nenhuma circunstância será justo causar dano a qualquer pessoa. (335e).

Vejamos o que aprendemos sobre a natureza da justiça no diálogo entre Sócrates e Polemarco.

Em primeiro lugar, Sócrates compara a virtude da justiça a outras artes – medicina, culinária, agricultura, equitação, navegação etc. – e, em 332d a denomina τέχνη δικαιοσύνη (arte da justiça).¹⁷⁹ Todas as artes são assim chamadas por envolverem um saber, um conhecimento acerca de um campo específico – a medicina acerca de remédios, a culinária acerca de temperos etc. Como arte, a justiça também envolve saber ou conhecimento. Mas, se aceitamos a definição de justiça de Polemarco - fazer bem aos amigos e prejudicar aos inimigos -, teremos de aplicar o mesmo princípio a todas as artes, medicina, culinária, navegação etc. Assim, todas elas e também a justiça seriam capazes de fazer mal aos inimigos e, mais que isso, seria justo fazer o mal. Sócrates tenta mostrar a Polemarco que isto é impossível, pois, do que é bom, não pode vir qualquer tipo de mal. Além disso, da analogia – artes e justiça ou virtude – nossa impressão é a de que os técnicos necessitam de um conhecimento a mais para não cometerem o mal, ou seja, eles precisam da virtude humana

¹⁷⁹ Cf. Chambry (Platon 1947), n. I, p. 12: “On saisit ici le procédé favori de Socrate qui tire ses conclusions morales et philosophiques de l’analogie des arts, analogie souvent moins probante qu’il ne le pense”.

(ἀνθρωπεία ἀρετή), como Sócrates a denomina, ou seja, da justiça. Como escreve Bloom (1991, p. 322):

... justice must be a master art, ruling the arts which produce partial goods so as to serve the whole good. In other words, justice must be knowledge of that good which none of the other arts knows but which each presupposes.

Polemarco defende a noção tradicional de justiça compreendida como beneficiar os amigos ou os bons e prejudicar os inimigos ou os maus. Sócrates tem a tarefa de demonstrar-lhe que é impossível à justiça, e à arte em geral, prejudicar quem quer que seja. Sócrates argumenta que toda arte tem por objetivo melhorar os que a ela se submetem. A justiça é uma arte e, portanto, tem o fim de tornar melhor o homem e não pior. Não é possível ao homem justo e bom tornar outro homem injusto e mau. Não é possível à justiça tornar pior quem quer que seja, assim como não é possível à arte da música tornar pior o músico, ou à equitação tornar pior o cavaleiro.

Por fim, Sócrates afirma que a justiça é uma ἀνθρωπεία ἀρετή (virtude humana) e que causar dano ou prejuízo ao homem é prejudicá-lo em sua virtude própria: “E por meio da justiça, será possível deixar injusto o indivíduo justo? Ou, para falarmos em tese: por meio da virtude poderão os bons deixar ruins outras pessoas?” (ἀλλὰ τῆ δικαιοσύνη δὴ οἱ δίκαιοι ἀδίκους; ἢ καὶ συλλήβδην ἀρετῆ οἱ ἀγαθοὶ κακοῦς;) (335c). A justiça só pode produzir justiça, jamais injustiça, pois a virtude só pode produzir virtude, nunca o vício. Por isso, diz Sócrates, o sábio (σοφός) entende que a justiça jamais pode prejudicar quem quer que seja. (335e).¹⁸⁰ Este tipo de pensamento, diz Sócrates, é o de tiranos. (336a). O que havíamos começado a aprender com a discussão entre Sócrates e Céfalo, confirma-se no diálogo com o filho: a justiça, ou a virtude, não é egoísta, não é unilateral, nem é maléfica para quem quer que seja, amigo ou inimigo, em tempo de guerra ou em tempo de paz.¹⁸¹

¹⁸⁰ Cf. Chambry (Platon, 1947), n. I, p. 17: “La conclusion est belle, mais elle repose, comme la discussion avec Polémarque, sur un raisonnement sophistique. Maltraiter quelqu’un n’est pas nécessairement le rendre méchant. Si l’on ne doit pas faire de mal à un ennemi, ce n’est pas parce qu’on le rendrait pire, c’est parce qu’on se rendrait pire soi-même”.

¹⁸¹ Cf. Benedito Nunes (Platão, 2016), p. 37: “Da máxima do poeta Simônides de Ceos – dar a cada qual o que lhe é devido – que está por trás dessa ideia, decorreriam implicações equívocas, porquanto os padrões da moralidade grega corrente ordenavam que se devia fazer bem aos amigos e mal aos inimigos. Tal como propunha Céfalo [...], e tal como admite Polemarco, o jovem substituto do pai na discussão, a

É preciso dizer que, embora Sócrates termine seu inquérito junto a Polemarco afirmando que “se ficou demonstrado que a justiça ou o justo não consiste nisso, que diremos que ela seja?” (336a), como se nada tivéssemos obtido da discussão acerca da natureza da virtude, deve ficar claro, para leitores atentos que, se realmente ainda não é possível dizer definitivamente o que é a justiça, certamente, a discussão entre os dois, oportunizou-nos aprender muitos detalhes importantes sobre ela, o que é um ganho apreciável.¹⁸²

Finalizada a discussão entre Sócrates e Polemarco, a investigação acerca da justiça se transfere para Sócrates e o sofista Trasímaco que, presente à discussão, assistia a tudo impacientemente e sempre pretendendo intervir na conversa, sendo contido pelos demais presentes que queriam ouvir a conclusão do diálogo entre Sócrates e Polemarco.

Trasímaco,¹⁸³ não mais se contendo, exige que Sócrates defina a justiça e não fique apenas interrogando as pessoas sem nunca responder a nada. Embora inicialmente interdite a Sócrates definir a justiça como dever (τὸ δέον), utilidade (τὸ ὠφέλιμον), vantagem (τὸ λυσιτελοῦν) ou interesse (τὸ κερδαλέον) (336d), ele mesmo acaba por defini-la como a vantagem do mais forte. Diz Trasímaco: “o justo não é mais nem menos do que a vantagem do mais forte” (εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον). (338c).¹⁸⁴

justiça consiste em beneficiar uns e prejudicar outros. Firmado o ponto de vista de que a justiça é uma virtude – com o que Polemarco concorda – e não podendo a virtude prejudicar quem quer que seja, a ideia tradicional é mais que uma ideia equívoca, descambando para o absurdo”.

¹⁸² Cf. Bloom (1991), p. 327: “Based on the tacit premise that justice is good, the argument led to the conclusion that justice is an art that does good to those to whom it ministers. The just man profits both others and himself”.

¹⁸³ A respeito de Trasímaco, Chambry (Platon, 1947), n. I, p. 4-5 escreve: “Thrasymaque, né à Chalcédoine en Bithynie, vint à Athènes en 430. Il s’adonna d’abord à la philosophie, puis à la rhétorique, où il devint un maître réputé. Il s’attacha surtout à faire sentir l’importance du pathétique dans l’éloquence, soit dans des compositions oratoires, soit surtout dans ses *Commiséurations*, un de ses plus célèbres ouvrages. Platon lui prête un caractère orgueilleux et brutal: ses incartades avaient sans doute fait scandale dans la société polie d’Athènes”.

¹⁸⁴ Irwin (1995), p. 174 propõe para κρείττον a tradução “stronger” ou “superior” e escreve: “According to Thrasymachus, the common feature of just actions is that they belong to a just order: they are prescribed by the laws enacted by some superior in the interest of the superior, and they actually promote the interest of the superior”. Cf. ainda a n. 24, p. 377.

Notemos, antes de mais nada, que Sócrates chama Trasímaco de sábio (σοφὸς γὰρ εἶ, 337a) querendo com isso dizer, evidentemente, que, se Trasímaco sabe, de fato, o que é a justiça, então ele é um sábio. Além disso, considerando que Trasímaco realmente sabe o que é a justiça, ele deve ser capaz de dizer o que ela é. (σὺ γὰρ δὴ φῆς εἰδέναι καὶ ἔχειν εἰπεῖν) (338a). Já aprendemos em outros diálogos: quem sabe o que é uma virtude, pode dizer o que ela é. Observemos também que, embora a justiça, no diálogo entre Sócrates e Trasímaco, seja analisada em termos eminentemente políticos – as relações entre governantes e governados – não há, para Platão e Sócrates, uma distinção categórica entre “política” e “moral”.¹⁸⁵ Em vários momentos desse diálogo, como veremos, Sócrates menciona que o assunto em debate é de importância capital pois trata-se de descobrir a melhor forma de se viver.

Sócrates pede a Trasímaco que explique o que ele quer dizer com “a vantagem do mais forte”. Trasímaco explica que são as leis de qualquer forma de Estado determinam o que é justiça. As leis de qualquer Cidade pretendem sempre, qualquer que seja a forma de governo, defender os interesses dos mais fortes na sociedade. Os mais fortes na sociedade, para Trasímaco, são os governantes e os que com eles governam ou apoiam o governo.¹⁸⁶ Ou seja, os mais fortes são os governantes e os poderosos que detêm o poder de estabelecer as leis da Cidade. As leis, segundo Trasímaco, expressam a justiça e nada mais são que a representação dos interesses dos mais fortes: os governantes e poderosos. Evidentemente, os governados devem obedecer às leis que beneficiam os mais fortes ou superiores, sendo isto justiça, e o contrário disso, injustiça.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Cf. Annas (1991), p. 40: “Thrasymachus is expanding his formula in political terms, in a way that Polemarchus did not: justice is analysed in terms of the relationship of government to governed, not in terms of ‘how one ought to live’ in general. But nobody questions this; both here and later Plato is building on the fact that for him and for his contemporaries there was not such a sharp break as there is for us between the ‘moral’ and the ‘political’. Justice is a virtue that covers both personal and civic dealings, and should not be considered as if it were confined to one or the other”.

¹⁸⁶ Cf. Bloom (1991), p. 326: “For, as soon as he asserts that the just is the advantage of the stronger, he explains that by the “stronger” he means those who hold power in a city and constitute its sovereign, whether that sovereign consists of the people, the rich, the well-born, or a single man. The just is whatever the sovereign in its laws says is just”.

¹⁸⁷ Cf. Irwin (1995), n. 24, p. 377: “Thrasymachus replies by explaining that the ‘superior’ he has in mind is a regime that lays down laws, and so a just action is the action of a subject in obeying laws that promote the advantage of the superior (338e1-339a4)”.

Cada governo promulga leis com vistas à vantagem própria: a democracia, leis democráticas; a tirania, leis tirânicas, e assim com as demais formas de governo. Uma vez promulgadas as leis, declaram ser de justiça fazerem os governados o que é vantajoso para os outros e punem os que as violam, como transgressores da lei e praticantes de ato injusto. Eis a razão, meu caro, de eu afirmar que em todas as cidades o princípio da justiça é o mesmo: o que é vantajoso para o governo constituído. Este, porém, detém o poder, de forma que, bem considerado, será certo concluir que o justo é sempre e em toda parte a mesma coisa: a vantagem do mais forte. (338e-339a).¹⁸⁸

Para Trasímaco, portanto, justiça é obediência às leis. Dado que as leis têm como meta beneficiar os mais poderosos dentre a sociedade, justiça é, também, para os governados, fazer o que beneficia os mais fortes obedecendo suas leis.¹⁸⁹ É o que Sócrates pergunta (339b): “não te parece justo obedecer aos governantes?”, e Trasímaco responde: “Sem dúvida”.¹⁹⁰ Para Trasímaco, portanto, as leis da Cidade não visam ao bem comum, mas apenas e tão-somente o bem e proveito dos mais fortes ou superiores.

Sócrates afirma estar de acordo com a primeira parte da definição de Trasímaco: a justiça é vantajosa. A segunda parte – justiça é a vantagem dos mais fortes –, necessita de ser investigada. (339b). Bloom (1991, p. 328) faz o seguinte comentário a respeito da concordância de Sócrates:

Socrates does not deny that it is the stronger who rule and establish the law. He silently accepts the view that all existing regimes are as Thrasymachus says they are. The two men thus agree that the character of the ruling group is the core of politics, that the rulers are the stronger, and that justice is a political phenomenon and must be embodied in the laws of a city. The issue between them is whether all rulers, all lawgivers, must be selfish in the way Thrasymachus insists they are. From this point on the question is the regime – who rulers; and Socrates tries to find a kind of man, a political class, which is both strong and public-spirited.

¹⁸⁸ Cf. Chambry (Platon, 1947), n. I, p. 21-22: “La définition de la justice d’après Thrasymaque est moins une règle de conduite individuelle qu’une théorie politique basée sur la pratique des Etats grecs, de l’Etat athénien en particulier, dont l’empire était fondé sur l’axiome: la force crée le droit”.

¹⁸⁹ Annas (1991), p. 35-36, depois de escrever que Trasímaco “maintains that justice is ‘another’s good’, i.e. behaviour which benefits another, whereas injustice benefits the agent”, menciona uma certa interpretação da tese de Trasímaco que a chama de convencionalismo, legalismo ou positivismo jurídico que é “the idea that justice is nothing but obeying the laws”.

¹⁹⁰ Cf. Annas (1991), p. 40: “So he seems to understand his own formula as follows: the stronger is the ruler, and the interest of the stronger comes down to the fact that rulers rule in their own interest. So there is nothing more to justice than obeying the laws of one’s own state, whatever that is. Justice turns out to be what the rulers say it is; and this certainly looks like conventionalism”.

Para examinar a questão de saber se a justiça é apenas o bem dos mais fortes, Sócrates argumenta que os governantes podem enganar-se a respeito de quais sejam exatamente os seus verdadeiros interesses e, assim fazendo, produzem leis que os prejudicam em vez de beneficiá-los. Trasímaco concorda que os governantes podem enganar-se e produzir leis que os lesem. Sendo justo que os governados obedeçam à essas leis, segundo o critério de Trasímaco, ao obedecê-las, os governados fazem o que vai contra o interesse dos mais fortes. Neste caso, a justiça seria a vantagem dos mais fracos, os governados, e não dos mais fortes, os governantes.

... admitiste que é justo fazer o que for lesivo aos governantes e aos mais fortes, quando estes, sem o quererem, legislarem contra seus próprios interesses, uma vez que afirmaste ser justo fazer o que aqueles determinam. E com isso não concluímos, sapientíssimo Trasímaco (ὦ σοφώτατε Θρασύμαχε), que justo é fazer precisamente o contrário do que disseste? Pois foi determinado aos mais fracos agirem em detrimento dos mais fortes. (339e).

Assim, mais uma vez, Sócrates chama a atenção para o elemento conhecimento envolvido na definição de justiça. Justiça só será a vantagem dos mais fortes – os governantes – se eles souberem verdadeiramente o que lhes é vantajoso.¹⁹¹ Trasímaco deve corrigir sua tese e o faz afirmando que os mais fortes jamais erram ou se enganam a respeito de seus interesses e vantagens comparando o governo a um tipo de conhecimento (ἐπιστήμης, 340e) semelhante ao do médico, do calculista e do gramático. Assim, pode-se dizer com Irwin (1995, p. 174-175), que Trasímaco não pensa que toda e qualquer lei é automaticamente justa, ao contrário, ele admite leis injustas e considera que uma lei é justa somente se representa efetivamente e rigorosamente os interesses dos superiores. Trasímaco explica que:

... no sentido rigoroso da expressão – pois tu, também, és exigente neste particular – nenhum profissional pode errar. Só quando o conhecimento (ἐπιστήμης) o abandona é que comete algum erro quem se engana, com o que deixa, exatamente, de ser profissional. Nenhum mestre, nenhum sábio e nenhum governante poderá errar, enquanto governar de fato, muito embora se diga comumente que o médico errou ou que o governante também errou. É nesse sentido que deves aceitar minha resposta de há pouco: o governante, na acepção exata do termo, enquanto governante, jamais erra e, não errando, só legisla em vantagem própria, sendo isso o que os súditos terão de

¹⁹¹ Cf. Bloom (1991), p. 328: “Justice is not the advantage of the stronger unless the stronger (the rulers) know what their own advantage is. The emphasis now shifts from strength to knowledge”.

executar. Essa a razão de haver eu afirmado no começo que o justo consiste em fazer o que é útil ao mais forte. (340e-341a).

Seguindo o procedimento rigoroso de Trasímaco, Sócrates demonstra que, sendo o governo das cidades uma espécie de conhecimento ou arte, o governo, como as demais artes (τέχναι) ou ciências – medicina, equitação, pilotagem de navios –, não busca sua própria vantagem, mas a vantagem dos governados. Como disse Trasímaco – “nenhum mestre, nenhum sábio e nenhum governante pode errar” –, Sócrates argumenta que nenhuma arte, ou ciência, é exercida com o propósito de assegurar a própria vantagem, já que é perfeita em si mesma e não necessita de nada. Nenhuma arte ou ciência busca sanar as próprias falhas ou deficiências, já que não possui nenhuma, mas busca sanar as falhas e deficiências dos outros. O médico, por exemplo, cuida da saúde do paciente, visando ao interesse deste. A equitação não cuida dos próprios interesses, mas dos interesses do cavalo. E da mesma forma com todas as artes e ciências, inclusive a arte de governar. Conclui Sócrates, “nenhuma ciência (ἐπιστήμη) procura ou determina o que é de vantagem para o mais forte, mas para o mais fraco e por ele governado”. (342c-d). O mesmo se dá com os governantes: eles não têm em mira os próprios interesses ou vantagens quando governam, mas os interesses daqueles para quem governam.

... não há chefe em nenhuma posição de comando, enquanto chefe, que investigue e determine o que é de vantagem para si mesmo, porém para o seu subordinado, em benefício de quem exerce sua arte. É em vista desse e considerando apenas o que lhe poderá ser vantajoso ou conveniente que ele diz tudo o que diz e faz tudo o que faz. (342e).

Trasímaco ignora o argumento de Sócrates e insiste na defesa de sua noção de que a justiça é o interesse e a vantagem do mais forte. Ele não abre mão do que entende ser o direito do mais forte e, apontando para a realidade das coisas, mostra que o injusto sempre se sai melhor que o justo. De todas as formas, a verdade é que o injusto sempre é beneficiado e leva vantagem sobre o justo, quer nas relações particulares, quer nas relações societárias.

... tão extraviado te encontras da verdadeira meta nessa questão do justo e da injustiça, ou do injusto e da injustiça, que ignoras quão estranho bem, de fato, é a justiça e o justo, a saber: a vantagem do mais forte e do governante, o que redundará em detrimento inevitável dos que obedecem e trabalham. A injustiça é exatamente o contrário disso: impera sobre os indivíduos verdadeiramente ingênuos e justos,

só fazendo os dominados o que é de vantagem para o forte, a quem deixam feliz com seu trabalho, sem cuidarem no mínimo de si próprios. (343b-d).

Trasímaco vê como tolice o fato de o justo não procurar levar vantagem sobre ninguém, sendo este o objetivo exclusivo e único do injusto, nas suas relações particulares bem como nas suas relações com a cidade. É agindo assim que o justo revela sua ingenuidade. Nos cargos públicos, o justo estará sempre mais preocupado com o bem alheio do que com os próprios negócios, enquanto o injusto se beneficiará dos negócios públicos para enriquecer e aumentar seu poder. O exemplo da forma mais acabada de injustiça, segundo Trasímaco, é a tirania “que não age à formiga e a ocultas para privar os outros de seus bens, mas por violência e às claras, de todas as maneiras, nas coisas sagradas e profanas tão bem como nas públicas e particulares”. Além disso, o injusto é venturoso, abençoado e feliz, enquanto o justo é infeliz por pura impotência e medo, sendo a injustiça “mais forte e mais livre e dominadora do que a justiça”. Em suma, Trasímaco mantém sua definição de que a justiça é o interesse do mais forte, apesar do que disse Sócrates, e compara o governante ao pastor de ovelhas cujo interesse, ao engordá-las, não é o delas, mas o interesse próprio ou o do dono das ovelhas. O mesmo ocorre com o governante, cujo interesse é o próprio e não o dos governados. (343b-344c).¹⁹²

Após seu longo discurso, Trasímaco faz menção de retirar-se, mas é impedido por Sócrates e os demais ouvintes. Sócrates lembra-lhe que é preciso defender sua

¹⁹² Não discutirei aqui – pois está além do escopo deste trabalho – a questão de saber até que ponto Trasímaco é partidário da injustiça e o significado disso. Para uma interessante discussão desta questão, remeto o leitor a Annas (1991), p. 34-57. A autora escreve, por exemplo: “But on the other hand, Thrasymachus has been seen as holding that justice and injustice *do* have a real existence independent of any human institutions, and as making a decided commitment to injustice” (p. 36). Considerando que injustiça é a não-obediência às leis criadas pelos mais fortes em benefício deles mesmos - como escreve Annas (p. 40): “In making these laws they (os governantes) declare that this is just for their subjects, namely what is in their own interests, and they punish the man who transgresses them *as a lawbreaker and unjust man*”, - a tomada de partido em defesa da injustiça por parte de Trasímaco estaria prenhe de significado. Annas escreve (p. 44) que Trasímaco é partidário de uma “revisionary and immoralist view, which praises injustice”. E na p. 45: “In other words, justice is acting in a way which defers to and promotes the interests of others, and injustice is acting to promote your own interests, at others’ expense if need be, which it probably will be. This makes injustice seem overwhelmingly reasonable. Why let others take advantage of you, when you could be defending your own interests? Why not admire the man who uses his brains on his own behalf? This speech is, I think, the one taken as expressing Thrasymachus’ real view – certainly it is the view which Socrates argues against for the rest of Book I, and it is the view that has the consequence which most troubles Glaucon and Adeimantus, namely that it pays to be unjust, and that justice is foolish. The rest of the *Republic* will be devoted to arguing that this view is wrong”.

posição de forma cabal, pois não se está a “definir uma coisinha de somenos importância”, mas “uma norma de conduta, que cada um de nós deverá seguir para viver a mais conveniente vida imaginável”. Sócrates afirma não estar convencido e “nem mesmo acreditar, que a injustiça seja de maior vantagem do que a justiça”.

Embora admitamos que um indivíduo pudesse cometer impunemente injustiças, ou seja com fraude ou seja abertamente, jamais chegarei a convencer-me de que isso lhe seria de mais proveito do que proceder com justiça em todos os seus atos. E quem sabe, até, se não há mais alguém entre os presentes, não eu simplesmente, que pensa do mesmo modo? Demonstra-nos, portanto, homem feliz, com argumentos convincentes, que nos equivocamos ao colocar a justiça muito acima da injustiça. (345a-b).

Sócrates comunica a Trasímaco que, ao definir o pastor de ovelhas, ele não adotou o mesmo rigor aplicado na definição do verdadeiro médico – que não visaria o próprio interesse, mas o do doente. Pois, como o verdadeiro médico cuida do bem-estar do doente, o ofício do verdadeiro pastor não é cuidar do próprio interesse, mas do bem-estar das ovelhas. É com base em sua competência em cuidar delas que se diz dele que é um verdadeiro ou excelente pastor.

Pensas que, na qualidade de pastor, este cuida do rebanho, sem ter em vista o bem de suas ovelhas, mas só com o pensamento na pitaça, à maneira dos comilões e frequentadores de banquetes, ou, tal como os homens de negócio, no preço do mercado, jamais como pastor? No entanto, a arte do pastor deve ter como preocupação máxima alcançar o maior bem possível daquilo em que ela exerce. Pois, no que respeita à sua eficiência, acha-se muito bem aparelhada, uma vez que nada lhe venha a faltar para ser, realmente, arte do pastor. (345c-d).

O mesmo deve ocorrer com o verdadeiro governante que, “enquanto for governo de verdade, não cuida de outra coisa a não ser o bem dos súditos a seu cargo, tanto nas organizações públicas, como nas particulares”. (345d-e). Sócrates discorre longamente (345e–347e) para mostrar que ninguém exerce o governo tendo em vista os próprios interesses, mas os interesses dos outros. Eis a razão, diz Sócrates, de ninguém querer governar sem receber remuneração, seja um salário, honras ou a vantagem de não ser governado pelos maus: é porque o governante trabalha visando o interesse dos outros e não os próprios.¹⁹³ Para Sócrates, o fato de os verdadeiros governantes exigirem salário

¹⁹³ Cf. Chambry (Platon, 1947), n. I, p. 33: “Ceux qui gouvernent véritablement ne le font pas volontairement: ils ne le font que pour un salaire, et ce salaire est ou de l’argent ou des honneurs ou l’avantage d’éviter, en gouvernant soi-même, le gouvernement des méchants ou des médiocres”.

ou alguma vantagem para governar – ainda que seja somente para evitar ser governado pelos menos capazes –, comprova que o governo não é exercido em benefício próprio, mas em benefício dos outros, os governados.

É preciso, ainda, examinar se, como diz Trasímaco, a vida do homem injusto é melhor e mais feliz do que a vida do justo. A parte final do diálogo talvez seja a mais importante para nosso propósito de destacar as características relevantes da virtude denominada justiça.

Sócrates quer saber se Trasímaco considera a justiça uma virtude (δικαιοσύνην ἀρετήν) e a injustiça um vício (ἀδικίαν κακίαν). Trasímaco responde que, ao contrário, a injustiça é virtude e vantagem (λυσitteλείν), e a justiça é “generosa ingenuidade” (γενναίαν εὐήθειαν). A injustiça não é “malignidade” (κακοήθειαν) mas “discrição” (εὐβουλίαν).¹⁹⁴ Além disso, Trasímaco considera que os “indivíduos injustos” são “prudentes” (φρόνιμοί) e sábios (ἀγαθοί). Sócrates responde: “... não deixei de apanhar o sentido do que disseste; porém fico admirado de classificares a injustiça como virtude e sabedoria (ἀρετῆς καὶ σοφίας), e a justiça como o oposto disso”. (348c-e).

Sócrates se espanta com Trasímaco atribuir à injustiça qualidades normalmente atribuídas à justiça: “vais denominá-la (à injustiça) bela e forte (καλὸν καὶ ἰσχυρὸν) e atribuir-lhe os qualificativos que de regra aplicamos à justiça, uma vez que não hesitaste em emparelhá-la com a virtude e a sabedoria (ἀρετῆ αὐτὸ καὶ σοφία)”. (349a).

Sócrates mostrará a Trasímaco a incorreção de suas proposições. Exponhamos o argumento de Sócrates (349b-350c) da seguinte forma:

Em primeiro lugar, Trasímaco admite – como diz Sócrates, “a duras penas e suando em bagas” (350d) - as seguintes proposições:

- (1) O indivíduo justo nunca quer levar vantagem sobre outro indivíduo justo.
- (2) O homem justo quer levar vantagem apenas sobre o indivíduo injusto.

¹⁹⁴ Chambry (Platon 1947) traduz εὐβουλίαν por “discernement”.

(3) O indivíduo injusto quer levar vantagem (πλεονεκτεῖν) sobre todos os indivíduos, justos e injustos.

(4) Portanto, o justo não quer obter vantagem sobre seu semelhante, mas sobre seu contrário.

(5) O injusto, ao contrário, quer obtê-la tanto sobre seus semelhantes, como sobre seus contrários.

A partir dessas proposições Sócrates formula o seguinte enunciado: “O homem justo não quer obter vantagem sobre seu semelhante, porém, sobre seu contrário; o injusto quer obtê-la tanto sobre os semelhantes, como sobre seus contrários”. (349c). Levar vantagem (πλεονεκτεῖν) significa querer mais do que se tem direito. O homem injusto sempre quer mais do que tem direito e isso caracteriza a injustiça.¹⁹⁵

Sócrates continua:

(6) Para Trasímaco, o homem injusto é inteligente e bom (φρόνιμός τε καὶ ἀγαθός), e o justo nem uma coisa nem outra.

(7) Por isso, o injusto se parece com o inteligente e bom (τῷ φρονίμῳ καὶ τῷ ἀγαθῷ), o que não se dá com o justo.

Estabelece-se um princípio:

(8) Cada um é como for o seu semelhante.

Em seguida, Trasímaco concorda também com estas outras proposições com as quais Sócrates pretende descobrir quem “é o sabido (φρόνιμον), e qual o ignorante (ἄφρονα)” (349e):

(9) O músico é bom e sábio, o não-músico, ignorante e mau.

(10) O médico é bom e sábio, e o não-médico, ignorante e mau.

(11) O músico não quer ser melhor que outro músico, mas quer ser melhor que o não-músico.

(12) O médico não quer ser melhor que outro médico, mas quer ser melhor que o não-médico.

(13) O conhecedor é sábio. (‘Ο δὲ ἐπιστήμων σοφός).

(14) O sábio é bom. (‘Ο δὲ σοφὸς ἀγαθός).

¹⁹⁵ Cf. Annas (1991), p. 50: “Thrasymachus has characterized the unjust man as the man who will always want more than he ought to have. He is not satisfied with what he is entitled to and shows *pleonexia*, the state of always wanting to have more (*pleon echein*)”.

A partir das proposições 9 a 14, Sócrates conclui:

(15) O homem “bom e sábio (ἀγαθός τε καὶ σοφός) não deseja ultrapassar seu semelhante, porém o que não se assemelha a ele e é seu contrário”.

(16) “O indivíduo ruim e ignorante (κακός τε καὶ ἀμαθής) quer vencer nesse particular tanto o semelhante como o seu contrário”.

Voltando aos indivíduos justo e injusto, Trasímaco admitira a verdade das proposições 1 a 8 de que:

(17) O indivíduo injusto quer alcançar vantagem tanto às custas dos seus semelhantes como dos que não se lhe assemelham.

(18) O justo não quer levar vantagem sobre o seu semelhante, mas apenas sobre o injusto.

(19) Nessas condições, o injusto seria sábio e bom.

(20) E o justo nem uma coisa nem outra.

Mas, à vista dos argumentos 9 a 16, o resultado é:

(21) O justo se assemelha ao bom e ao sábio.

(22) O injusto, ao mau e ignorante.

Portanto, das proposições 9 a 22, ao contrário do que afirmara Trasímaco nas proposições 6 a 8, temos que:

(23) O justo é bom e sábio (ἀγαθός τε καὶ σοφός).

(24) O injusto é ignorante e mau (ἀμαθής τε καὶ κακός).¹⁹⁶

¹⁹⁶ Vale a pena reproduzir as considerações de Chambry (Platon, 1947), n. I, p. 38-40 a propósito de todo o argumento: “Thrasymaque a soutenu que l’injustice est vertu et sagesse. Pour le réfuter, Socrate a recours à une argumentation très subtile: L’homme juste, dit-il, s’efforce de dépasser l’homme injuste, mais non le juste: l’homme injuste au contraire s’efforce de dépasser les deux, le juste et l’injuste. En outre l’homme injuste, étant sage et bon, ressemble au sage et au bon, l’homme juste, au contraire, étant sot et méchant, ressemble au sot et au méchant; bref, chacun des deux est comme ceux auxquels il ressemble.

Ceci posé, voyons ce qui se passe dans les arts. L’homme qui sait essaye de dépasser celui qui ne sait, et qui par conséquent ne lui ressemble pas, mais l’ignorant essaye de dépasser à la fois celui qui sait et celui qui ne sait pas, c’est-à-dire celui qui ne lui ressemble pas et celui qui lui ressemble. Mais l’homme qui sait est sage, et le sage est bon, par conséquent les deux termes, homme qui connaît et homme ignorant sont identiques à homme sage et bon et à fou et méchant.

La conclusion de ce double raisonnement, c’est que les justes sont comme les sages et les bons, c’est-à-dire sont sages e bons, puisqu’ils sont tels que ceux à qui ils ressemblent, tandis que les hommes injustes sont fous et méchants pour la même raison.

Por fim, Sócrates conclui, ao contrário do que dissera Trasímaco, foi “admitido que a justiça é virtude e sabedoria (ἀρετὴν εἶναι καὶ σοφίαν), e a injustiça vício e ignorância (κακίαν τε καὶ ἀμαθίαν)”. (350d).

Portanto, neste período - 348c-350d - aprendemos que “a justiça é virtude e sabedoria”. Anotemos que, em sua argumentação, Sócrates utilizou vários termos nossos velhos conhecidos para descrever a justiça: ἀρετή (virtude), ἐπιστήμη (conhecimento), ἀγαθός (bom), σοφία (sabedoria) e φρόνιμος (inteligência). Antes, ele já havia utilizado também o termo τέχνη (arte). Depreendemos do argumento, e do uso de tais termos, que a virtude própria do homem é a justiça, e que ela o leva a querer fazer o bem e ser bom, ou seja, o homem verdadeiramente justo jamais quererá levar vantagem sobre quem quer que seja. Esta seria a atitude de um homem injusto. No máximo, como vimos, o homem justo quererá levar vantagem sobre o homem injusto e apenas naquilo que for injusto. Essa atitude do homem justo se deve ao conhecimento, à sabedoria ou à inteligência que ele possui, ou seja, sua virtude. O homem justo, porque detém esse saber, quer agir como age, ou seja, justamente. Por isso, Sócrates afirma: “o conhecedor é sábio” e “o sábio é bom”. Podemos traduzir essas afirmações: o conhecimento, a arte ou a virtude, torna o homem sábio, e é essa sabedoria que o torna bom e justo.

Para Sócrates, é preciso examinar também se “a injustiça é mais poderosa e mais forte do que a justiça”, como defende Trasímaco. Para tanto, ele pergunta: “... admites, certamente, que haja alguma cidade injusta, e que queira escravizar injustamente outras cidades, ou que já as tenha escravizado e mantenha muitas delas na escravidão?”. (351a-b). Trasímaco admite que sim, e Sócrates pergunta se a cidade injusta, depois de escravizar outras cidades injustamente, continuará a exercer o seu domínio de maneira justa ou injusta. Trasímaco responde: “No caso – disse – de ser como afirmaste agora mesmo, que a justiça é sabedoria, será com o emprego da justiça; se eu estiver certo no que sustento, com injustiça”. (351c).

Para esclarecer a questão de saber se o emprego da injustiça é mais sábio que o emprego da justiça, ou, em outros termos, para saber se a sabedoria consiste na justiça

Ici encore Platon est plus près des sophistes qu’il ne pense, et son raisonnement plus captieux que probant”.

ou na injustiça, o argumento de Sócrates é mostrar que a ação conjunta empreendida com justiça surtirá melhor efeito que a ação conjunta empreendida com injustiça. Ou, melhor, que a injustiça impedirá qualquer tipo de ação conjunta. Assim, ele pergunta se, agindo com injustiça, uma cidade, um acampamento, um bando de salteadores e ladrões “conseguiriam levar a bom termo o que empreendessem, se entre eles só cometessem injustiças?” (351c). Evidente que não, responde Trasímaco, pois, se não cometessem injustiças teriam melhor êxito na ação. Isto se dá, retoma Sócrates, justamente “porque a injustiça faz nascer ódio (μίση) entre os homens, lutas (μάχας) e dissensões (στάσεις), enquanto a justiça gera amizade (φιλίαν) e concórdia (ὁμόνοιαν)”. Trasímaco concorda.

Sócrates argumenta que a injustiça estimula ódio e desavenças recíprocas onde quer que se manifeste, entre cidadãos livres e escravos, incapacitando-os de levarem a bom termo qualquer empreendimento comum. Mesmo entre duas pessoas, ao manifestar-se a injustiça, fará com que elas fiquem divididas e com aversão recíproca, tornando-as inimigas uma da outra e das pessoas justas. A mesma coisa se diga, continua Sócrates, no caso de a injustiça “se implantar numa única pessoa, ela ficará com sua capacidade destruída”.¹⁹⁷ Assim, Sócrates pergunta:

... não é fora de dúvida que a injustiça tem a propriedade, onde quer que se encontre, seja cidade, família, acampamento militar, de, inicialmente, deixar qualquer pessoa incapaz de agir com harmonia de vistas, em virtude das dissensões e inimizades que suscita, e, ao depois, inimiga de si própria e de quantos lhe sejam contrários, como também dos justos? (351e-352a).

Trasímaco concorda. Completa Sócrates, ao se manifestar num único indivíduo, produzirá os mesmos efeitos que “é próprio de sua natureza (injusta) produzir: inicialmente, deixá-lo-á incapaz de qualquer ação, pela dissensão provocada no seu íntimo, e em desarmonia consigo mesmo; depois, fá-lo-á inimigo de si próprio e das pessoas justas”. Além disso, sendo os deuses justos, “o homem injusto será inimigo dos deuses, como amigo deles será o justo”.

¹⁹⁷ Irwin (1995) entende que ao falar aqui de “única pessoa” com “capacidade destruída”, Sócrates fala, na verdade, de uma alma dividida (Sócrates falará claramente sobre isso em 353d) e escreve, p. 178: “He argues that the unjust person will have a divided soul that is incapable of cooperative, rational action (351c7-352a9). In defending justice by its effects on the soul, Socrates takes up a point from the earlier dialogues. The *Crito* claims that injustice harms the soul, but has no clear account of the nature of the harm. The *Gorgias* identifies justice with the order in the soul that results from the proper restraint and discipline of the agent’s desires. This seems to be the point of Socrates’ present suggestion too, but he does not make it clear exactly what sort of conflict he has in mind or how it arises”.

Compreendemos que, para Sócrates, somente a justiça permite a plena realização dos empreendimentos humanos conjuntos ou não, sejam eles os realizados pelas cidades, os realizados por e entre dois indivíduos e os que um indivíduo queira realizar, digamos, sozinho. Só a justiça é capaz de produzir a amizade e concórdia necessárias aos homens para a boa vivência e convivência em qualquer sociedade que se possa imaginar, pois, diz Sócrates, só “os justos são mais sábios (σοφώτεροι), melhores (ἀμείνους) e mais eficientes (δυνατώτεροι), enquanto os injustos são incapazes de qualquer ação conjunta”. (352b). Sócrates argumenta ainda que, mesmo quando dizemos que os injustos alcançam êxito em seus empreendimentos isto se deve a que “permanecia neles algum resquício de justiça que os impedia de se prejudicarem reciprocamente, quando causavam dano a seus adversários e lhes permitiu terminar com êxito o que haviam iniciado”. (352c).

Resta ainda investigar, diz Sócrates, “se os justos levam melhor vida do que os injustos e se são mais felizes [...], pois não estamos falando de um assunto sem importância, mas de que modo será preciso viver”. (352d). Para resolver esta questão, Sócrates examina a “atividade específica”, “função própria ou específica” (ἔργον) ou “virtude própria ou específica” (ἀρετή) dos animais, objetos, órgãos humanos e pessoas, por exemplo. De acordo com Sócrates, cada coisa tem uma função própria ou virtude própria a realizar. Assim, o cavalo, os olhos, a faca e outros instrumentos têm sua função própria (ἔργον) e o que cada coisa precisa fazer não pode ser feito “a não ser por seu intermédio”. A atividade de uma coisa (seu ἔργον), diz Sócrates, “é o que ela faz sozinha ou com mais perfeição do que as outras”. (353a). Essa função própria, que todas as coisas possuem, Sócrates chama de virtude (ἀρετή) e é essa virtude que lhes permite fazerem bem – sem ruindade, fraqueza ou defeito – o que cada coisa deve fazer. (353b-c). Também o homem possui sua função própria ou virtude. Pergunta Sócrates:

... há alguma atividade da alma que nada no mundo possa realizar em lugar dela, como dirigir, comandar, aconselhar e tudo o mais do mesmo gênero? Teremos o direito de atribuir todas essas funções a outra coisa que não seja à alma, e não devemos afirmar que lhe são peculiares? (353d).

Existe uma função da alma (ψυχῆς ... ἔργον) e, portanto, uma virtude da alma (ἀρετήν ... ψυχῆς), que lhe permite fazer bem tudo que faz, sobretudo dirigir

(ἐπιμελεῖσθαι), comandar (ἄρχειν) aconselhar ou deliberar (βουλευέσθαι). (353d-e).¹⁹⁸ Qual é a virtude própria da alma? Responde Sócrates: “a virtude da alma é a justiça” (ἀρετὴν γε ψυχῆς εἶναι δικαιοσύνην). Com sua virtude própria, a alma exercerá bem suas funções, ou seja, dirigirá bem, comandará bem, aconselhará bem, numa palavra, será justa.¹⁹⁹ Assim, finaliza Sócrates, “quem vive bem é feliz e abençoado; e quem não vive bem, o contrário disso”. Portanto, o que permite ao homem ser feliz e viver bem é a virtude da alma, a justiça.²⁰⁰

Porém, como não poderia deixar de ser num verdadeiro diálogo socrático, Sócrates finaliza seu diálogo com Trasímaco com as seguintes palavras:

Do mesmo modo que os gulosos tiram um pouquinho de cada prato que vai sendo servido, sem saborearem suficientemente o anterior, eu também, quer parecer-me, antes de encontrar o que procurávamos primeiro, ou seja, a natureza da justiça (τὸ δίκαιον ὅτι ποτ’ ἐστίν), deixei isso de lado e passei a considerar se ela é vício (κακία) e ignorância (ἀμαθία) ou sabedoria (σοφία) e virtude (ἀρετή). De seguida, mal havia caído sobre nós a proposição de que a injustiça é mais vantajosa do que a justiça, não pude evitar de passar daquela para esta. O resultado é que nada aprendi em toda a nossa discussão. Pois, se eu não souber o que é a justiça, de modo nenhum poderei saber se é ou não uma virtude e se quem a possui é feliz ou desgraçado. (354b-c).²⁰¹

¹⁹⁸ Chambry traduz βουλευέσθαι por “délibérer” e escreve (Platon, 1947), n. I, p. 47: “Que l’âme, et en particulier l’intelligence, ait pour fonction de gouverner, de surveiller, c’est une idée qui revient sans cesse dans Platon. C’est sur cette doctrine qu’il fonde la sujétion du corps à l’âme dans le *Phédon* 80 A, 94 B et dans l’*Alcib.* I 130 A”.

¹⁹⁹ Cf. Irwin (1995), p. 179: “He infers that the virtue of the soul depends on the soul’s essential activity, which is ruling, deliberating, and living. It follows, according to Socrates, that the virtuous soul is one that lives well; since justice is agreed to be the virtue of the soul, it follows that the just person lives well and hence is happy. Hence the just person is happy and the unjust person is unhappy (352d8-354a11)”.

²⁰⁰ Discutindo o uso da palavra ἔργον por Sócrates aqui para falar da “função da alma”, Annas (p. 53-54) escreve: “One common objection is that it is wrong to talk of people having functions, because only artefacts have functions. If a thing has a function, it has it because it was given one, made for a purpose; so if you think of people having functions, you must be thinking of them as having been made, presumably by God, for some purpose. This objection is feeble, because while it may be true of ‘function’ it is not true of *ergon*, and shows only that *ergon* has not been properly understood. *Ergon* is what a thing does *qua* a thing of that kind. As applied to people referred to by what they do, it means ‘job’ or ‘work’. As applied to a natural kind like men, it means little more than ‘characteristic behaviour’. [...] Socrates gives criteria for *ergon*, but in doing so makes no mention of purposes a thing’s *ergon* is that which only it can do, or which it can do best”. Penso que toda dificuldade quanto ao uso dessa palavra pode ser resolvida aproximando as duas palavras ἔργον/ἀρετή. Parece-me claro que Sócrates usa as duas palavras como sinônimas aqui.

²⁰¹ Cf. Bloom (1991), p. 337: “Furthermore, although, as Socrates disarmingly admits, they have not defined justice but have wandered, their wandering has not been purposeless – they have not defined

Digamos, para finalizar, que o resultado obtido no Livro I será examinado, em profundidade, nos restantes nove Livros da *República*, exame este que está além de nosso objetivo aqui.

Capítulo 6

A(s) virtude(s) no *Protágoras*

O diálogo *Protágoras* recebeu os seguintes subtítulos: ἡ σοφισταί, ἐνδεικτικός. O primeiro subtítulo indica que o objeto a ser examinado é a sofística, o saber dos sofistas. O segundo subtítulo indica que se fazem ou se tentam fazer demonstrações ou provas, ou seja, Sócrates testa ou põe à prova os conhecimentos do sofista Protágoras acerca de sua alegada capacidade de ensinar a virtude. Esses subtítulos, embora saibamos não serem de Platão nos dizem que uma certa sabedoria será examinada, a sabedoria sofística de Protágoras.²⁰² Trata-se de descobrir que saber é esse? Qual é a sabedoria de Protágoras?

O diálogo inicial entre Sócrates e um amigo é esclarecedor a respeito do modo como Sócrates pensa o saber ou a sabedoria:

Sócrates – Como poderá deixar de ser mais belo, meu caro, quem é mais sábio (τὸ σοφώτατον κάλλιον φαίνεσθα)?

O amigo – Então, Sócrates, vens do encontro com algum sábio (σοφῶ)?

justice, but they have succeeded in defining the problem of justice. Justice is either what makes a city prosper or it is a virtue of the soul and hence necessary to the happiness of the individual. *The* question is whether the two possibilities are identical, whether devotion to the common good leads to the health of the soul or whether the man with a healthy soul is devoted to the common good. It is left to Glaucon and Adeimantus to pose this question which is the distillation of the arguments of Book I”.

²⁰² Cf. Ildefonse (Platon 1997), n. 16, p. 147: Citando A. Capizzi, “Interprétations de la sophistique”, in B. Cassin (dir.), *Positions de la sophistique*, Paris, Vrin, 1986, p. 167-168, Ildefonse escreve: “c’est au V siècle qu’apparaît le terme *sophistés*, qui est la forme substantive du verbe *sophízesthai*: “le *sophistés* est l’homme *sesophisménos*, expert d’une technique; “sophiste” designe chaque artisan, chaque inventeur, chaque maître, du médecin à l’astronome, du devin au musicien-poète”. Le terme change ensuite et Protagoras est le premier des “nouveaux” sophistes. C’est dans ce contexte que demander quel genre de sophiste il est, c’est-à-dire quelle technique précisément il enseigne”. A substância do que Ildefonse escreve pode ser apreendida na fala de Protágoras em 316c – 317c, 318d-e. Cf. também Lopes (Platão 2017), p. 27.

Sócrates – O homem mais sábio (σοφωτάτω) do nosso tempo, se também fores de parecer que Protágoras é o mais sábio (σοφώτατος) dos homens. (309c-d).²⁰³

Que nada é mais belo que a sabedoria e que ela torna belo aquele que a possui já sabíamos de diálogos examinados anteriormente, veremos, contudo, que o *Protágoras* se prestará a examinar a segunda parte da proposição: se Protágoras é, de fato, “o mais sábio dos homens”.

Em seguida, no relato que Sócrates faz de sua conversa com Hipócrates, fica claro que o jovem acredita que o saber de Protágoras pode ser transmitido de pessoa para pessoa, ou seja, pode ser ensinado. Hipócrates reclama a Sócrates que Protágoras é “sábio só para si e não me comunica o que sabe”. É o que ele quer: aprender a sabedoria de Protágoras. Sócrates diz: “... se lhe deres dinheiro e o persuadires, deixar-te-á também sábio”.²⁰⁴ (310d). Uma vez mais, nos parece que o verdadeiro saber pode ser ensinado. Será necessário, no entanto, examinar se o saber de Protágoras é ou não um saber verdadeiro e se ele pode, ou não, ser ensinado.

Tendo Hipócrates revelado o desejo incontido de estudar com Protágoras, Sócrates lembra-lhe que a sabedoria do sofista, como toda sabedoria, deve inserir-se na alma do aprendente. Em outras palavras, qualquer que seja a sabedoria de Protágoras, uma vez aprendida, imiscui-se indelevelmente na alma de quem a aprende tornando-a, como diz Sócrates, boa ou má.

Sabes o perigo a que vais expor tua alma (τὴν ψυχήν)? Se tivesses de confiar teu corpo a alguém, correndo o risco de deixá-lo mais forte ou de estragá-lo, havias de refletir mais de espaço antes de tomares qualquer resolução; procurarías aconselhar-te com amigos e parentes e meditarias sobre o assunto dias seguidos; e por uma coisa que consideras muito superior ao corpo (ὁ δὲ περὶ πλείονος τοῦ σώματος), por tua alma, de que dependerá seres feliz ou desgraçado (εὖ ἢ κακῶς), conforme venha ela a ficar forte ou estragar-se, por tua alma, não te aconselhaste nem com teu pai, nem com teu irmão, nem com nenhum de nós, teus familiares, para decidirmos se deverias ou não confiar tua alma a esse estrangeiro recentemente chegado, mas tendo, como disseste, ouvido ontem à noite falar dele, vieste até aqui de manhãzinha, não para entabularmos

²⁰³ Platão (2002). Utilizarei esta tradução, exceto quando houver outra indicação.

²⁰⁴ Cf. Ildefonse (Platon 1997), n. 10, p. 146: “Ici ce trouve introduit Protagoras le sophiste, qui enseigne son savoir moyennant finances”.

conversação e te aconselhares comigo, sobre se deves entregar-te a ele ou não, porém disposto a gastar tua fortuna e a dos amigos, visto já teres resolvido que é preciso, a todo custo, frequentar Protágoras, que não conheces, conforme dizes, e com quem nunca conversaste; dás-lhe o nome de sofista, mas é evidente que ignoras o que venha a ser sofista; e é a esse homem que pretendes entregar-te! (313a-c).

Do que Sócrates diz, depreendemos que, para ele, a alma é muito superior (πλείουος) ao corpo, ou, como traduz Croiset (Platon 1955), “plus précieuse”, demandando, por conseguinte, uma atenção maior por parte do indivíduo. A alma (τὴν ψυχὴν) é comparada ao corpo (τὸ σῶμα). O indivíduo Hipócrates possui corpo e alma, e tanto o corpo quanto a alma, revela Sócrates, podem tornar-se mais fortes ou mais fracos, a depender do modo como são ou não cuidados. O modo como os tratamos pode afetá-los benéfica ou maleficamente. Além disso, e mais importante, a alma não é somente superior ao corpo, mas é dela que depende a felicidade ou infelicidade do indivíduo. Se a alma for forte, o indivíduo será feliz; se estiver estragada ou doente ele será infeliz.²⁰⁵

Sócrates compara o sofista ao mercador que vende seus produtos de cidade em cidade. O que o sofista vende, diz Sócrates, é aquilo de que a alma se alimenta (τρέφεται). Hipócrates pergunta: de que a alma se alimenta, Sócrates? De conhecimentos (μαθήμασιν 313c, μαθήματα 313e, μαθημάτων 314a, μαθήματα 314b).²⁰⁶ Eis a razão de os alimentos para o corpo serem menos prejudiciais que os alimentos para a alma: aqueles podem ser comprados e descartados – verificada sua deterioração - antes de serem consumidos. No caso dos alimentos da alma, diz Sócrates, “uma vez pago o preço, forçoso é que, com as aulas, os recolhas na própria alma e que te retires, ou grandemente prejudicado ou beneficiado”. (314b). Portanto, é de suma importância, antes de comprar esse tipo de alimento, saber se ele é bom ou

²⁰⁵ Cf. Ildefonse (Platon 1997), n. 26, p. 149: “Le fait de confier son corps est ici méthodiquement opposé au fait de confier son âme. Sur la primauté de l’âme sur le corps, cf. *Alcibiade* 130e, et *Phédon* 80a sq. Pour la suite immédiate – c’est de ce qui arrive à l’âme que dépendent tout bien et tout mal -, cf. également *Charmide* 156e, *Euthydème* 292d-e, et *Apologie* 29e, où Socrate reproche aux Athéniens de ne pas se soucier d’améliorer leur âme”.

²⁰⁶ Carlos Alberto Nunes (2002) mantém a mesma tradução “conhecimentos” para as ocorrências mencionadas, A. Croiset (1955) traduz por “diverses sciences”, “matières”, “science” e “science” respectivamente, Ildefonse (1997) mantém a tradução por “enseignements” nas quatro ocorrências e Lopes (2017) traduz “ensinamentos” para todas.

ruim. É preciso, então, conhecer o tipo de conhecimento, alimento da alma, que Protágoras vende.

Ao ser perguntado (318a) a respeito das vantagens que receberá tornando-se seu discípulo, Protágoras afirma que, com seu ensinamento, Hipócrates tornar-se-á melhor e progredirá mais e mais a cada dia. Sócrates concorda, mas quer saber em que exatamente Hipócrates melhorará. Protágoras responde:

Essa disciplina é a prudência (εὐβουλία)²⁰⁷ 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. (318e - 319a).

Protágoras alega poder ensinar a εὐβουλία, a capacidade de bem deliberar, bem decidir ou de tomar boas decisões, tanto a respeito de questões pessoais como a respeito de questões comunitárias. Assim, o ensino sofisticado é apresentado como a transmissão de uma virtude e a produção de um homem de bem.²⁰⁸ O que Protágoras chama aqui de εὐβουλία (bem deliberar) Sócrates chamará de τὴν πολιτικὴν τέχνην (a arte política) e dirá que, com esse ensino, Protágoras promete “formar bons cidadãos” (ἀγαθοὺς πολίτας) (319a). O que mais nos importa é ouvir Sócrates qualificar de virtude (ἀρετή) o ensino de Protágoras.²⁰⁹ Ele o fará também em 319e, 320a, 320b, 320c para expressar a Protágoras sua descrença de que a virtude possa ser ensinada: “Assim, caso te disponhas a demonstrar-nos que a virtude pode ser ensinada (ὡς διδακτόν ἐστιν ἡ ἀρετή), não guardes só para ti esse conhecimento; revela-no-lo”. (320c).

²⁰⁷ A. Croiset (1955) também traduz εὐβουλία por “prudence”, Ildefonse (1997) traduz por “bien délibérer” e Lopes (2017) por “tomar boas decisões”.

²⁰⁸ Cf. Ildefonse (Platon 1997), n. 73, p. 156.

²⁰⁹ Ildefonse (Platon 1997), n. 82, p. 158 escreve: “Le terme de vertu (*areté*) est lancé, et, une fois de plus, c’est à Socrate que l’on doit cette initiative, comme précédemment pour ceux d’âme et d’art politique”. Cf. também n. 71, p. 155: “Protagoras répond ici à la question que Socrate posait à Hippocrate un peu plus tôt (312d-e). Cf. *Ménon* 71e, où Ménon déclare qu’il est facile de répondre que la vertu d’un homme “consiste à être capable d’agir dans les affaires de sa cité et, grâce à cette activité, de faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis, tout en se préservant soi-même de rien subir de mal”. [...] Les compagnons de Socrate le fréquentaient, à en croire Xénophon (*Mémoires*, I, 2, 45-48, ainsi que IV, 1, 2-3), pour une raison très voisine: pour devenir des hommes de bien, et devenir capables de faire leur devoir privé, comme leur devoir public de citoyen; voir également *Apologie* 36c, pour le service que Socrate estime avoir cherché à rendre à chacun”.

Podemos resumir o que o *Protágoras* nos ensina até aqui sobre a(s) virtude(s): em primeiro lugar, para Sócrates, nada supera em importância o saber e a alma; em segundo lugar, εὐβουλία, πολιτικὴν τέχνην e ἀρετή são concebidos como nomes da mesma coisa – o conhecimento ou a arte de bem deliberar acerca dos negócios pessoais e públicos - e, provada a possibilidade de seu ensino, deve ser assimilado na alma – por tratar-se de conhecimento.²¹⁰ Por fim, esse conhecimento ou virtude tem o poder de tornar melhor aquele que o adquire ou aprende. Tudo isso será confirmado, caso Protágoras consiga demonstrar que a virtude pode ser ensinada.²¹¹

Protágoras apresenta seu famoso mito (320d - 328d). Gostaria de destacar alguns pontos importantes, para nossa compreensão das virtudes, nos dois discursos de Protágoras – um mitológico (μῦθον) e um argumentativo (λόγῳ) – cujo objetivo é demonstrar a Sócrates que a virtude pode ser ensinada. Creio que podemos considerar os discursos de Protágoras pertinente a nossos propósitos, em primeiro lugar, porque, como veremos, no final da discussão, as posições se invertem, Sócrates adotará a posição inicial de Protágoras – de que a virtude é ensinável – e Protágoras a posição inicial de Sócrates – de que a virtude não é ensinável -, o que nos leva a pensar que Sócrates aprova, se não em sua inteireza, pelo menos em termos gerais, os dois discursos. Em segundo lugar, porque nada há nos discursos de Protágoras que não esteja de acordo com a visão socrática das virtudes que já vimos em outros diálogos. E em terceiro lugar, porque Sócrates não se dedicará a questionar ou refutar os pontos apresentados por Protágoras, mas seguirá para a análise de como Protágoras pensa as

²¹⁰ Ildefonse (Platon 1997), n. 72, p. 156: “On notera que c’est Socrate qui introduit l’expression d’art politique (*tékhné politiké*), comme il l’a fait précédemment (312c) avec le concept d’âme, comme il le fera tout à l’heure avec le terme de vertu (319e). Socrate infléchit bien l’enquête en lui donnant une telle détermination: dans l’*Hippias majeur* (283c) et l’*Euthydème* (285a-d), l’engagemement sophistique n’implique pas comme ici l’art politique mais l’amélioration des hommes. Dans l’*Euthydème* (291c), l’art politique (*politiké tékhné*) est identifié à l’art royal (*basiliké tékhné*); Platon développe cette thèse dans le *Politique* 258e-259c. Dans le *Gorgias* (464b-c), Socrate appelle “politique” “l’art qui s’occupe de l’âme”, et lui assigne pour parties la justice et la législation”.

²¹¹ A desconfiança de Sócrates a respeito dessa possibilidade é expressa em dois argumentos apresentados em 319a-320c. A propósito deles, Lopes (Platão 2017), n. 76, p. 413 escreve: “Os dois argumentos apresentados por Sócrates demonstram, no máximo, que a virtude não é efetivamente ensinada, mas não que ela não pode ser ensinada. Essa dificuldade reside no fato de que o adjetivo verbal grego *didaktos* pode significar tanto algo que é ensinado quanto algo que é ensinável, ainda que não seja atualmente ensinado (A. W. H. Adkins, *Aretê, Tekhnê, Democracy, an Sophists: Protágoras 316-328b, The Journal of Hellenic Studies*, v. 93, p. 4)”.

virtudes.²¹² Assim, o discurso de Protágoras contribui para o reforço da posição socrática e para nossa compreensão da natureza da(s) virtude(s).²¹³

Vejamos. Protágoras opõe o que ele chama de

ἔντεχνον σοφίαν (321d, “sabedoria das artes”)²¹⁴ ou τὸν βίον σοφίαν (321d, “conhecimento necessário para a vida”)²¹⁵ ou ἀρετῆς τεκτονικῆς ... ἢ ἄλλης τινὸς δημιουργικῆς (322d, “virtude da arte de construção, ou de qualquer outra profissão mecânica”)²¹⁶ ou ainda τεκτονικὴ οὐδὲ χαλκεία οὐδὲ κεραμεία (324e - 325a, “a arte do arquiteto, nem a do ferreiro, nem a do oleiro”)²¹⁷

a

πολιτικὴν (321d, “sabedoria política”)²¹⁸, πολιτικὴν τέχνην (322b, “arte da política”)²¹⁹, αἰδῶ τε καὶ δίκην (322c, “Pudor e a Justiça”)²²⁰, πολιτικῆς ἀρετῆς

²¹² Cf. Ildefonse (Platon 1997), p. 35: “Socrate ne reprend sur aucun point le long exposé de Protagoras, dont il ne retient que la thèse fondamentale: “Tu affirmes que la vertu peut s’enseigner.” Il choisit d’amorcer l’enquête sur les quelques traits que le sophiste a laissé flotter dans son argumentation: Protagoras n’a pas vraiment explicité le concept de vertu; il s’est borné à mentionner successivement différents vertus”.

²¹³ Assim se manifesta Lopes (Platão 2017), p. 79: “Do ponto de vista filosófico, é durante esse célebre discurso da personagem que o tópico estritamente filosófico do diálogo é sugerido obliquamente pela primeira vez: a *unidade das virtudes* (cf. 323e3-324a1; 325a1-2). Toda a discussão ulterior consiste, em certo sentido, em uma tentativa de compreender com mais clareza a concepção da natureza da(s) virtude(s), segundo Protágoras, visto que ele se apresenta como mestre de *arte política*”.

²¹⁴ Ildefonse: “savoir technique”; A. Croiset: “l’habileté artiste”; Lopes: “sabedoria técnica”.

²¹⁵ Ildefonse: “savoir qui concerne la vie”; A. Croiset: “des arts utiles à la vie”; Lopes: “sabedoria para a sobrevivência”.

²¹⁶ Ildefonse: “l’excellence en matière d’architecture ou dans n’importe quel autre métier”; A. Croiset: “le mérite en architecture ou en tout autre métier”; Lopes: “virtude relativa à carpintaria ou a qualquer outra atividade”.

²¹⁷ Ildefonse: “l’art du charpentier, ni celui du forgeron ou du cordonnier”; A. Croiset: “l’art du charpentier, ou du fondeur, ou du potier”; Lopes: “a arte do carpinteiro, do ferreiro ou do ceramista”.

²¹⁸ Ildefonse (Platon 1997), n. 110, p. 165 traduz por “savoir politique” e escreve em nota: “*Sophía* (sous-entendue) *politiké*”; A. Croiset traduz por “la politique” e Lopes por “sabedoria política”.

²¹⁹ Ildefonse: “l’art politique”; A. Croiset: “l’art politique”; Lopes: “arte política”.

²²⁰ Ildefonse: “Vergogne et la Justice”; A. Croiset: “la pudeur et la justice”; Lopes: “justiça e pudor”.

(323a, “virtude política”)²²¹, δικαιοσύνης ... καὶ σωφροσύνης (323a, “justiça e temperança”)²²², δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης πολιτικῆς ἀρετῆς (323a, “justiça e das demais virtudes políticas”)²²³ e ainda δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ὅσιον εἶναι, καὶ συλλήβδην ἐν αὐτὸ προσαγορεύω εἶναι ἀνδρὸς ἀρετῆν (325a, “justiça, temperança, santidade, que numa só palavra eu designaria como Virtude”)²²⁴.

O primeiro, diz Protágoras, é dado aos homens por Prometeu, que o rouba de Hefesto e Atena, e representa o “conhecimento necessário para a vida” ou, em outras palavras, a capacidade de os homens desenvolverem as artes técnicas ou “as artes mecânicas” (ἡ δημιουργικὴ τέχνη, 322b)²²⁵. O segundo é dado por Hermes aos homens, a mando de Zeus, e representa “a arte da política, da qual faz parte a arte militar”²²⁶ ou, em outras palavras, a capacidade de “reunir-se, fundando cidades, para poderem sobreviver”²²⁷, pois, agora, estão dotados das qualidades necessárias para a boa convivência: pudor, justiça e temperança. (322b). Porém, diz Protágoras, “todo homem incapaz (μὴ δυνάμενον) de pudor e de justiça sofrerá a pena capital”. (322d). A distinção entre os saberes técnicos, de um lado, e os saberes ético, moral ou político do outro, já a conhecemos, por exemplo, da *Apologia*.

A comparação feita por Protágoras entre a arte técnica e a arte política ou virtude é importante para entendermos a segunda parte de sua tese: a de que, embora todos os

²²¹ Ildéfonse: “d’excellence politique”; A. Croiset: “vertu politique”; Lopes: “virtude política”.

²²² Ildéfonse: “sagesse et justice”; A. Croiset: “la justice et sur la pudeur”; Lopes: “justiça e sensatez”.

²²³ Ildéfonse: “justice comme au reste de l’excellence politique”; A. Croiset: “justice et, en général, de vertu politique”; Lopes: “justiça e do restante da virtude política”.

²²⁴ Ildéfonse: “la justice, la sagesse, le fait d’être pieux, en un mot, cette chose unique que j’appelle la vertu de l’homme”; A. Croiset: “la justice, la tempérance, la conformité à la loi divine, et tout ce que j’appelle d’un seul mot la vertu propre de l’homme”; Lopes: “justiça, sensatez e ser pio – em suma, uma única coisa que eu chamo precisamente de virtude do homem”.

²²⁵ Ildéfonse: “art d’artisans”; A. Croiset: “leur industrie”; Lopes: “arte demiúrgica”.

²²⁶ Ildéfonse: “l’art politique, dont l’art de la guerre est une partie”; A. Croiset: “l’art politique, dont l’art de la guerre est une partie”; Lopes: “a arte política, da qual faz parte a arte da guerra”.

²²⁷ Ildéfonse: “se rassembler pour assurer leur sauvegarde en fondant des cités”; A. Croiset: “se rassembler et à fonder des villes pour se défendre”; Lopes: “reunir-se para se preservar, fundando cidades”.

homens participem da virtude, “não a consideram um dom natural, ou efeito do acaso, porém algo que pode ser adquirido pelo estudo e aplicação, por quantos chegam a alcançá-lo” (323c). A ideia expressa aqui é que os dons divinos relativos às “artes técnicas” significam uma certa capacidade dada aos homens para poderem adquirir, por meio do estudo e aplicação, a habilidade ou capacidade de executar bem as artes técnicas. Os dois dons divinos – de Prometeu e de Zeus -, portanto, não implicam a posse de uma disposição natural ou inata fornecida pelos deuses para a execução perfeita, seja da arte técnica, seja da arte política. Fosse esse o caso, não se entenderia a necessidade de seu ensino. É dada ao homem, portanto, a capacidade ou condição para desenvolvê-las e, com o estudo, de fato, adquiri-las.²²⁸ O mesmo se aplica às virtudes representadas pelos dons do “pudor e da justiça”. Assim como são necessários estudo e aplicação para a aquisição da arte técnica, explica Protágoras, são necessários estudo e aplicação para a aquisição da virtude ou arte política. Portanto, a virtude pode ser ensinada, e todos os homens se esforçam por transmiti-la a seus filhos seja enviando-os para a escola, seja castigando-os e punindo-os. Ao fazerem isto, diz Protágoras, “os próprios atenienses são de parecer que a virtude pode ser adquirida e ensinada”. (324c).²²⁹

Reflitamos um pouco ainda sobre o pensamento de Protágoras acerca do modo como a virtude pode ser ensinada. Em primeiro lugar, para ele, a virtude é algo de que “necessariamente devem participar todos os cidadãos, para que possa subsistir a

²²⁸ Cf. Lopes (Platão 2017), p. 80-81: “Ao estabelecer a questão em termos de *capacidade* (*dunamis*), fica claro que *justiça* e *pudor*, enquanto dádivas de Zeus, segundo a interpretação do mito oferecida por Protágoras, não são vistas por ele como certa *disposição* que os homens possuem *por natureza* (pois, se assim fosse, a questão da ensinabilidade da virtude não se colocaria, tampouco teria utilidade o ofício do sofista), mas como *capacidade* política a ser desenvolvida, capacidade esta que distinguiria o homem dos animais”.

²²⁹ Cf. Ildefonse (Platon 1997), p. 22-23: “Le don de la Vergogne et de la Justice ne constitue pas immédiatement une capacité qui sert les hommes dans la guerre contre les animaux, pas plus que l’art ne constituait pour eux le moyen immédiat de leur survie. Par le don de Prométhée, l’habileté technique accompagnée du feu, l’homme n’était pas en effet en possession de protections contre les intempéries de Zeus et d’un moyen de subsistance, mais des *moyens* qui lui permettent de *se les donner*. Distinct des capacités dont les animaux ont été dotés, l’art apparaît comme une capacité de capacités, qui permet à l’homme de développer successivement la religion, le langage, puis “les habitations, les vêtements, les chaussures, les couvertures et les aliments qui viennent de la terre”. De la même manière, par le don de Zeus, la Vergogne et la Justice, l’homme ne se trouve pas en possession d’une arme qui lui serve immédiatement dans sa lutte contre les animaux, mais *du moyen* de se la donner: la solidarité civile et politique qu’elles assurent de fonder et de maintenir l’ordre des cités. Les deux dons ne sont pas les dons d’une capacité déterminée, comme c’est le cas pour les animaux, mais d’une *capacité libre, ouverte*”. Veja-se também o *Annexe II*, p. 231-238.

cidade”. (324e). Os dons de Zeus, “Pudor e Justiça”, foram dados a todos os homens indistintamente, ao contrário dos dons de Prometeu, que foram dados a alguns homens especialistas. (322c-d).²³⁰ Em segundo lugar, a virtude “é uma qualidade que todos devem possuir [...] quem não a possui, seja criança, ou seja homem e mulher adultos, terá de ser castigado, para que, com o castigo, se torne melhor, sendo expulso, por incurável, da cidade, ou condenado à morte o que resiste aos ensinamentos e ao castigo”. (325a-b). A aquisição da virtude, segundo Protágoras, depende de instrução e educação. Desde pequena a criança é “instruída e educada” (διδάσκουσι καὶ νουθετοῦσιν), todos se esforçam para que o menino “se desenvolva da melhor maneira possível” (βέλτιστος ἔσται ὁ παῖς). Ensinar a virtude significa mostrar, por atos e palavras, “o que é justo ou o que é injusto, o que é honesto e o que é vergonhoso, o que é santo e o que é ímpio, o que pode ou o que não pode ser feito”. (325c-d). Os professores das letras devem preocupar-se com, por meio do ensino da virtude, desenvolver a boa conduta ou os bons costumes dos meninos (εὐκοσμίαι τῶν παίδων). A preocupação dos professores de cítara deve ser com a produção da temperança (σωφροσύνης). O ritmo e a harmonia do estudo musical visam a tornar a alma dos meninos (ταῖς ψυχαῖς τῶν παίδων) mais ritmada e harmônica (εὐρυθμότεροι καὶ εὐαρμοστότεροι). Da mesma forma, deve proceder o professor de ginástica no seu cuidado dedicado ao corpo dos meninos para que este corpo esteja em condições de “servir o espírito virtuoso” de maneira adequada ou harmônica. (326a-c). Desta forma, Protágoras pretende ter demonstrado que a virtude pode ser ensinada.

Visto que, como dissemos, pensamos que o discurso de Protágoras revela posições que Sócrates não rejeita, podemos fazer um levantamento dos pontos do discurso que contribuem para nossa compreensão da virtude. Aprendemos com Protágoras que a virtude depende de aprendizado e esse aprendizado deve ser obtido, seja na família, seja na escola, seja com os amigos, e mesmo “a cidade, por sua vez, os obriga a aprender leis e a tomá-las como paradigma de conduta” (326c-d). Todos,

²³⁰ Cf. Lopes (Platão 2017) p. 80: “A diferença entre as *artes particulares*, para as quais há especialistas emestres que ensinam seu próprio ofício aos aprendizes, e a *arte política*, da qual todos indiscriminadamente participam e para a qual não há mestres específicos, como argumentava Sócrates (391a-d), é justificada por Protágoras em termos mitológicos: Zeus enviou *justiça* e *pudor* a todos os homens, pois todos devem cultivar ambos de um modo ou de outro, pois, caso contrário, a vida comunitária não seria possível”.

crianças, homens e mulheres precisam desenvolver a virtude para a boa convivência na comunidade. Aprendemos que a virtude diz respeito ao que é justo e injusto, ao que é honesto e vergonhoso, ao que deve ou não ser feito etc. Finalmente, a posse e o desenvolvimento da virtude, contribui para a beleza tanto do corpo como da alma.

Começa então a discussão denominada, pelos estudiosos, de questão da “Unidade das Virtudes”.²³¹ Após os dois discursos de Protágoras, Sócrates indaga:

Disseste que Zeus enviou aos homens a Justiça (τὴν δικαιοσύνην) e o Pudor (τὴν αἰδῶ); por outro lado, em muitas passagens de tua exposição fizeste referência à justiça (δικαιοσύνη), à temperança (σωφροσύνη), à santidade (δσιότης), como se tudo isso, em conjunto, não fosse senão uma única coisa (ὡς ἓν): virtude (ἀρετή). Explica-me isso agora com mais particularidades, se a virtude é, de fato, algo completo (ἓν) vindo a ser partes dela a justiça, a temperança e a santidade, ou se todas essas qualidades, como disse há pouco, são apenas nomes (ὀνόματα) diferentes de uma única unidade (τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς ὄντος). (329c-d).

A questão de Sócrates é: a virtude é “uma única coisa”²³² formada por partes, ou as partes são apenas “nomes de uma única e mesma coisa”²³³? A resposta de Protágoras é que a virtude é uma única coisa formada por partes, rejeitando, portanto, que as partes sejam apenas nomes de uma única coisa chamada virtude: “A virtude é um todo, e as qualidades a que te referiste são partes desse todo”. (329d).²³⁴ Sócrates quer saber como se deve entender que as virtudes são “partes” de uma coisa única: sabedoria, coragem, justiça, temperança e piedade são partes da virtude assim como o nariz, a boca, os olhos e as orelhas são partes do rosto – “não são iguais entre si [...], nem com relação às propriedades, nem com tudo o mais”²³⁵ -, ou são partes da virtude como as partes do ouro – “não diferem umas das outras e do conjunto, a não ser pela grandeza e

²³¹ Cf. Vlastos (1973), p. 224: “A careful reading of the initial posing of the issue to be debated with Protagoras (329C2-330B6) and of its subsequent restatement when the debate resumes after break (349A8-C5) will show that Socrates employs three distinct formulae, only the first of which answer at all closely to term “Unity of the Virtues” *which has been commonly used in the scholarly literature as a label for the position which Socrates upholds in the debate.*” (Itálico meu.).

²³² Lopes (Platão 2017).

²³³ *Idem.*

²³⁴ Lopes (Platão 2017) traduz: “... as coisas referidas em sua pergunta são partes da virtude que é única”.

²³⁵ Lopes (Platão 2017) traduz: “nenhuma delas é como a outra, nem quanto à capacidade, nem quanto ao restante”.

pequenez?”²³⁶ A resposta de Protágoras é que as virtudes são como as partes do rosto: embora façam parte de um todo, diferem entre si como as partes do rosto diferem entre si. Elas “não se assemelham umas com as outras, nem em si mesmas, nem quanto às suas propriedades” (330b) é com o que concorda Protágoras. Diante da resposta de Protágoras, Sócrates pergunta: “E os homens, voltei a falar, uns recebem uma parte dessa virtude, e outros outra parte, ou será forçoso receber o conjunto quem receber uma das partes?” (329e). A resposta pareceria óbvia: se a virtude fosse uma única coisa ou um conjunto, evidente que os homens receberiam, necessariamente, o conjunto completo. Porém, a resposta de Protágoras é que de forma alguma os homens recebem o conjunto quando recebem uma das partes, pois, “há muitos homens corajosos que são devassos (ἄδικοι), como há homens justos que não são sábios” (329e). Essa resposta provoca o acréscimo da sabedoria (σοφία) e da coragem (ἀνδρεία) ao rol de partes da virtude e, assim, temos o rol completo das principais virtudes ou das principais partes da virtude: justiça, temperança, piedade, sabedoria e coragem. Note-se, ainda, que em 330b, Sócrates substitui σοφία (sabedoria) por ἐπιστήμη (conhecimento) a indicar sua sinonímia: “Sendo assim, nenhuma das outras partes da virtude (τῆς ἀρετῆς μορίων) é como o conhecimento (ἐπιστήμη), ou como a justiça (δικαιοσύνη), ou como a coragem (ἀνδρεία), ou como a temperança (σωφροσύνη) ou como a santidade (ὁσιότης)?”.

A questão posta por Sócrates deve ser dividida em:

(a) descobrir a natureza da(s) virtude(s), conhecer a condição de sua unidade, ou saber de que tipo ela é

para

(b) saber se o homem pode ser “plenamente virtuoso” – possuindo todas as partes da virtude, indicando uma unidade em termos de inseparabilidade ou coimplicação - ou “parcialmente virtuoso” – possuindo uma(s) parte(s) sem possuir necessariamente outra(s) – indicando uma unidade em termos de separabilidade ou não coimplicação.

²³⁶ Lopes (Platão 2017) traduz: “em nada se diferem umas das outras, seja reciprocamente, seja em relação ao todo, senão em grandeza ou em pequenez?”

As questões (a) e (b) são, assim, examinadas simultaneamente e veremos que para Sócrates, a unidade das virtudes é pensada como inseparabilidade delas na alma do indivíduo virtuoso – todas devem estar presentes na alma do homem virtuoso -, ou seja, o homem virtuoso é “plenamente virtuoso”, significando que ele possui toda a virtude e nunca apenas esta ou aquela parte. Para Sócrates, o homem virtuoso nunca pode ser “parcialmente virtuoso”. É neste sentido que, para Sócrates, as virtudes são inseparáveis.

Ao meu ver, portanto, a questão (b), para Sócrates, é tão relevante como a questão (a). Dito de outro modo: a questão (a) não teria sentido dissociada da questão (b), e está condicionada pela questão (b). Digo que a unidade das virtudes será melhor compreendida se considermos o que diz Aristóteles sobre Sócrates, que ele não separava o universal dos particulares. Isso pode ser entendido – e penso que deve ser entendido -, no caso específico da unidade das virtudes, que as virtudes não existem separadamente dos indivíduos, elas só existem nos indivíduos. Como vimos nos diálogos que examinamos, a(s) virtude(s) existe(m) na alma, e, na alma, elas são inseparáveis. O exame socrático das virtudes ou, da unidade das virtudes, aqui no *Protágoras*, tem exatamente este objetivo: mostrar que a unidade das virtudes significa que elas existem todas juntas, inseparavelmente, na alma do indivíduo virtuoso.

Vejamos, inicialmente, como alguns autores compreendem a defesa de Sócrates da chamada “unidade das virtudes”.

Segundo Vlastos (1973, p. 221-269), Sócrates defende a tese da inseparabilidade das virtudes, e explora três teses distintas que servem para elucidar, o que são, para mim, duas questões: a natureza da unidade das virtudes e a possibilidade de o homem possuir uma(s) virtude(s) e não as outras. Vlastos (p. 224) denomina as três teses da inseparabilidade das virtudes: “Tese da Unidade”, “Tese da Similaridade” e “Tese da Bicondicionalidade”.²³⁷ Vlastos defende que a unidade das virtudes deve ser compreendida como inseparabilidade na forma da tese da bicondicionalidade das

²³⁷ Cf. Ildefonse (Platon 1997), p. 37: “Selon Gregory Vlastos, Socrate soutiendrait comme Protagoras l’unité de la vertu, à laquelle il donnerait la forme de trois thèses distinctes, qui ne sont pas logiquement disjointes, mais composent les moments successifs de l’élucidation d’une même doctrine: il s’agit de l’affirmation de l’unité de la vertu, de la similarité des vertus et de la biconditionnalité des vertus (si quelqu’un possède l’une des vertus, il les possède nécessairement toutes)”.

virtudes – não há identidade das virtudes, elas são distintas umas das outras, no entanto, estão sempre juntas na alma do indivíduo virtuoso.²³⁸ Assim, ao contrário do que pensa Protágoras, não seria possível possuir uma virtude sem possuir as demais. A tese da inseparabilidade/bicondicionalidade de Vlastos é também chamada de tese nominalista – as partes da virtude são uma única coisa – a virtude – porque são nomes dessa coisa.²³⁹ Taylor (Plato 2002, p. xix) descreve a posição de Vlastos afirmando que ele sustenta que a tese socrática é a de que quem possui qualquer uma das virtudes particulares, necessariamente possui todas as outras, já que a posse de qualquer virtude particular exige que seu possuidor tenha uma compreensão firme do que é melhor para o indivíduo, que por sua vez, é suficiente para a posse de todas as virtudes particulares. Assim, alguém que sabe o que é o melhor para os seres humanos saberá que a consecução dele requer justiça, santidade etc., e é garantido que alguém que tenha esse conhecimento se comporte, por isso mesmo, da maneira apropriada.

Outros autores pensam a inseparabilidade em termos de “identidade das virtudes”, é o caso, por exemplo, com variações na concepção dessa identidade, de Penner (1999, p. 78-104), Zingano (2007, 41-72), além de Friedländer, Gigon e Gallop.²⁴⁰ Zingano, por exemplo, defende a tese da identidade afirmando (p. 45) que “toda tese de identidade implica uma e mesma definição do que é idêntico *qua* idêntico, sem por isso terem os itens em questão sempre a mesma definição sob outras considerações”. Para exemplificar sua posição, o autor utiliza o exemplo de “inspiração aristotélica” dos cavalos zaino e tordilho. Eles têm uma mesma e única definição sendo idênticos nesta perspectiva – serem cavalos -, porém, noutra perspectiva suas definições diferem, pois, escreve o autor, “um zaino não é um cavalo de pêlo escuro sarapintado e

²³⁸ Cf. Zingano (2007), p. 42: “... Vlastos propôs interpretar a tese socrática da unidade das virtudes não como *identidade*, mas como a *bicondicionalidade* das virtudes. Dito de outro modo, a tese afirmaria a *inseparabilidade* das virtudes, sendo elas, contudo, *distintas* umas das outras: quem tem uma tem todas; se lhe falta uma, faltam-lhe todas. Há uma *pluralidade* de virtudes, que vêm juntas, mas que não se confundem em uma e mesma virtude. A identidade das virtudes implica sua inseparabilidade, mas a inseparabilidade não implica sua identidade, pois é compatível com a afirmação que as virtudes são distintas entre si”.

²³⁹ Cf. Lopes (Platão 2017), p. 108-109: “[A tese] exposta por Vlastos em seu importante artigo sobre o *Protágoras*, segundo a qual as virtudes particulares são uma única coisa porque possuem o mesmo significado (conhecida também como Tese Nominalista) ...”.

²⁴⁰ Friedländer, Gigon e Gallop são mencionados por Vlastos (1973), n. 13, p. 227.

branco nem o tordilho tem o pelo castanho-escuro”. Para Zingano (p. 69-70), o que cada virtude particular tem como idêntico é o fato de serem, todas, sabedorias:

Não há uma sabedoria da coragem, uma outra da temperança, uma terceira da justiça: a sabedoria é uma única e mesma ciência, aquela que se manifesta como coragem quando se aplica ao que é objeto de temor, que se apresenta como temperança quando concerne aos prazeres do gosto e do tato, que aparece como justiça, enfim, quando diz respeito às trocas e ao comércio entre os homens. Quem tem a sabedoria possui todas as outras virtudes, pois é o mesmo saber que se exerce aqui como justiça, lá como temperança, ali como coragem. [...] A simultaneidade das virtudes encontra seu fundamento no papel causal que uma delas, a sabedoria, possui em relação às outras.

Outro modo ainda de compreender a unidade das virtudes é referido por Lopes (Platão, 2017, p. 109):

... a leitura proposta por Taylor (C. C. W. Taylor, 1990, *Plato: Protagoras*, p. 103-108) em seu comentário ao diálogo, segundo a qual a virtude é uma única coisa na medida em que os cinco nomes referentes a ela designam *diferentes aspectos de uma única e mesma disposição moral*, de modo a conservar uma distinção semântica entre as virtudes particulares, cada qual com um *definiens* próprio.

O mesmo Taylor (Plato 2002, p. xix-xx), tratando de expor as posições de Penner (1973), Irwin, Taylor e Ferejohn (1982) relativas a este ponto, escreve que esses escritores concordam em interpretar Sócrates como sustentando que os diferentes nomes nomeiam o mesmo estado de caráter por meio de designações não-sinônimos. Assim, a coragem é aquilo em virtude do qual se faz a coisa certa em situações de perigo, a santidade aquilo em virtude do qual se faz a coisa certa em matéria de religião etc., e *aquilo em virtude do qual* estes atributos se aplicam é literalmente o mesmo estado do indivíduo, especificamente o estado de saber o que é melhor para si mesmo. Deve-se observar, continua Taylor, que esses escritores concordam com Vlastos no relato substantivo da psicologia moral de Sócrates; a diferença entre suas visões e as dele é puramente uma questão de como essa psicologia deve ser descrita. Para Vlastos, os nomes das virtudes particulares são nomes de tendências comportamentais que, embora distintas, estão necessariamente ligadas ao conhecimento do bem e, portanto, umas às outras; para Penner e os outros, são nomes desse conhecimento, especificando-o através das distintas tendências comportamentais nas quais ele é expresso.

Voltêmo-nos para a investigação socrática da tese de Protágoras segundo a qual a virtude é uma coisa única composta de partes que podem existir separadamente no mesmo indivíduo. O primeiro argumento de Sócrates (330b -331b) examina a relação entre a justiça e a piedade e pretende mostrar que, a ser como Protágoras diz – as partes da virtude diferem entre si e em suas propriedades, não havendo nenhuma semelhança entre elas -, teríamos de dizer que “a santidade é injusta, e a justiça, ímpia” (331b) já que a santidade não tem nada da justiça e nem a justiça tem nada da santidade. Além disso, teríamos de admitir que o mesmo indivíduo pode ser justo, mas ímpio ou ímpio, mas justo ou, ainda, como o próprio Protágoras já admitira (329e), o mesmo indivíduo pode ser corajoso, mas injusto ou justo, mas não sábio. Não havendo nenhuma semelhança entre elas, diz Sócrates, nenhuma é como as outras: “Sendo assim, nenhuma das outras partes da virtude é como o conhecimento (ἐπιστήμη), ou como a justiça (δικαιοσύνη), ou como a coragem (ἀνδρεία), ou como a temperança (σωφροσύνη), ou como a santidade (ὁσιότης)”. (330b).

Digamos que se aplique o mesmo argumento a cada uma das demais virtudes: a sabedoria não é corajosa, nem piedosa, nem temperante, nem justa. O mesmo se diga a respeito da coragem: ela não é sábia, não é temperante, nem justa, nem pia. E assim por diante: “Acontecerá o mesmo com as diferentes partes da virtude, não se assemelhando umas com as outras, nem em si mesmas, nem quanto às suas propriedades”. (330a). Por este primeiro argumento, Sócrates nos leva à conclusão de que as partes da virtude são, em algum sentido importante, muito semelhantes entre si. Caso contrário, teríamos de fazer afirmações totalmente descabidas a respeito das virtudes. Ao contrário do que diz Protágoras - para quem as partes da virtude diferem entre si como as partes do rosto -, para Sócrates, as partes da virtude se pareceriam mais com as partes do ouro que só diferem entre si “pela grandeza e pequenez”. (329d).

Sócrates termina seu argumento afirmando:

De minha parte, pelo menos eu lhe diria que a justiça é santa e a santidade justa; e no que te diz respeito, também, se mo permitisses, lhe daria idêntica resposta, que a justiça é a mesma coisa que a santidade, ou algo muito semelhante, e que com toda a probabilidade a justiça se parece com a santidade e a santidade com a justiça. (331b).

A conclusão de Sócrates é simples: justiça e piedade são “a mesma coisa” ou “algo muito semelhante”. E esta conclusão nos leva a pensar e dizer o mesmo a respeito das demais virtudes: elas são a mesma coisa ou coisas muito semelhantes, sendo impossível separá-las. Prossigamos.

O segundo argumento de Sócrates (332a -333d) considera a relação entre a sabedoria e a temperança e consiste em mostrar a Protágoras que a intemperança (ἀφροσύνη) possui, ao mesmo tempo, dois contrários: a sabedoria (σοφία) e a temperança (σωφροσύνη).²⁴¹ Em outras palavras, o que Sócrates quer mostrar é que a ação intemperante (ἀφρονεῖν) sofre da falta tanto de sabedoria (σοφία) como de temperança (σωφροσύνη). Para Sócrates, não é possível agir sabiamente sem temperança, assim como não é possível dizer de uma ação intemperante que é sábia. A ação temperante depende de sabedoria tanto quanto de temperança. De modo que, como no argumento a respeito da relação entre a piedade e a justiça, agora a temperança e a sabedoria mostram uma ligação tão íntima que é impossível separá-las ou quase impossível distingui-las. Sócrates quer mostrar a Protágoras que, assim como o indivíduo injusto não é temperante ao cometer injustiça (333b), ele também não será sábio ao agir de maneira insensata, e não será piedoso se agir de maneira impensada. Pois, como diz Sócrates, ser temperante (σωφρονεῖν) é pensar bem (εὖ φρονεῖν) (333d). E pensar bem é escolher o melhor, ou seja, não agir injustamente, com intemperança ou de maneira ímpia. Numa palavra, pensar bem, é agir sabiamente.

Não deixemos de observar, o que aliás é nosso objetivo primeiro nesta análise, que Sócrates diz em 332a-b que temperante (σωφρονεῖν) é o homem que se conduz “com acerto e sobriedade” (ὀρθῶς τε καὶ ὠφελίμως)²⁴² e aqueles que “não se conduzem direito” (μὴ ὀρθῶς) procedem insensatamente (ἀφρόνως) e não são temperantes. Assim, agir com temperança é agir correta e utilmente e, segundo o argumento socrático, isso não é possível sem sabedoria ou, como ele diz, sem “pensar bem” (εὖ φρονεῖν). Daí a semelhança entre a sabedoria e a temperança.

²⁴¹ Sobre σοφία e σωφροσύνη cf. A. Croiset (Platon 1955), p. 50: “Ce sont en réalité deux formes de *sagesse*, l’une d’ordre intellectuel et qui se rapproche de la *science* (son absence est ἀμαθία, *ignorance*), l’autre d’ordre moral, la *sagesse* au sens courant (son absence est ἀκολασία *déréglement*)”. Cf. ainda (p. 46) a menção à sinonímia entre σοφία e ἐπιστήμη (330b, 349b) no *Protágoras*.

²⁴² Cf. Lopes, Platão (2017): “de maneira correta e benéfica”.

A partir de 349a - após um longo interregno dedicado à análise do poema de Simônides, interregno este fortemente criticado por Sócrates (347c-e) como procedimento de pessoas incapazes de discutir com seus próprios recursos e, portanto, recorrem a pensamentos alheios - retoma-se a discussão acerca das virtudes. Sócrates resume o que se disse até então:

A questão, se não estou equivocado, era a seguinte, a sabedoria, a temperança, a coragem, a justiça e a santidade, sendo cinco nomes diferentes, aplicam-se a uma só coisa, ou a cada uma em separado corresponde uma essência subjacente, dotada cada uma de propriedade peculiar, que se distingue de todo em todo das demais? Afirmaste que não somente não se tratava de nomes diferentes de uma só coisa, como a cada nome correspondia um objeto particular e que todos eram parte da virtude, não como são as partes do ouro semelhantes entre si e com o todo de que são partes, porém como as partes do rosto com relação ao todo de que são partes, dessemelhantes entre si e cada uma dotada de função própria. (349b-c).

Sócrates quer saber se Protágoras ainda mantém essa posição e a resposta é imediata:

Então declaro-te, Sócrates, que todas essas qualidades são, de fato, partes da virtude, e que quatro delas são mais ou menos semelhantes entre si, porém a coragem é em tudo diferente das outras. Convencer-te-ás de que estou com a verdade, pelo seguinte: ser-te-á fácil encontrar muitos indivíduos injustos em alto grau, ou por demais ímpios, ou intemperantes em excesso, ou supinamente ignorantes, porém dotados de grande coragem. (349d).

O argumento de Sócrates em defesa da tese de que também a coragem mantém semelhante com as outras quatro partes da virtude, contrariamente ao que diz Protágoras, divide-se em duas partes. Analisemos a primeira (349e – 351b) para elencar as características que nos ajudem a compreender o τὸ ἐστίν da coragem.

Sócrates pergunta se chamamos “corajosos aos indivíduos audazes” e àqueles que “vão sem medo aonde outros receiam ir” e se a virtude é “algo belo”. Protágoras concorda. Em seguida, Sócrates estabelece que apenas os que *sabem* podem ser verdadeiramente corajosos. Os mergulhadores mergulham corajosamente nos poços porque *sabem* (ἐπίστανται) como fazê-lo. Os cavaleiros que combatem audaciosamente são aqueles que *sabem* montar (os ἵππικοὶ opostos aos ἄφιπποι). Os que combatem com escudo são os que *sabem* manejar a pelta, os πελταστικοί. A sabedoria é, portanto, componente fundamental da ação verdadeiramente corajosa.

Protágoras se irrita e afirma:

E assim com tudo o mais, acrescentou, se é esse o ponto a que queres chegar: os que sabem (οἱ ἐπιστήμονες) são mais corajosos do que os ignorantes (μὴ ἐπισταμένων), e mais corajosos ainda do que eram antes de aprender (μαθεῖν). (350a-b).

E pessoas sem conhecimento, são audaciosas? Insiste Protágoras: há pessoas totalmente ignorantes que são audaciosas (θαρροῦντας). Essas pessoas audaciosas sem conhecimento também são corajosas?, pergunta Sócrates. Protágoras evita essa conclusão e afirma que esse tipo de audácia não passa de loucura. Então, diz Sócrates:

... os audaciosos por ignorância não são realmente corajosos, porém loucos? Há pouco, os mais sábios (οἱ σοφώτατοι) se nos revelaram como sendo os mais audazes, e, como tal, os mais corajosos (ἀνδρειότατοι). Com esse raciocínio, a sabedoria seria coragem? (ἡ σοφία ἂν ἀνδρεία εἴη;). (350c).

Protágoras rejeita o raciocínio socrático alegando que por ele seria possível provar que “a força é sabedoria” e que a “coragem provém da natureza e da boa alimentação da alma”. Daí a necessidade da segunda parte do argumento de Sócrates. (351b até o final).

Para nossos propósitos, no entanto, os resultados do raciocínio de Sócrates nesta primeira parte são aceitáveis e importantes: como as demais partes da virtude, também a coragem se assemelha a elas pelo componente comum, a sabedoria (σοφία) que, agora, é explicitada sem rebuços, sendo impossível apartá-las desse componente. Como, aliás, já havia vislumbrado Protágoras em 330a: “... a sabedoria, até, é a parte mais importante”. (καὶ μέγιστόν γε ἡ σοφία τῶν μορίων).²⁴³ No caso em tela, a coragem, ela só será verdadeira coragem se realizada com sabedoria, do contrário não passará de rematada loucura (μαινόμενοί). (350b). O mesmo, já sabemos, se diga das demais partes da virtude.

Porém, diante da rejeição de Protágoras desse primeiro argumento, Sócrates é obrigado a desenvolver um longo argumento acerca da relação entre o saber (σοφία), neste momento também chamado conhecimento (ἐπιστήμη) e o prazer (ἡδονή).

²⁴³ Cf. Ildefonse (Platon 1997), n. 175, p. 180: “Ici, Protagoras, parce qu’il est sophiste, c’est-à-dire professionnel de la *sophía*, rejoint donc une position platonicienne”.

Basicamente, Sócrates demonstra a importância do conhecimento (ἐπιστήμη) para a definição das coisas que causam prazer, definido como belo e bom (καλὸν καὶ ἀγαθόν), e as coisas que causam dor, definida como mal (κακόν). Em seguida, Sócrates demonstra que a coragem exige o conhecimento do bem e do mal, pois a coragem diz respeito às coisas que se deve temer por causarem o mal, e às coisas que não se deve temer por serem causa do bem. Sobretudo o corajoso, que atua principalmente nas expedições militares, deve ter um conhecimento perfeito a respeito das coisas a temer e das coisas a não temer. Sua coragem deve ser uma coragem sábia.

Examinemos o argumento socrático em mais detalhes.

O argumento de Sócrates baseia-se sobre a premissa admitida por Protágoras de que

... o conhecimento (ἐπιστήμη) [é] algo belo e capaz de governar o homem, de forma que, quando alguém adquire a noção do bem e do mal, não se deixa dominar por nada e só faz o que o conhecimento (ἐπιστήμη) lhe ordena, por ser a inteligência (φρόνησις) bastante idônea para ajudar o homem. (352c).²⁴⁴

Protágoras diz:

Penso do conhecimento, Sócrates, me falou, justamente como acabaste de dizer, pois fora vergonhoso para mim, mais do que para qualquer outra pessoa, negar que a ciência e a sabedoria (ἐπιστήμην καὶ σοφίαν) sejam o que há de mais elevado entre as coisas humanas. (352d).

Sócrates deve, então, explicar por que a maioria dos homens pensa que os prazeres e as paixões vencem o conhecimento, sendo este incapaz de dominá-los e comandá-los no caminho do bem. Sócrates estabelece a equivalência prazer/bem, dor/mal. Dada essa equivalência, quando os homens dizem que o conhecimento é “vencido pelos prazeres”, eles admitem que o bem vence o conhecimento. Pois o prazer jamais é causa do mal ou produz o mal, ao contrário, prazer é sempre bom, ele sempre traz o que é bom para o homem. Os homens sempre pensam que o prazer é bom e que não pode causar o mal, por isso, sempre buscam o prazer. Se alguém julga que um certo

²⁴⁴ Cf. a tradução de Lopes (Platon 2017): “...o conhecimento é belo e capaz de comandar o homem, e que, se alguém souber o que é bom e o que é mau, não será dominado por nenhuma outra coisa a ponto de praticar algo diferente do que o conhecimento prescrever, sendo a inteligência suficiente para socorrer o homem”.

prazer causou um certo mal, na verdade, houve uma confusão entre o que era prazeroso e o que não era, levando a uma má escolha por parte do indivíduo. Houve uma confusão entre aparência e realidade. Houve ignorância e falta de conhecimento para reconhecer a realidade. O homem, nessa condição, não foi vencido pelo prazer, mas sim, pela ignorância e aparência. Ele foi incapaz de identificar devidamente e corretamente o que era de fato prazer e o que não era, o que era de fato o bem e o que era o mal. Portanto, diz Sócrates, “ser vencido pelo prazer” significa, na verdade, “ser vencido pela ignorância”.

Retornando à questão sobre a virtude da coragem, Sócrates quer saber como é possível que pessoas ignorantes sejam audaciosas ou corajosos como pensa Protágoras. As pessoas corajosas enfrentam o perigo porque o conhecem, enquanto os covardes, por que o ignoram, ora o enfrentam temerariamente, ora fogem dele.

E o conhecimento (σοφία) do que é perigoso e do que não é, não será o contrário da ignorância (ἀμαθία) disso mesmo?

[...]

Coragem (ἀνδρεία), por conseguinte, é o conhecimento (σοφία) do que é perigoso e do que não o é, o contrário, justamente, da ignorância dessas mesmas coisas. (360d).

Desta forma, e mais uma vez, agora em relação à coragem, Sócrates demonstra a dependência que a coragem tem da sabedoria ou conhecimento. Como se disse a respeito das demais partes da virtude, também em relação à coragem é preciso dizer que só há coragem verdadeira onde houver conhecimento ou sabedoria.

A parte final do *Protágoras* nos revela, em primeiro lugar, o objetivo de Sócrates nesta sua investigação. Ele diz: “Meu único objetivo, lhe disse, ao apresentar-te todas essas perguntas, não é outro senão o de examinar os problemas relativos à virtude e o que venha a ser a virtude em si mesma”. (τὰ περὶ τῆς ἀρετῆς καὶ τί ποτ’ ἐστὶν αὐτό, ἢ ἀρετή.). (360e).

Assim, a confiarmos no que Sócrates diz, seu objetivo não foi o de refutar Protágoras, mas sim compreender o que é a virtude. Aliás, parece que na opinião de Sócrates não houve nenhuma refutação. O que houve de fato foi uma inversão nas

posições defendidas inicialmente. Como diz a voz imaginária a questionar Sócrates e Protágoras:

Tu [Sócrates], que no começo afirmavas que a virtude não pode ser ensinada, apressas-te agora em contradizer-te, empenhando-te em demonstrar que tudo é conhecimento (πάντα χρήματά ἐστιν ἐπιστήμη), a justiça, a temperança e a coragem, o que impõe a conclusão de que a virtude pode ser ensinada. Pois se a virtude fosse algo diferente do conhecimento (ἐπιστήμη), como Protágoras procurou demonstrar, evidentemente não poderia ser ensinada. Agora, porém, que se revelou como sendo inteiramente conhecimento (ἐπιστήμη ὅλον), em cuja demonstração tanto te empenhas, Sócrates, fora de admirar se ela não pudesse ser ensinada. Por sua vez, Protágoras, que antes admitia poder ser ela ensinada, parece defender agora com afinco a opinião oposta, de poder ser tudo a virtude, menos conhecimento (ἐπιστήμην), do que obriga a concluir que ela repele qualquer modalidade de ensino. (361a-b).

Portanto, no final, embora não tenhamos chegado a uma conclusão definitiva acerca da virtude, podemos afirmar, entretanto, que, agora, possuímos uma compreensão melhor da virtude do que a que tínhamos no início. Ou seja, nossa impressão clara e nítida é a de que, para Sócrates, virtude é conhecimento (ἐπιστήμη) ou sabedoria (σοφία),²⁴⁵ com todas as implicações que, vimos, isto tem.

²⁴⁵ Cf. A. E. Taylor (1955), p. 47: “If valour, for example, is knowledge of the good, how can we continue to distinguish the soldier’s virtue of valour from any other virtue, and what becomes of the popular belief that a man may have one virtue in an eminent degree, and yet be deficient in another - may be, for example, a very brave soldier but very “licentious”? This problem of “the unity of virtues” forms the starting-point for the discussion of the *Protagoras*, and cannot be said to receive its full solution until we come to the *Republic*”.

Bibliografia

Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Clarendon Press, Oxford University Press, New York, 1991, p. 1-58.

Annas, J., *Introduction à la République de Platon*, Traduit de l'anglais par Béatrice Han, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.

Aristóteles, *A Constituição de Atenas*, Tradução, apresentação, notas e comentários de Francisco Murari Pires, Editora Hucitec, São Paulo, 1995.

Aubenque, P., *A prudência em Aristóteles*, Tradução de Marisa Lopes, Discurso Editorial, Paulus, São Paulo, 2008.

Bloom, A., "Interpretive essay", in *The Republic of Plato*, second edition, translated with notes and interpretive essay by Allan Bloom, Basic Books, New York, c1991, p. 307-436.

Brann, E., "The tyrant's temperance: *Charmides*", in *The Music of the Republic, Essays on Socrates' conversations and Plato's writings*, Paul Dry Books, Philadelphia, 2004, p. 66-87.

Brickhouse, C. T. and Smith, D. N., *Plato's Socrates*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1994.

Brickhouse, T. C. and Smith, N. D., "Socrates on *akrasia*, knowledge, and the power of appearance" in *Akrasia in Greek Philosophy – from Socrates to Plotinus*, Edited by Christopher Bobonich and Pieter Destrée, Brill, Leiden – Boston, 2007, p. 1-17.

Burnet, J., *O despertar da filosofia grega*, Tradução de Mauro Gama, Editora Siciliano, São Paulo, 1994.

Cooper, J. M., ‘Plato’s theory of human motivation’, in *Reason and Emotion Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, c1999, p. 118-137.

Cooper, J. M., “The unity of virtue”, in *Reason and Emotion Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, c1999, p. 76-117.

Cooper, J. M., “The psychology of justice in Plato”, in *Reason and Emotion Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, c1999, p. 138-149.

Cornford, F. M., *Antes e depois de Sócrates*, Tradução de Valter Lellis Siqueira, Martins Fontes, São Paulo, 2005.

Dahl, N. O., ‘Plato’s defense of justice’, in Gail Fine (ed.), *Plato 2 ethics, politics, religion, and the soul*, Oxford University Press, Oxford – New York, 1999.

Demian, O. P., *Le témoignage d’Aristote sur Socrate*, Société d’édition “Les Belles Lettres”, Paris, 1942.

Detienne, Marcel, *Mestres da verdade na Grécia arcaica*, Tradução de Ivone C. Benedetti, Martins Fontes, São Paulo, 2013.

Devereux, D., ‘Socratic ethics and moral psychology’ in Gail Fine (ed.), *The Oxford handbook of Plato*, Oxford University Press, New York, 2008.

Diôgenes Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury, Editora UNB, Brasília, 1988.

Dorion, L-A., *Compreender Sócrates*, Trad. Lúcia M. Endlich Orth, Editora Vozes, São Paulo, 2006.

Gerson, L. P., “Plato on virtue, knowledge, and the unity of goodness”, in *Essays in Ancient Greek Philosophy III Plato*, edited by John Anton and Anthony Preus, Albany: State University of New York Press, c1989, p. 85-100.

Goldschmidt, V., *Les dialogues de Platon structure et méthode dialectique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1947.

Goldschmidt, V., *Os diálogos de Platão estrutura e método dialético*, Tradução de Dion Davi Macedo, Edições Loyola, São Paulo, 2014.

Hadot, P., *O que é a filosofia antiga*, Tradução de Dion Davi Macedo, Edições Loyola, São Paulo, 2008.

Irwin, T., *Plato's ethics*, Oxford University Press, New York, 1995.

Irwin, T. H., ‘Republic 2: questions about justice’, in Gail Fine (ed.), *Plato 2 ethics, politics, religion, and the soul*, Oxford University Press, Oxford – New York, 1999.

Isidro Pereira, S.J., *Dicionário grego-português e português-grego*, 8ª edição, Livraria A.I. – Braga, 1998.

Kraut, R., “The defense of justice in Plato’s *Republic*”, in *The Cambridge Companion to Plato*, edited by Richard Kraut, University of Illinois at Chicago, Cambridge University Press, 1995, p. 311-337.

Lampert, L., *How philosophy became socratic, a study of Plato’s Protagoras, Charmides, and Republic*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2010.

Lorenz, H., ‘Plato on the soul’, in Gail Fine (ed.), *The Oxford handbook of Plato*, Oxford University Press, New York, 2008.

Magalhães-Vilhena, V., *O problema de Sócrates, o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1984.

Matthews, G. B., ‘The epistemology and metaphysics of Socrates’, in Gail Fine (ed.), *The Oxford handbook of Plato*, Oxford University Press, New York, 2008.

Miranda Filho, M., ‘Politéia e virtude: as origens do pensamento republicano clássico’, in *Clássicos do pensamento político*, Org. Célia Galvão Quirino, Claudio Vouga, Gildo Marçal Brandão (org.), Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, s/d, p. 23-50.

Nettleship, R. L., *Lectures on the Republic of Plato*, edited by Lord Charnwood, Macmillan and Co., Limited, St. Martin’s Street, London, 1922.

North, H., *Sophrosyne self-knowledge and self-restraint in Greek literature*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1966.

Neto, O. C. P. (Catálogo USP), *O exame socrático (ἐξέτασις) da temperança (σωφροσύνη) no Carmides de Platão*, 2014, in <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-02042014-185314/pt-br.php>

Pappas, N., *A República de Platão*, edições 70, Lisboa, 1996.

Penner, T., ‘The Unity of Virtue’, in Gail Fine (ed.), *Plato 2 Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Oxford University Press, New York, 1999, p. 78-104.

Penner, T., “Socrates and the early dialogues”, in *The Cambridge Companion to Plato*, Edited by Richard Kraut, Cambridge University Press, USA, 1999, p. 121-169.

Pereira, M. H. R., “Introdução”, in *A República - Platão*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993, p. V-LXI.

Platão, *Teeteto, Crátilo*, Tradução de Carlos Alberto Nunes, Editora Universitária UFPA, Belém, 2001.

Platão, *Timeu, Crítias, O Segundo Alcibíades, Hípias menor*, Tradução de Carlos Alberto Nunes, Editora Universitária UFPA, Belém, 2001.

Platão, *Protágoras, Górgias, Fedão*, Tradução de Carlos Alberto Nunes, Editora Universitária UFPA, Belém, 2002.

Platão, *A República [ou Sobre a justiça, diálogo platônico]*, Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado, Martins Fontes, São Paulo, 2006.

Platão, *Diálogos, Fedro – Cartas – O primeiro Alcibíades*, Tradução de Carlos Alberto Nunes, Editora UFPA, Belém, 2007.

Platão, *Fedro*, Tradução de Carlos Alberto Nunes, **ed.ufpa**, Belém, 2011.

Platão, *Eutidemo*, Tradução, apresentação e notas de Maura Iglesias, Editora PUC Rio, Edições Loyola, Rio de Janeiro, São Paulo, 2011.

Platão, *Banquete*, Tradução de Donaldo Schüler, L&PM Editores, Porto Alegre, 2012.

Platão, *Apologia de Sócrates, precedido de Sobre a Piedade (Êutifron) e seguido de Sobre o Dever (Críton)*, Tradução de André Malta, L&PM Editores, Porto Alegre, 2012.

Platão, *Parmênides*, Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues, Ed. PUC Rio e Edições Loyola, Rio de Janeiro/São Paulo, 2013.

Platão, *Cármides, Lísis*, Tradução de Carlos Alberto Nunes, **ed.ufpa**, Belém, 2015.

Platão, *Laques, Eutífron*, Tradução Carlos Alberto Nunes, **ed.ufpa**, Belém, 2015.

Platão, *ΠΟΛΙΤΕΙΑ A República*, Tradução de Carlos Alberto Nunes, **ed.ufpa**, Belém, 2016.

Platão, *Protágoras de Platão*, Obras III, Tradução, estudo introdutório, comentários de notas de Daniel R. N. Lopes, Perspectiva, São Paulo, 2017.

Plato, *The Republic*, with an English translation by Paul Shorey, Vol. I, Books I-V, Harvard University Press, London, 1937.

Plato, *The Republic*, with an English translation by Paul Shorey, Vol. II, Books VI-X, Harvard University Press, London, 1942.

Plato, *Charmides, Alcibiades I and II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis*, translation by W. R. M. Lamb, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1955.

Platon, *Oeuvres Complètes Tome VI La République Livres I-III*, Texte établi et traduit par Émile Chambry, Société d'édition "Les Belles Lettres", Paris, 1947.

Platon, *Oeuvres Complètes Tome III – 1^a partie Protagoras*, Texte établi et traduit par Alfred Croiset, Société d'édition "Les Belles Lettres", Paris, 1955.

Platon, *Oeuvres Complètes Tome I – Introduction – Hippias Mineur – Alcibiade – Apologie de Socrate – Euthyphron – Criton*, Texte établi et traduit par Maurice Croiset, Société d'édition "Les Belles Lettres", Paris, 1970.

Platon, *Oeuvres Complètes Tome II – Hippias Majeur – Charmide – Lachès – Lysis*, Texte établi et traduit par Alfred Croiset, Société d'édition "Les Belles Lettres", Paris, 1972.

Platon, *Apologie de Socrate, Criton*, Traductions inédites, introductions et notes par Luc Brisson, GF-Flammarion, 1997.

Platon, *Lachès, Euthyphron*, Traduction inédite, introduction et notes par Louis-André Dorion, GF-Flammarion, 1997.

Platon, *Protagoras*, Traduction inédite, introduction et notes par Frédérique Ildefonse, GF-Flammarion, 1997.

Platon, *Charmide, Lysis*, Traduction inédite, introduction et notes par Louis-André Dorion, GF Flammarion, 2004.

Platón, *Diálogos I – Apología, Críton, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hípias Menor, Hípias Mayor, Laques, Protágoras*, Introducción de Emilio Lledó, Traducción y notas de Julio Calonge, Emilio Lledó, Carlos García Gual, Editorial Gredos, Madrid, 2008.

Prior, W. J., ‘Introduction’ in *Socrates critical assessments of leading philosophers*, Edited by William J. Prior, Routledge, London and New York, 1996.

Rademaker, A., *Sophrosyne and the rhetoric of self-restraint, polysemy & persuasive use of an ancient greek value term*, Brill, Leiden – Boston, 2005.

Robinson, R., “Sobre a *Akrasia* em Aristóteles”, in *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, org. Marco Zingano, Odysseus Editora, São Paulo, 2010, p. 65-79.

Rosen, S., “Sophrosyne and Selbstbewusstsein”, in *The ancients and the moderns – Rethinking modernity*, St. Augustine’s Press, South Bend, Indiana, 2002, p. 83-106.

Rosen, S., *Plato’s Republic, a study*, Yale University Press, New Haven & London, 2005, p. 19-59.

Ross, D., *Aristóteles*, Trad. Luís F. B. S. S. Teixeira, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1987.

Rudesbusch, G. and Turner, C., *A Philosophical Solution to the Problem of Socrates*, Journal of Ancient Philosophy, www.revistas.usp.br/filosofiaantiga, J. anc. philos. (Engl. ed.), São Paulo, v. 8, n. 2, p. 1-39, 2014, DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v8i2p1-39>.

Schmid, W. T., *Socratic Moderation and Self-knowledge*, Journal of the History of Philosophy, Johns Hopkins University Press, v. 21, n. 3, July 1983, p. 339-348.

Schmid, W. T., *Plato's Charmides and the socratic ideal of rationality*, State University of New York, Albany, 1998.

Scott, D., 'The Republic', in Gail Fine (ed.), *The Oxford handbook of Plato*, Oxford University Press, New York, 2008.

Shorey, P., *The Unity of Plato's Thought*, The University of Chicago Press, Chicago, 1960.

Strauss, L., *The city and man*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1978.

Taylor, A. E., *Socrates*, Boston, The Beacon Press, 1951.

Taylor, A. E., *Plato, the man and his work*, Post Graduate Library, College of Arts & Commerce. O. U., Methuen & Co. Ltd, London, c.1955.

Taylor, C. C. W., *Plato: Protagoras*, Oxford University Press, New York, 1996

Taylor, C. C. W., *Sócrates*, Trad. Marcio Hack, L&PM Editores, Porto Alegre, 2010.

Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, Tradução do grego, Introdução e Notas de Mário da Gama Curi, 3ª ed., Editora UNB, Brasília, 1999.

Vlastos, G., "The Unity of the Virtues in the *Protagoras*" in *Platonic Studies*, Princeton, University Press, 1973, p. 221-269.

Vlastos, G., *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1991.

Vlastos, G., 'Happiness and virtue in Socrates' moral theory', in Gail Fine (ed.), *Plato 2 etyhics, politics, religion, and the soul*, Oxford University Press, Oxford – New York, 1999.

Watanabe, A. L., *Platão por mitos e hipóteses*, Editora Moderna, São Paulo, 1996.

Wilburn, J., *Akrasia and the rule of appetite in Plato's Protagoras and Republic*, *Journal of Ancient Philosophy*, www.revistas.usp.br/filosofiaantiga, J. anc. philos. (Engl. ed.), São Paulo, v. 8, n. 2, p. 57-91, 2014. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v8i2p57-91>.

Zingano, M., 'Virtude e saber em Sócrates', in *Estudos de ética antiga*, Discurso Editorial, São Paulo, 2007.

Zingano, M., 'Mas que diabo significa temperança?', in *Metafísica, lógica e outras coisas mais*, Lia Levy, Luiz Carlos Pereira, Marco Zingano (org.), Nau Editora, 2012, p. 217-229.