

VIRTUDE E EUDAIMONIA NOS DIÁLOGOS “SOCRÁTICOS”

(Virtue and *eudaimonia* - In the “Socratic” dialogues)

*Bento Silva Santos*¹

Resumo: À luz de vários textos do *corpus platonicum*, o artigo procura estabelecer uma concepção do eudaimonismo socrático a partir da controvérsia suscitada por T. Irwin em seu *Plato's Moral Theory*. Ao examinar a significação do eudaimonismo de Sócrates, propomos uma posição intermediária entre a tese de T. Irwin - segundo a qual a virtude é o meio instrumental para chegar à felicidade - e a que estabelece a identidade entre virtude e felicidade. A significação mais plausível do eudaimonismo de Sócrates consiste no seguinte esquema “pluricomponencial”: mesmo afirmando a soberania da virtude, necessária e suficiente à felicidade, tal esquema admite que a felicidade compreende igualmente múltiplos componentes menos importantes que a virtude. Este modelo mais abrangente permite descortinar o lugar real de Sócrates no desenvolvimento do pensamento grego: ele foi o primeiro a estabelecer as bases eudaimonistas da teoria ética.

Palavras-chave: Alma, bem, *eudaimonia*, virtude, ética.

Abstract: In the light of several texts of the *corpus platonicum*, this article seeks to establish a conception of Socratic eudaimonism starting from the controversy raised by T. Irwin in his *Plato's Moral Theory*. In examining the significance of Socrates' eudaimonism, we propose an intermediate position between T. Irwin's thesis - according to which virtue is the instrumental means to reach happiness - and the one that establishes the identity between virtue and happiness. The

¹ Professor Adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo. “Bento Silva Santos” é o codinome de publicação de Jorge Augusto da Silva Santos, Bolsista de Produtividade em Pesquisa, Nível 2, do CNPq. Artigo submetido a avaliação no dia 17/02/2009 e aprovado para publicação no dia 29/06/2009.

most plausible meaning of Socrates' eudaimonism consists in the following "multicomponent pattern": even when claiming the sovereignty of virtue, which is necessary and sufficient for happiness, such a scheme assumes that happiness also contains multiple components that are less important than virtue. This wider model allows unveiling Socrates' true place in the development of Greek thought: he was the first to establish the eudaimonistic bases of the theory of ethics.

Keys-word:

A julgar pela forma com que a maioria das obras de Platão foi transmitida – essencialmente em diálogos entre Sócrates e outros interlocutores –, não é difícil constatar como Sócrates exerceu influxo profundo em sua reflexão ético-filosófica². Mesmo que Sócrates, enquanto protagonista, se torne menos comum nos diálogos tardios e seu papel real seja cada vez mais restrito, os eventos políticos que culminaram com a sua morte em Atenas foram tão marcantes em Platão que uma considerável parte de sua atividade filosófica consistiu em defender a memória do mestre. Se a morte de Sócrates é o evento radical que funda o platonismo, seu ponto de partida foram os "problemas éticos de seu tempo" (*"ethical problems of his day"*) como deixam entrever os interesses de Sócrates, o tema dos primeiros diálogos e o tom "prático" dos escritos de Platão em geral³.

Não é sem razão, portanto, que a concepção ético-eudaimônica de Platão deva ser tematizada através do exame do pensamento moral de Sócrates; por essa razão, este artigo apresentará fundamentalmente a mensagem ética de Sócrates a partir dos diálogos denominados "socráticos". Nesses diálogos Sócrates estabelece um princípio fundamental para a ética grega posterior: a felicidade⁴ é o objeto do desejo de todos os seres humanos

² Sobre o desenvolvimento da ética platônica, cf. especialmente: T. IRWIN, *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*. 2 vol. Oxford: Oxford University Press, 2007-2008. Ver também os meus artigos: A noção de justa medida no *Político* (284 a-285 c) de Platão, *Síntese* 33 (2006) 273-290; Pressupostos semânticos da ética platônica, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Madrid) 24 (2007) 43-65; A Metafísica do bem na *República* (Livros V-VII) de Platão, *Síntese* 35 (2008) 319-339.

³ Cf. H. J. CHERNISS, *The Philosophical Economy of the Theory of Ideas*, *American Journal of Philology* 57 (1936) 445-456 (tr. br. A Economia Filosófica da Teoria das Ideias, *O que nos faz pensar* [PUC-Rio] 2 [1990] 110).

⁴ Traduzi *εὐδαιμονία* por "felicidade" com um significado que se aproxima do emprego normal em grego: "um estado de contentamento do espírito que resulta de um êxito ou a obtenção do que se considera como um bem" (G. VLASTOS, *Socrate. Ironie et philosophie morale*. Paris: Aubier, 1994, 278-281). Nesta definição a "felicidade" é assimilada a um aspecto subjetivo (contentamento ou satisfação prazerosa) e tomada em sua relação causal com um aspecto objetivo (*é* o estado mental prazeroso, *resulta* da obtenção do que se considera como um bem). A tradução tradicional é legítima sob a condição de ter em mente que, nos empregos pré-teóricos, o termo *eudaimonia* confere ao fator objetivo da

enquanto *fim* (τέλος) último de todos os seus atos racionais⁵, e a importância da virtude reside no fato de que faz uma contribuição necessária e suficiente para a felicidade⁶. Se este “axioma eudaimonista” é fundamental na experiência socrática e apresenta-se simplesmente como um dado de fato sem qualquer demonstração no *corpus platonicum*⁷, o ponto nevrálgico consiste em relacionar a concepção estritamente moral de ἀρετή com a felicidade: qual é, na visão de Sócrates, a relação entre ser virtuoso ou agir virtuosamente, e ser feliz?

1. Virtude e felicidade: “status quaestionis”

No debate acerca da relação entre virtude e felicidade, os estudiosos discutiram, por exemplo, se Sócrates pensou ou não que a virtude tinha um valor intrínseco ou comportava somente um valor instrumental em vista da felicidade, mas concordavam unanimemente em atribuir ao Sócrates platônico a tese de que a virtude é necessária e suficiente para a felicidade. Ora, para tematizar adequadamente a teoria ético-eudamônica de Sócrates,

“felicidade” um papel mais importante do que a significação do termo moderno. Acerca da complexidade semântica e conceitual do vocábulo “felicidade”, cf. W. TATARKIEWICZ, *Analysis of Happiness*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976; E. TELFER, *Happiness*. New York: Martin’s Press, 1980.

⁵ Para compreender este princípio, tenha-se em vista a própria indicação de PLATÃO, *Banquete* 205 a: “É justamente pela posse das coisas boas que são felizes aqueles que são felizes, e não há mais necessidade de fazer esta ulterior pergunta: Quem deseja ser feliz, por que causa quer ser feliz (ὡς τίς)? Tem-se já a resposta final (ἀλλὰ τέλος δοκεῖ εἶναι ἢ ἀπόκρισις)”. Em outras palavras: dizer que a felicidade é “o τέλος de todas as nossas ações” significa simplesmente que a felicidade é a única razão que, uma vez dada, priva de sentido qualquer outra razão suplementar para justificar nossa escolha.

⁶ Cf. PLATÃO, *Apologia de Sócrates* 28 b-32 d; *Crítion* 48 b-49 b; *Górgias* 507 a-508 a. Quanto a este aspecto fundamental do eudaimonismo socrático, há um consenso quase generalizado: cf., por exemplo, os estudos de T. IRWIN (1977, 1995), D. ZEYL (1982), M. F. BURNYEAT, (1971), N. GULLEY (1968), G. SANTAS (1979), G. VLASTOS (1991). No livro *Socrate. Ironie et Philosophie morale*, Vlastos propõe uma teoria “pluricomponencial” para o eudaimonismo socrático, redimensionando assim a tese da identidade entre virtude e felicidade. A única exceção se encontra em Th. C. BRICKHOUSE & N. D. SMITH, *Plato’s Socrates*. Oxford: Oxford University Press, 1994, 103-136. A tese defendida por ambos, segundo qual a virtude não é necessária e nem suficiente para a felicidade, não tem respaldo convincente nos textos de Platão, especialmente quando se baseiam em uma duvidosa distinção socrática entre virtude, considerada como uma condição da alma, e atividade virtuosa!! (*Plato’s Socrates*, 105 et passim).

⁷ Neste princípio, o desejo de felicidade é estritamente autorreferencial. Trata-se do desejo do agente pela sua própria felicidade. No caso dos diálogos socráticos, ver, por exemplo, como Sócrates passa *sem demonstração* da expressão βέλτιον εἶναι (“ser melhor”) no *Górgias* 468 2 à expressão βέλτιον εἶναι ἡμῖν (“ser melhor para nós”) em 468 b, e como, quando utiliza a expressão “a injustiça é o maior dos males” (μέγιστον τῶν κακῶν (...)) τὸ ἀδικοῦν em 469 b, ele considera simplesmente como admitido que se acrescente mentalmente (“para o próprio homem injusto”) à esta expressão.

distinguiremos três posições que apresentam como a contribuição da virtude para a felicidade pode ser compreendida⁸:

(1) A virtude é unicamente um “meio instrumental” para atingir a felicidade – meio “totalmente distinto” da própria felicidade? Segundo T. Irwin, Sócrates estaria comprometido, por exemplo, no *Protágoras* (353 c-354 e; 354 e-357 e) tanto com o hedonismo quanto com a negação da *akrasia*. Ambas as teses seriam necessárias para ratificar a argumento de que (a) as virtudes têm a sua unidade no conhecimento e que (b) o conhecimento do bem é suficiente para a felicidade; neste sentido, as virtudes são consideradas como uma técnica para atingir a boa vida⁹.

(2) Entre a virtude e felicidade existe uma relação constitutiva, sem, porém, excluir outros bens não morais (como por exemplo, “vida”, “saúde”, “prazer”, “beleza física”, “boa reputação”, “nobreza de nascimento”)? Platão e Aristóteles, se corretamente interpretados, assumem esta posição¹⁰.

(3) Ou tratar-se-ia de uma relação constitutiva *in toto*: a virtude é a felicidade – é a única realidade que torna a vida boa e satisfatória? Esta posição radical deriva do caráter controverso e não-conclusivo dos argumentos de Sócrates, tendo inspirado diretamente escolas opostas na história das éticas gregas que reivindicavam uma genuína paternidade socrática, a saber: os cirenaicos hedonistas, que identificam felicidade

⁸ Para o “status quaestionis” sobre a relação entre virtude e felicidade, cf. os artigos de D. ZEYL, G. VLASTOS, T.C. BRICKHOUSE & N. D. SMITH, T. IRWIN, G. LESSES e G. KLOSKO, em PRIOR, W. J. (ed.) *Socrates. Critical Assessments 4: Happiness and Virtue*. London & New York: Routledge, 1996, 153-276.

⁹ Segundo T. IRWIN, o Sócrates dos primeiros diálogos de Platão assumiu uma concepção instrumentalista da virtude (*Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*. Oxford, Clarendon Press, 1977, 300, nota 53;). O mesmo autor retoma esta tese em *Plato's Ethics*. Oxford, Oxford University Press, 1995, 65-77.81-82: a virtude é uma causa da felicidade, mas não uma realidade constitutiva da mesma. Para uma crítica desta posição, cf. D. ZEYL, Socratic Virtue and Happiness, in IRWIN, T. *Classical Philosophy 2: Socrates and His Contemporaries*. New York & London: Garland Publishing, 1995, 493-506 (= W.J. PRIOR [ed.] *Socrates..., 4: Happiness and Virtue*, 153-166); cf. também G. VLASTOS, The Virtuous and the Happy: Irwin's Plato's Moral Theory, em *Studies in Greek Philosophy 2: Socrates, Plato, and Their Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1995, 126-132.

¹⁰ Ambos julgam possível sustentar *ao mesmo tempo* que toda escolha se faz em vista da felicidade e que certas coisas são escolhidas por causas delas mesmas: Cf. especialmente ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* 1097 b; *Magna Moralia* 1184 a; PLATÃO, *República* 357 b-358 a (= a tripartição dos bens; cf. a propósito, N. WHITE, The Classification of Goods in *Plato's Republic*, em IRWIN, T. [ed.] *Classical Philosophy 3: Plato's Ethics*. New York & London, 1995, Garland Publishing, 67-95). Platão e Aristóteles admitem diminuição e acréscimo de intensidade na busca da felicidade quando consideram bens não morais como componentes importantes para a felicidade. G. SANTAS e G. VLASTOS estabeleceram convincentemente a partir dos *textos* platônicos como se deve entender o eudaimonismo socrático: a felicidade completa consiste em uma variedade de componentes, dos quais a virtude moral é o mais importante.

com prazer, e os cínicos ascéticos, que estabelecem a identidade entre felicidade e virtude¹¹.

O modo mais adequado para determinar o significado do eudaimonismo de Sócrates consistirá em partir de um princípio central de seu ensinamento moral prático. A elaboração de sua concepção da virtude ou excelência moral se concentra na afirmação da *soberania* da virtude, necessária e suficiente para a felicidade, admitindo, porém, que a felicidade compreende múltiplas componentes menos importantes que a virtude. Antes, porém, de examinar este princípio, vejamos como Sócrates concebe a noção de ἀρετή.

2. A concepção socrática da ἀρετή

Quando Sócrates fundamentou e justificou tais virtudes sobre bases racionais¹² e estabeleceu a nítida superioridade hierárquica da alma com relação ao corpo, surgiram valores morais substanciais e positivos. Ainda que tenha dado certo apreço aos valores tradicionais, Sócrates distinguiu as virtudes da grecidade e ao mesmo tempo articulou uma redefinição filosófica estrita do sentido das principais categorias éticas: assim, por exemplo, de um lado, a justiça não será jamais o exercício do poder¹³; de outro lado, às vezes uma virtude específica pode, ao longo do processo crítico, conservar o essencial de sua descrição ordinária (a *coragem* consiste precisamente em não fugir diante do inimigo). O novo significado da ἀρετή emerge quando, através dos diálogos de Platão, se constata que para o Sócrates platônico a virtude humana consiste em manter equilíbrio e hierarquia entre as diferentes componentes e as diversas funções da alma¹⁴.

¹¹ Esta tese foi defendida, primeiramente, por Antístenes, fundador do cinismo, que foi um dos amigos mais próximos de Sócrates. Em seguida, foi a posição não só dos cínicos, mas também dos estóicos. A tese central consistia em que “a virtude é suficiente para a felicidade” (DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas dos Filósofos Ilustres* VI, 11; VI, 105), não aceitando nem diminuição nem acréscimo de intensidade. A propósito, cf. J. ANNAS, *Morality Happiness*. New York-Oxford, Oxford University Press, 1993, 25-131 *et passim*.

¹² O saber no domínio moral é o único objeto das preocupações epistêmicas de Sócrates (cf. PLATÃO, *Apologia de Sócrates* 21 b-d). Segundo as suas complexas ironias (por exemplo, aquela em que nega e ao mesmo reconhece possuir um saber [moral], Sócrates se revelou o evangelista de uma salvação puramente moral.

¹³ Cf. PLATÃO, *Górgias* 506 e-509 c.

¹⁴ É precisamente a partir da *República* que Platão põe em xeque o “intelectualismo” socrático, admitindo a *akrasia*: o conhecimento do bem não fornece sempre por si só uma razão de ser virtuoso e é sempre possível agir irracionalmente, ainda que voluntariamente. A psicologia moral de Platão se baseia em uma concepção do desejo que fornece uma teoria complexa e diferenciada das fontes da motivação. Assim, por exemplo, a *coragem*, ou virtude da afetividade, é esta qualidade própria ao guardião do Estado, que tem em

Cultivar a ἀρετή significará, portanto, tornar a alma ótima (por exemplo, sua harmonia e saúde), alcançar o fim próprio do homem interior e, com isso, a “felicidade”. Esta não consiste evidentemente só em um estado mental, em um sentimento de satisfação interior ou de plenitude, mas também é efeito de uma ordem objetiva¹⁵ definida pelo bem mais próprio da alma.

Se, portanto, conhecemos alguma coisa sobre o Sócrates histórico é precisamente sua apaixonada dedicação à busca da ἀρετή ou excelência moral; sua prática de filosofia era uma espécie de exortação à virtude. No *Górgias*, por exemplo, Sócrates aparece como a encarnação desta busca, e seu interesse pela educação moral é apresentado como o único verdadeiro exercício da arte política: “*Eu creio ser um dos raros Atenienses, para não dizer o único, que coloque em prática a verdadeira arte política (ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ) e, entre meus contemporâneos, eu sou o único que a exerce*”¹⁶. Ninguém pode duvidar, portanto, que “a verdadeira arte política” signifique unicamente a arte que permite melhorar o caráter moral dos cidadãos atenienses, quaisquer que eles sejam! Por conseguinte, quando utiliza o termo ἀρετή, Sócrates adota sempre uma concepção estritamente moral aceitando sem demonstração o fato de que as únicas¹⁷ componentes ou “partes” (μέρη, μέρη)¹⁸ da ἀρετή são as cinco virtudes cardeais: a ἀνδρεία (virilidade, coragem) é discutida no *Laques*, a σωφροσύνη (temperança, moderação) no *Cármides* e a ὁσιότης (piedade, santidade) no *Eutífron*. Nenhum diálogo socrático discute as demais virtudes no mesmo sentido, mas *Laques* e *Cármides* referem alguma coisa sobre a σοφία (sabedoria), e *Apologia*, *Críton* e *Eutífron* expressam algumas opiniões sobre a δικαιοσύνη (justiça, probidade)¹⁹.

vista manter nele mesmo e nos outros um pensamento justo acerca do que é um verdadeiro bem e um verdadeiro mal, e isto através do “desgosto, do prazer, do sofrimento e do temor” (*República* 429 c-d). A propósito, cf. J. M. COOPER, *Plato's Theory of Human Motivation*, em IRWIN, T. (ed.) *Classical Philosophy* 3..., 97-115.

¹⁵ Cf. PLATÃO, *Górgias* 508 c.

¹⁶ PLATÃO, *Górgias* 521 d.

¹⁷ Sem dúvida trata-se de uma lista completa para Sócrates: cada vez que ele enumera as “partes” da virtude (*Protágoras* 329 c ss; 349 c ss; 359 a ss; *Laques* 190 c; 199 e; *Mênon* 79 a-d; 89 a) ou explica o que é preciso para ser um “homem perfeitamente bom” (ἀγαθὸν ἄνδρα εἶναι τελέως, *Górgias* 507 c), são os únicos elementos mencionados.

¹⁸ Acerca desta doutrina socrática (unidade e partes da virtude), cf. os artigos de E. DE STRYKER, G. SANTAS, G. VLASTOS (= *Platonic Studies*. Princeton, Princeton University Press, 21981 [1973], 418-423), T. PENNER, P. WOODRUFF, D.T. DEVEREUX, em PRIOR, W. J. (ed.) *Socrates...*, 4: *Happiness and Virtue*, 9-143.

¹⁹ Cf. PLATÃO, *República* I (327 a-354 c), que considera questões não levantadas nos diálogos socráticos: Sócrates procura uma definição de justiça e assevera a importância de encontrar tal definição observando que seu argumento contra Trasímaco em defesa da virtude não pode ser completamente convincente a não ser que possa, primeiro, descobrir o que é a justiça (354 a-c). Na discussão levantou-se a questão de saber se a justiça é uma virtude, o que não sucedera nos diálogos socráticos.

3. O princípio socrático da “soberania” da virtude

Quando Sócrates permanece na prisão, não comete injustiça e permanece virtuoso, mas coloca sua vida em perigo de morte. A virtude não entra assim em conflito com a felicidade? Se a felicidade é o objeto de desejo de todos os seres humanos e o fim último de todos os seus atos racionais, a questão aqui consistirá, portanto, em saber como Sócrates estabelece a relação entre virtude e felicidade²⁰.

Para entender como ele concebe a “soberania” da virtude como seu princípio supremo de escolha prática, examinaremos três passagens que deixam entrever como se organizam os fundamentos de sua teoria moral. Na *Apologia* este princípio é apresentado duas vezes quando Sócrates, indagado acerca da motivação de ter seguido durante tantos anos uma conduta singular que o põe agora em risco de morrer, daria esta resposta:

“Estás enganado, homem, se acreditas que um homem bom em alguma coisa, por pouco que seja, deve, pesar as chances (ὑπολογίζεσθαι) de viver ou de morrer em vez de considerar apenas este aspecto de seus atos: se sua ação é justa ou injusta, e se as suas ações são ações de um homem bom ou de um homem mau”²¹.

Após descrever Aquiles fazendo a escolha de punir o culpado (Heitor) e de preferir, antes, morrer do que viver como um covarde ridículo, Sócrates enuncia outro princípio geral:

“Eis a verdade sobre a questão, ó Atenienses: qualquer lugar em que um homem se coloque, seja por considerá-lo o melhor, ou qualquer lugar que lhe tenha determinado seu chefe, aí, na minha opinião, deve permanecer, sem pesar o risco de morte ou qualquer outro, salvo o da desonra (μηδὲν ὑπολογιζόμενον πρὸς τοῦ αἰσχροῦ)”²².

A leitura desses textos deixa entrever, inequivocamente, o enunciado de um “princípio de escolha, ou ao menos, de um princípio que nos indica qual espécie de coisas devemos considerar fazendo uma escolha”²³. As formulações de Sócrates nada mais são do que variantes de um princípio geral de escolha prática, princípio enunciado novamente no *Crítion*, onde é apresentado como decorrente de uma tese concernente à relação da virtude com o bem, que implica necessariamente, diretamente ou através deste princípio, a proibição absoluta de ἀδικεῖν (“É preciso não cometer jamais uma injustiça [οὐδαμῶς δεῖ ἀδικεῖν]”), de ἀνταδικεῖν (“Em conseqü-

²⁰ Cf. L. BRISSON, *Platon. Apologie de Socrate-Criton. Introductions e notes*. Paris, Flammarion, 1997, 190-193.

²¹ PLATÃO, *Apologia de Sócrates* 28 b.

²² PLATÃO, *Apologia de Sócrates* 28 d.

²³ G. SANTAS, *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*. London, Routledge & Kegan Paul, 1979, 32-33.

ência, é preciso não responder jamais a uma injustiça com uma outra injustiça” [οὐδαμῶς δεῖ ἀνταδικεῖν]) e de ἀντικακουργεῖν (“Em consequência, é preciso não pagar o mal com o mal [a quem quer que seja] [ἀντικακουργεῖν]”)²⁴. Tenha-se em vista, portanto, o texto do *Críton*:

“Mas para nós, visto que a razão assim nos constrange (ὁ λόγος οὕτως αἰρεῖ), a única coisa que deveríamos considerar é (...) se agiremos com justiça (...) ou se, na verdade, cometeremos uma injustiça (...) E se aparecer evidente que, assim agindo, cometem-se ações injustas, então não deveremos mais colocar-nos essas questões: nem se, permanecendo aqui sem nada fazer, eu deverei morrer ou suportar qualquer outra pena; este fato não deveria ser colocado na balança face ao risco de cometer ação injusta”²⁵.

Os textos em questão apresentam a aplicação do princípio da “soberania da virtude”: a escolha decisiva entre os dois elementos da alternativa, implicando a vida ou a morte – isto é, fugir ou permanecer sendo condenado a beber cicuta –, esta escolha deve ser feita unicamente à base da justiça ou da injustiça de uma ou da outra escolha, afastando qualquer outra consideração. Este princípio se apresenta no *Críton* como a conclusão de uma sequência de raciocínio: “Portanto, partindo dos pontos sobre os quais nos colocamos de acordo, consideremos o seguinte: seria justo ou injusto deixar este lugar sem o consentimento dos Atenienses? Se é justo, nós o faremos; se não, nós não o faremos”²⁶.

É precisamente à luz deste princípio que se deve entender a perfeita unidade da vida de Sócrates, sua fidelidade heroica e absoluta às máximas que ele tinha reconhecido como boas e verdadeiras, sua resolução firme de jamais afastar-se da conduta de um homem honesto. Neste princípio reside a beleza moral de sua existência: tão logo constatemos que uma opção é injusta, deveremos rejeitá-la imediatamente sem a menor consideração das vantagens colocadas na balança, já que, naturalmente, cometer uma injustiça (ἀδικεῖν) não é jamais um bem para aquele que a comete. Nenhum dos bens não morais que poderíamos esperar obter, deliberando a partir das consequências que incidem em uma coisa distinta da virtude, compensaria a perda de um bem moral. O princípio proclamado nos três textos poderia ser resumido, portanto, assim: Sócrates acredita que a escolha entre os dois membros de uma alternativa exclusiva e exaustiva deverá ser determinada pela adesão à virtude porque esta sempre será, em última instância, o bem soberano no âmbito dos valores.

Segundo os textos até aqui examinados, verifica-se que o não-saber e o saber socráticos conduzem, respectivamente, aos seguintes valores: o valor

²⁴ PLATÃO, *Críton* 49 b-c. Cf. G. VLASTOS, *Socrate. Ironie et Philosophie morale*, 270-276. 290, nota 44.

²⁵ PLATÃO, *Críton* 48 c-d.

²⁶ PLATÃO, *Críton* 48 b-c.

da morte, de um lado, o valor do bem moral e do mal, de outro lado. Quanto ao valor que é preciso atribuir à morte, Sócrates ignora, visto que ela não está em seu poder, e a experiência de sua própria morte, por definição, lhe escapa. Quanto ao valor da ação moral e da intenção moral, Sócrates *sabe*, pois estas dependem de sua escolha, de sua decisão, de seu empenho. Conseqüentemente, este *saber* “não é uma série de proposições, uma teoria abstrata, mas a certeza de uma escolha, de uma decisão, de uma iniciativa; o saber não é um saber *tout court*, mas um saber-que-é-necessário-escolher; portanto um saber-viver”²⁷. É este saber axiológico que o norteará nas discussões com seus interlocutores²⁸.

4. A identidade entre virtude e felicidade

Anteriormente verificamos que Sócrates, quando confrontado com a necessidade de escolher bens alternativos, escolhe sempre a mesma coisa, isto é, a virtude que assegura a perfeição da alma. Ora, na medida em que ele procura a felicidade, a questão consiste em saber se Sócrates endossa a identidade entre virtude e felicidade – de modo que os males materiais que tocam ao corpo não teriam nenhuma consequência para ele – ou se julga que a virtude é suficiente para a felicidade sem, porém, identificar-se com ela.

Quanto à primeira posição, algumas vezes nos diálogos “socráticos” emerge a noção de virtude como suficiente para a felicidade²⁹ e isto significaria que, para Sócrates, bem como para todos os moralistas gregos, o bem é a felicidade para o homem³⁰. Em outras palavras: a forma de vida que chamamos “felicidade” quando a submetemos aos critérios da desejabilidade é a *própria forma de vida* que designamos por “virtude” quando se constata que ela satisfazia a critérios morais³¹. Esta relação de identidade entre virtude e εὐδαιμονία estaria respaldada textualmente no *Crítion* de Platão e expressaria adequadamente a teoria moral de Sócrates:

²⁷ P. HADOT, *O que é a Filosofia Antiga?* São Paulo: Loyola, 1999, 62.

²⁸ Cf. PLATÃO, *Apologia de Sócrates* 29 e.

²⁹ Cf. PLATÃO, *Apologia de Sócrates* 30 c-d; 41 c-d; *Crítion* 48 b; *Cármides* 173 d; 174 b-c.

³⁰ Sócrates e Platão não se comprometeram em *demonstrar* formalmente que a felicidade é o bem para o homem. No caso de Sócrates, constata-se, por exemplo, a liberdade com que ele permuta os dois termos quando expõe a tese de Cálicles no *Górgias* (494 e-495 b): “Tu ousarás dizer que as pessoas desta espécie são felizes (εὐδαιμονας), se têm em abundância tudo o que desejam?”; ou ainda, sem nenhuma explicação intermediária: “É nisto que consiste o bem (τὸ ἀγαθόν) – ter prazer de qualquer espécie que seja”.

³¹ De um lado, quanto aos critérios de desejabilidade em relação à “felicidade”, tem-se a espécie de vida mais profunda e duravelmente satisfatória. De outro lado, quanto aos critérios morais em relação à “virtude”, descortina-se o modo de viver justo, corajoso, temperante, piedoso, sábio.

“ (Sócrates) Considera agora novamente se também este outro princípio permanece firme ainda para nós ou não, isto é, o que mais importa não é o viver, mas o viver bem (ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν) - (Polo) Sim, é valido. (Sócrates) - E que o viver bem é o mesmo (ταυτόν) que o viver com virtude e com justiça, permanece firme ou não? - (Polo) Sim, permanece firme”.³²

Segundo esta passagem, a afirmação de que a vida feliz e a vida virtuosa são idênticas só seria legítima se o termo ταυτόν fosse utilizado aqui para expressar exclusivamente a identidade. Se recorrermos ao exame dos diversos sentidos da expressão “a mesma coisa”, verificaremos que a tese da identidade não esgota o sentido correto da concepção ética de Sócrates. Aristóteles, por exemplo, indagando acerca das acepções múltiplas da noção de identidade, chega à seguinte conclusão: quando dois termos gerais *A* e *B* são ditos ταύτων, isto pode comportar três significações diferentes, a saber: o vocábulo utiliza-se para designar seja uma *definição* (ὅρος), um *próprio* (ἴδιον) e um *acidente* (συμβεβηκος) ³³:

- (1) *A* e *B* são sinônimos ou eles “são idênticos pela definição”;
- (2) *B* é, segundo a expressão técnica de Aristóteles, um “próprio” (ἴδιον) de *A*, ou seja, ainda que *B* não seja a “essência” de *A*, os dois termos, entretanto, implicam-se necessariamente um ao outro³⁴.

Se a primeira significação certamente não convém ao texto porque “felicidade” e “virtude” não são consideradas como sinônimas e nem tampouco têm a mesma definição, a segunda, porém, se adapta à tese da identidade sem excluir também uma visão mais abrangente da relação entre virtude e felicidade: de um lado, teríamos a tese da identidade: “felicidade” e “virtude” são a mesma forma de vida, descrita de modo diferente; de outro lado, em uma concepção onde se admite que a felicidade compreende *igualmente* múltiplos bens, menos importantes que a virtude, teríamos o seguinte esquema pluricomponencial: a partir do momento que *A* e *B* se implicam necessariamente um ao outro, então, necessariamente, *x* tem o atributo *A* se, e somente se, *x* tem o atributo *B*; além disso, *x* pode (mas não deve necessariamente) ter certos atributos suplementares, como, por exemplo, *C* e *D*, em relação de implicação mútua e necessária, um com *E* e outro com *F*.

Esta última interpretação explicaria mais cabalmente as bases do eudaimonismo socrático: *A* representaria a virtude, *B* a felicidade que se obtém necessária e exclusivamente com a virtude; *C* e *D* poderiam representar, por exemplo, a saúde virtuosa e a riqueza virtuosa; *E* e *F* seriam

³² PLATÃO, *Crítion* 48 b.

³³ Cf. ARISTÓTELES, *Tópicos* I,7, 103 a 23-31; I,8, 103 b 10-12 (ed. J. BRUNSCHWIG, Aristote. *Topiques* I (*Livres* I-IV). Paris: Les Belles Lettres, 1967). A terceira significação – a “identidade accidental” – não é pertinente para a análise do texto platônico em questão.

³⁴ ἀντικατηγορεῖται, isto é: para todo *x*, *A* pertence a *x* se, e somente se, *B* pertence a *x*.

acréscimos de felicidade associados, um à saúde, outro à riqueza, quando desses bens se faz um uso virtuoso. Portanto, “feliz” e “virtuoso” se implicariam mutuamente e apresentariam qualidades exigidas para ser “a mesma coisa” segundo o sentido (2), não obstante as diferenças que poderiam apresentar os graus de felicidade de que desfrutariam pessoas virtuosas, colocadas em circunstâncias diversas sob a relação dos bens não morais.

Além disso, para evitar a impressão de que a identidade entre felicidade e virtude fosse endossada, por exemplo, no *Críton* (48 b), seria necessário admitir que para Sócrates o liame entre virtude e felicidade seja puramente instrumental, isto é, que as duas realidades sejam totalmente distintas e sejam ligadas somente por uma relação de causalidade. Segundo esta interpretação, Sócrates julgaria que o homem virtuoso e o homem vicioso procuram o *mesmo* objetivo, diferenciando-se somente na escolha dos meios, e o conhecimento moral neste sentido se reduziria a um conhecimento “técnico”, um conhecimento dos “meios”. Se era isto o que Sócrates pensava, a composição da felicidade seria indeterminada; esta indeterminação da felicidade vai de encontro a toda teoria da filosofia moral grega que procurava justamente especificá-la ora com a identificação felicidade = prazer, ora com a virtude, ora com a virtude e inteligência, ora, enfim, com diversos bens subalternos.

Ora, se Sócrates considera que a virtude é desejável em vista da felicidade, ele não pode considerar que a virtude seja *também* desejável por causa dela mesma?³⁵ A tese proposta por T. Irwin em “*Plato’s Moral Theory*” (1977) e retomada em “*Plato’s Ethics*” (1995), que assume uma interpretação instrumentalista da ética socrática, se fundamenta, por sua vez, no postulado de que todos os seres humanos experimentam um desejo uniforme por uma felicidade idêntica, cujo conteúdo não é especificado e que não tem nenhuma relação com suas diferenças psicológicas³⁶. A principal posição de T. Irwin consiste em afirmar que as posições éticas de Sócrates e Platão são oposições polares dentro da visão “eudaimonista” que ambos

³⁵ A tese de T. IRWIN se baseia em dois fatores: na “craft analogy” e em princípios tirados do *Lísis* (219 b-220 b): (10) Se **A** escolhe **x** por causa de **y**, **A** não escolhe **x** por causa dele mesmo; (20) Se **x** e **y** são bens, e **x** contribui para **y**, **x** não é bem em si mesmo. Segundo a analogia técnica, a virtude é como uma espécie de conhecimento utilizado em uma arte, conhecimento com significado de causalidade instrumental para a produção de um fim definível independentemente. Segundo o *Lísis*, se alguma coisa (por exemplo, a virtude) é escolhida por causa da felicidade, ela não pode ser desejada por causa dela mesma. Todavia, esta tese de T. IRWIN, segundo a qual a virtude é uma causa da felicidade, mas não uma realidade constitutiva da mesma, não se sustenta até mesmo à luz do próprio *Lísis* 219 b-220 b: esta passagem não exige que bens subordinados sejam limitados ao papel instrumental de significação causal para o bem final. Cf. G. LESSES, *Plato’s Lysis and Irwin’s Socrates*, em PRIOR, W. J. (ed.) *Socrates..., 4: Happiness and Virtue*, 252-262.

³⁶ Segundo esta tese, as pessoas não têm nenhuma psicologia própria da qual deveriam despojar-se.

sustentam³⁷: o único bem final e completo para o homem é a felicidade. Ora, enquanto a virtude moral é para Platão uma parte daquele bem final, uma realidade constitutiva deste - e, portanto, um bem em si mesmo -, para Sócrates, porém, a virtude tem um estatuto totalmente diferente: é externa à felicidade, algo meramente instrumental, carecendo de valor em si mesma, sendo preferível ao vício simplesmente porque é uma geradora de felicidade mais eficiente do que o seu rival. A diferença entre ambos seria a seguinte: enquanto para Platão a felicidade é um fim “indeterminado”, para Sócrates, todavia, é um fim “determinado”, tendo o mesmo “conteúdo fixo” para duas pessoas quaisquer escolhidas a esmo: suas descrições sobre tal ponto podem ser diferentes mas a referência seria a mesma. Consequentemente, tal tese supõe que Sócrates esteja sustentando que os homens virtuosos e viciosos estão desejando o mesmo fim, divergindo apenas em sua escolha dos meios, e a tarefa do moralista consiste simplesmente em esclarecer tal escolha.

Não obstante os argumentos aduzidos em favor de uma interpretação instrumentalista de Sócrates, dificilmente tal tese fornece uma coerência interna à ética socrática da *Apologia de Sócrates*, do *Críton* e do *Górgias* de Platão. Esses três diálogos são veículos *par excellence* da doutrina positiva de Sócrates que T. Irwin não captou suficientemente em seu *Plato's Moral Theory*³⁸. Além disso, como bem observou T. Penner, Sócrates pensa seguramente que, sendo favoráveis outras circunstâncias, a vida do sábio é a vida feliz³⁹, e o cuidado da alma e o cuidado da alma dos jovens – o infatigável e perpétuo indagar como viver⁴⁰, o constante e completo exame de outros e de si mesmo – é o principal *ingrediente* da felicidade⁴¹.

Quanto à segunda posição – isto é, se a virtude é suficiente para a felicidade sem, porém, identificar-se com ela –, consideremos, a título de exemplo, duas passagens do *Górgias* que aparentemente parecem sustentar sem

³⁷ R. D. PARRY (em *Plato's Craft of Justice*. New York, University of New York Press, 1996) argumenta à base da “craft-analogy” e confirma a tese instrumentalista de T. IRWIN da ética socrática, mas julga que T. IRWIN erra ao afirmar que Platão rejeitou a analogia. Segundo R. D. PARRY, a “arte do governo” deve ser distinguida da analogia técnica (T. IRWIN tende a assimilar as duas coisas), porque para Platão é uma arte genuína. O autor chega até mesmo a usá-la como a base para uma espécie diferente de analogia técnica, na qual a justiça torna-se uma espécie de arte análoga à do governo - e a arte da justiça não é o meio instrumental para a felicidade; é - ou é largamente - felicidade (234).

³⁸ A irreconciliabilidade do pensamento de Sócrates com uma concepção instrumentalista da virtude está implícita na ideia-mestra do *Górgias*, segundo a qual em todo ato injusto o agente prejudica mais a si mesmo do que sua vítima. Ora, tal tese seria naturalmente implausível a não ser que a virtude estivesse sendo implicitamente interpretada não como mero instrumento para a felicidade, mas como seu supremo componente, suficiente em si mesma para sopesar todas as possíveis vantagens que um ato injusto proporcionaria ao culpado, todos os possíveis males que ele causaria à vítima inocente.

³⁹ Cf. PLATÃO, *Eutidemo* 281 d-e.

⁴⁰ Cf. PLATÃO, *República* 352 d; *Górgias* 500 c; 487 e-488 a; 472 c-d.

⁴¹ Cf. T. PENNER, *Socrates and the Early Dialogues*, em KRAUT, R. (ed.) *Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 125-126, nota 14.

ambigüidade a tese da identidade, favorecendo assim a dita interpretação instrumentalista do pensamento socrático, conforme propõe T. Irwin; todavia, quando as examinamos mais atentamente, a relação entre virtude e felicidade proclamada nesses textos revela-se compatível com uma concepção mais abrangente da ética de Sócrates:

“(Polo) Evidentemente, Sócrates, tu dirás que não sabes nem mesmo se o Grande Rei é feliz! – (Sócrates) E diria simplesmente a verdade, porque eu não sei no que tange à sua educação e à sua justiça. – (Polo) Como assim? Toda a felicidade depende disso?⁴² – (Sócrates) [a] Sim, Polo, é como digo. [b] De fato (γάρ), eu afirmo que é feliz quem é honesto e bom, quer seja homem, quer seja mulher, ao passo que o desonesto e mau é infeliz”⁴³.

Se Sócrates aceita literalmente a afirmação de que toda felicidade depende da “educação e da justiça”, qualquer outro bem, excetuando a virtude, careceria de valor eudaimônico. A virtude seria o único bem⁴⁴, e Sócrates deve mostrar que a justiça é a totalidade do ser honesto e bom, e assim suficiente para ser feliz. Como bem observou T. Irwin, as obscuridades do texto grego dificultam a compreensão da pergunta de Polo: Sócrates precisaria mostrar somente que a justiça é necessária para ser honesto e bom, e assim indispensável para a felicidade, ou pretende afirmar que a justiça se identifica com o καλὸν κάγαθόν, e deste modo suficiente para ser feliz?⁴⁵

Para compreender objetivamente a relação entre virtude e felicidade, façamos duas observações acerca do encadeamento de (a) para (b): em primeiro lugar, a partícula γάρ sugere no contexto que (b) tem como escopo explicitar o significado já expresso em (a); em segundo lugar, a relação entre virtude e felicidade estabelecida em (b) é a implicação mútua e não a identidade: Sócrates não afirma que a felicidade reside unicamente na virtude ou que é idêntica à virtude; sendo o bem por excelência da ação humana, a virtude tem uma prioridade absoluta sobre todos os nossos bens. Qualquer que seja o bem que deseje, a felicidade será alcançada só em união com a virtude⁴⁶.

⁴² Outra interpretação possível, mas pouco provável: “Toda a felicidade consiste nisso?”. A improbabilidade desta interpretação deriva da consideração de não poucas passagens que atestam o emprego geral da expressão no sentido de “depende de” ou “residir em”: SÓFOCLES, *Édipo-Rei* 314; *Édipo em Colono* 248; EURÍPEDES, *Alceste* 278; TUCÍDIDES I,74, 1 e III,13,54; PLATÃO, *Protágoras* 354 e; DEMÓSTENES XVIII,193. A leitura proposta para o texto em questão – Ἐν τούτῳ ἡ πᾶσα εὐδαιμονία ἐστίν; – não endossa a interpretação instrumentalista do pensamento de Sócrates, mas tem em vista evidenciar que a relação de dependência poderia ser constitutiva. Neste caso, seria uma *relação de implicação* e não uma relação de dependência causal.

⁴³ PLATÃO, *Górgias* 470 e.

⁴⁴ CÍCERO (em *Tusculanae disputationes* V, 35) assim parafraseia a pergunta de Polo: “Videtur omnem hic beatam vitam in una virtute ponere?”.

⁴⁵ A partícula *ἐν* é ambígua e causa dificuldade para entender a questão de Polo. No contexto, é passível de duas traduções: “consistir em” ou “depende de”. Cf. T. IRWIN, *Plato. Gorgias*. Oxford, Oxford University Press, 1995, 149s.

⁴⁶ Cf. PLATÃO, *Górgias* 499 e: “O bem é o fim (τέλος) de todas as nossas ações; toda coisa deve ser realizada em vista da felicidade”.

O mesmo raciocínio maduro é confirmado posteriormente no mesmo diálogo quando Sócrates elabora um argumento a partir da admissão de Cálicles de que é desejável ser temperante: se alguém é temperante ou homem sábio deveria fazer coisas que convêm aos deuses e aos homens; deste modo, fazendo aquilo que é conveniente fazer aos deuses e aos homens, será, respectivamente, justo e santo; como alguém que faz essas coisas, um homem temperante será piedoso e justo. Sócrates, por fim, resume (507 a-b) os resultados de seu longo debate com Cálicles e estabelece a relação de implicação mútua entre virtude e felicidade:

“Por tudo isso, portanto, Cálicles, é absolutamente necessário (1) que o homem temperante, como dizíamos, sendo justo, corajoso e santo, seja um homem perfeitamente bom, e que o homem bom aja bem e honestamente em todas as coisas que faz, e que aquele que age bem seja bem-aventurado e feliz; e (2) que quem é mau e faz mal seja infeliz...”⁴⁷.

Esta segunda passagem apresenta a implicação recíproca das virtudes, que é, provavelmente, uma doutrina do Sócrates histórico. Isto se deduz naturalmente de sua equação de virtude = conhecimento, uma vez que a espécie de conhecimento que tem em vista é alguma coisa que afeta toda a personalidade. Sem entrar aqui nos detalhes da argumentação de Sócrates, as afirmações fundamentais seriam as seguintes⁴⁸: (1ª) Se alguém é perfeitamente virtuoso, então, necessariamente ele é feliz, ou seja, a virtude implica necessariamente a felicidade. (2ª) Se alguém é mau, então necessariamente, ele é infeliz, ou seja, a maldade implica necessariamente a maldade e, conseqüentemente, por *modus tollens*, a felicidade implica necessariamente a virtude. (3ª) Disto resulta que a virtude e a felicidade implicam-se necessariamente, uma a outra. Portanto, esta implicação aparece no clímax do discurso de Sócrates (*Górgias* 506 c-507 c): aqui Sócrates apresenta *sophrosynē*, *piedade*, *coragem* e *justiça* como elementos da ordem da alma que em si mesmos, não por causa de alguns benefícios *ulteriores*, fazem seu possuidor “bem-aventurado e feliz”.

5. A concepção “pluricomponencial” (multicomponent pattern) do eudamonismo socrático

Um modelo mais abrangente que evidencie as bases eudaimonistas da ética de Sócrates deverá admitir bens não morais como componentes da felicidade, mesmo afirmando a soberania da virtude, necessária e suficiente à felicidade. Vejamos mais concretamente este modelo.

⁴⁷ PLATÃO, *Górgias* 507 b-c.

⁴⁸ Para a análise do contexto da passagem, cf. N. P. WHITE, *Rational Prudence in Plato's Gorgias*, em IRWIN, T. (ed.) *Classical Philosophy 2: Socrates...*, 158-160; cf. também G. VLASTOS, *Socrate. Ironie...*, 307s.

No *Eutidemo*, por exemplo, Sócrates enumera os bens que o homem necessita para ser feliz⁴⁹ e o gênero de escolha que se faz para adquirir alguns desses bens implica motivos não morais⁵⁰: acima dos bens tradicionais - saúde e forças físicas, bela aparência, a própria vida enquanto fato biológico, boa reputação e prestígio, sucesso no domínio político ou na guerra - colocam-se os bens morais, considerados como as cinco virtudes cardeais, entre as quais está a σοφία, que é concebida no contexto do diálogo como *sabedoria prática: dissociado da virtude, cada um deles seria sem valor*, mas utilizados *virtuosamente*, proporcionariam um acréscimo de felicidade de menor intensidade. Este modelo eudaimônico alternativo pode ser fundamentado textualmente em não poucos textos de Platão.

5.1 O paradoxo ético de Sócrates (*Górgias* 467 c-468 e)

Discutindo com seu interlocutor Polo, Sócrates apresenta-lhe o seguinte paradoxo ético: “*Que te parece que os homens desejam, quando fazem alguma coisa: a coisa mesma que fazem ou aquela em vista da qual eles agem?*”⁵¹. A explicação deste paradoxo comporta três etapas: 1ª) Devemos distinguir entre atividades que perseguimos como sendo elas mesmas “boas” ou “desejadas” (isto é, como fins) e aquelas que perseguimos somente como meios para qualquer outra coisa. Estas últimas são em si mesmas nem boas nem más, mas μεταξύ (467 e: o termo técnico posterior era ἀδιάφορα); 2ª) Devemos perseguir o que é μεταξύ somente como meio em vista do bem. Assim toda ação voluntária tem em vista, direta ou indiretamente, o presumido bem do agente; 3ª) Deste modo, ações que resultam em dano do agente não espelham sua vontade: em tais casos ele faz o que lhe agrada (ἃ δοκεῖ αὐτῷ), mas não o que ele quer (ἃ βούλεται)⁵²:

“ (Sócrates) Ora, entre tudo o que existe, nada haverá que não seja nem bom nem mau, ou alguma coisa de intermediário entre os dois, isto é, nem bom nem mau? (...) Portanto, não dizes acerca da sabedoria, da saúde, da riqueza⁵³ e outras coisas deste gênero que são ‘bens’? (...) E as coisas que não são nem boas nem más, não dizes que são as que ora participam do bem, ora do mal, ora nem de um nem outro, como, por exemplo, o sentar-se, o andar, o correr, o viajar, ou, ainda, como as pedras, a madeira, e outras coisas do mesmo gênero? (...) E quando os homens fazem estas coisas intermediárias,

⁴⁹ Cf. PLATÃO, *Eutidemo* 279 a-b.

⁵⁰ Mesmo salvaguardando a virtude como condição necessária e suficiente para a felicidade, a introdução de bens não morais ajudaria a teoria eudaimonista a exercer exatamente toda a sua função de justificativa racional para escolher, por exemplo, entre dois estados de coisas que se diferenciariam unicamente por seus valores não morais. Cf. PLATÃO, *Górgias* 469 b-c.

⁵¹ PLATÃO, *Górgias* 467 c.

⁵² Cf. E. R. DODDS, *Plato. Gorgias*. Oxford, Clarendon Press, 1990, 235s.

⁵³ Eis uma lista convencional de ἀγαθά, que apresenta, respectivamente, bens mental, corporal e “externo”: σοφίαν τε καὶ ὑγίειαν καὶ πλοῦτον.

as fazem com o objetivo de conseguir as boas, ou fazem as boas em vista de obter as intermediárias? (...) Portanto, quando caminhamos, caminhamos em vista de um bem, acreditando que seja melhor assim, e quando, ao contrário, paramos, o fazemos em vista do bem. Não é assim?”⁵⁴.

No texto citado, “entre tudo o que existe” (ἔστιν τι τῶν ὄντων), Sócrates afirma três realidades: todas as coisas existentes (objetos e ações) são ora boas (a), ora más (b) ou “entre estas” – nem boas nem más (c). Neste último grupo, isto é, nos “intermediários” entre bom e mau, ele insere tudo o que pode ter só um valor puramente instrumental: objetos físicos – como madeiras e pedras – e ações físicas, como sentar-se, andar, correr e outras coisas do mesmo gênero.

Sócrates e Polo concordam em afirmar que as pessoas fazem as coisas intermediárias em vista das coisas boas, e não coisas boas por causa das coisas intermediárias. No grupo (a), Sócrates coloca todos os “bens” e fornece como exemplos um bem moral (a sabedoria) e dois bens não morais (a saúde e a riqueza). Compreende-se assim por que as pessoas não desejam os “intermediários” ἀπλῶς οὕτως – isto é, *simpliciter*⁵⁵, por eles mesmos e para seu próprio proveito: qualquer “intermediário” poderia ser desejado em nossas ações – não enquanto “intermediário” – mas só na medida em que proporciona um bem (τὸ ἀγαθόν) para o agente da ação.

5.2 O debate entre Sócrates e Cálicles sobre o prazer (Górgias 499 b-500 a)

O texto se coloca no contexto global da discussão de Sócrates com Cálicles (481 b-522 e), e este debate permitirá elucidar uma noção utilizada por Sócrates nas discussões precedentes. Sócrates afirmara em diversas ocasiões que a retórica é orientada para o prazer, enquanto a filosofia é direcionada para o bem. Ele sustentara diante de Polo que todos os prazeres do tirano Arquelaus não podiam torná-lo feliz, precisamente porque a felicidade se acha atrelada ao bem. Cálicles se tornará defensor do tirano mostrando a Sócrates que o homem feliz é aquele que nele alimenta fortes paixões, satisfazendo-as com sua coragem e sua inteligência⁵⁶. Esta tese

⁵⁴ PLATÃO, *Górgias* 467 e-468 b.

⁵⁵ A expressão ἀπλῶς οὕτως é traduzida corretamente por T. IRWIN como “just like that” (Plato. *Gorgias*, 37.145). No contexto, esta fórmula imprecisa compreende-se assim: desejar *x* “simpliciter” consistiria em desejá-lo sem referência ao bem em vista do qual *x* é de fato desejado. Ora, segundo Sócrates, isto seria uma ato psicológico impossível (cf. *Górgias* 468 b-c).

⁵⁶ PLATÃO, *Górgias* 491 e-492 a. Há duas partes distintas na tese de Cálicles: 1a) O poder político pertence de direito aos mais corajosos e aos mais inteligentes; 2a) Para viver bem, não é preciso reprimir suas paixões, mas satisfazê-las. É a esta segunda parte da tese que Sócrates se propõe responder distinguindo entre o prazer o bem. A união entre as duas partes é indicada em 491 d.

supõe que o prazer seja idêntico ao bem. Para Sócrates é preciso distinguir entre prazeres bons e prazeres maus, ou seja, entre prazer e bem. Este será o objeto principal da discussão com Cálicles: o seu hedonismo irrefletido só poderá ser refutado distinguindo entre o bem e o prazer.

Sócrates fornece assim provas dialéticas desta distinção: a primeira é uma demonstração pelos contrários ; a segunda, uma *reductio ad absurdum*⁵⁷. Ele toma como ponto de partida a posição hedonista da identidade do bem e do prazer e mostra sua ilogicidade. Se identificamos prazer e bem, devemos admitir que um homem que experimenta prazer é bom e que aquele não experimentou o prazer é mau. Ora, o homem bom, segundo Cálicles, é corajoso e inteligente; o homem mau é um frouxo e um insensato. Entretanto, pode suceder a um insensato experimentar tanto prazer e, às vezes, muito mais do que o corajoso. Neste caso, o homem mau seria tão bom quanto o homem bom e até mesmo melhor. Ora, o hedonismo lógico deve, primeiramente, negar que a coragem, a temperança e a inteligência sejam bens para a alma, o que Cálicles ousa fazer, ao menos, a propósito da temperança quando reage violentamente contra a visão consensual da σωφροσύνη, entendida como o domínio sobre os prazeres e apetites: “Tu chamas *temperantes* os estultos”⁵⁸. Na argumentação de Sócrates, se Cálicles não elimina de seu vocabulário o termo “bem”, ele deve admitir como consequência inelutável que aquele experimenta prazer é bom, ao passo que aquele experimenta sofrimento é mau. Cálicles, porém, não pode afirmar que o corajoso e o inteligente não sejam bons⁵⁹. Mesmo na hipótese em que tudo se reduz ao prazer, seria ainda necessário distinguir entre prazeres melhores e prazeres piores. É precisamente nesta passagem (499 b-500 a) que Platão distinguirá entre prazer e bem: longe de identificar-se com o bem, o prazer é-lhe subordinado. O bem aparece como o fim último de todos os nossos atos.

Cálicles surpreende Sócrates declarando que, como toda a gente, admite que alguns prazeres sejam melhores, e outros piores. Após expressar sua desilusão quanto à atitude altiva e infantil de Cálicles, Sócrates obtém dele as seguintes afirmações: 1ª) Os prazeres “bons” são aqueles que produzem algum bem, e os “maus” são os que ocasionam algum mal; 2ª) Uma vez que toda ação deve visar exclusivamente o bem, os prazeres devem ser procurados por causa do bem mesmo, e não o bem em vista do prazer; 3ª) A distinção entre prazeres bons e maus compete a alguém especializado (τεχνικός):

“Alguns prazeres são bons, e outros são maus. Não é assim? (...) Mas aqueles que são bons, serão os que são úteis, e os maus os que são prejudiciais? (...) Tu te referes àqueles tipos de prazeres relativos ao corpo: no ato de

⁵⁷ PLATÃO, *Górgias* 495 c-497 d (primeira prova); 497 d-500 a (segunda prova).

⁵⁸ PLATÃO, *Górgias* 491 d-e.

⁵⁹ O ideal do ἀνὴρ ἀγαθός para um grego impede Cálicles de negar a coragem e a inteligência sejam bens. Todavia, ele poderia introduzir a distinção do bom segundo a

comer e beber, por exemplo, os bons são os que produzem força e saúde do corpo, ou qualquer outra excelência corporal, e os maus são aqueles que produzem o oposto disso? (...) Deste modo, o fim de todas as ações é o bem, e em vista desse bem é preciso fazer todas as outras, e não o bem em vista do prazer?”⁶⁰.

Diante da alternativa de duas condutas, ambas prazerosas e moralmente aceitáveis – que diferem em seus efeitos sobre a saúde –, Sócrates assume valores não morais na categoria de componentes autênticos da felicidade para decidir qual dos dois prazeres é o melhor. Se satisfazem às exigências da virtude, tais valores não morais são guias válidos para orientar nossa escolha diante de uma alternativa e, portanto, podem favorecer a busca do bem real, mas, dissociados da *virtude*, conduzirão inevitavelmente à deterioração do caráter moral do agente. Ao contrário do que sucede na tese da identidade entre virtude e felicidade, na concepção mais abrangente da ética socrática aqui proposta, o eudaimonismo não perde sua capacidade de fornecer, para todas as nossas ações intencionais, uma explicação racional.

5.3 O discurso protrético de Sócrates (*Eutidemo* 278 e-282 d)

No discurso protrético proposto por Sócrates sob forma de diálogo a felicidade, objeto de um desejo universal, depende também da posse de bens⁶¹, a saber: 1. riqueza, 2. saúde, beleza (e tudo que se pode agrupar sob o título de “bens do corpo”), 3. bom nascimento, poder, honras (que pertencem ao conjunto dos “bens exteriores”), 4. temperança, justiça, coragem (que devem arroladas entre os “bens da alma”), 5. saber, 6. êxito ou sucesso⁶². No momento crítico do diálogo, afirma Sócrates:

“(a) Em síntese, lhe disse, ó Clíncias, provavelmente todas as realidades a que nos referimos anteriormente de que são coisas boas, nossa opinião pareceria ser que não é sua natureza de serem boas, unicamente por elas mesmas⁶³. Ao que parece, a questão é assim: se elas são guiadas pela igno-

natureza e do bom segundo a lei (*Górgias* 491 e), o que lhe permitira identificar o bom segundo a natureza com o prazer.

⁶⁰ PLATÃO, *Górgias* 499 e-500 a:

τέλος εἶναι ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκείνου ἕνεκα δεῖν πάντα τὰλλα πράττεσθαι ἀλλ’ οὐκ ἐκείνο τῶν ἄλλων;

⁶¹ Cf. PLATÃO, *Górgias* 468 b-c; 470 e; *Mênon* 77 b-78 b; *Banquete* 204 a-e; *Filebo* 20 d.

⁶² Se os bens do corpo e os bens exteriores são apresentados como evidentes, a definição dos “bens da alma” como bens são objeto de uma hipótese: Cf. *Eutidemo* 279 b; Cf. também M. CANTO-SPERBER, *Platon. Euthydème*. Paris, PUF, 1989, 65.

⁶³ A expressão αὐτὰ καθ’αὐτὰ ἀγαθὰ é utilizada pela primeira vez na obra de Platão. Apresentamos a tradução literal como “boas simplesmente por elas mesmas” ou, de modo equivalente, “unicamente por elas mesmas” por duas razões. Em primeiro lugar, segundo as indicações de J. RIDDELL, αὐτὰ é empregado no sentido de αὐτός = *solus* (cf. *The “Apology” of Plato*. Oxford, 1867, 134). Em segundo lugar, a tradução comum “bens em si mesmos” para *Eutidemo* 281 d-e introduz a seguinte ideia problemática: dizendo que

rância⁶⁴, são males muito piores do que seus contrários, na medida em que forem capazes de ser utilizadas pelo mau guia; se, ao contrário, são conduzidas pela inteligência e pela sabedoria, são bens mais valiosos, ainda que em si e por si mesmas, tanto estas como aquelas, não tenham nenhum valor⁶⁵. (...) (b) E que se conclui de tudo quanto foi dito até aqui? Não é simplesmente isto: que nenhuma dessas outras coisas não é boa nem má (simplesmente por ela mesma), senão essas duas coisas que o são realmente: o saber que é bem, a ignorância que é o mal?”.

A tese defendida por Sócrates explicitamente na *Apologia* (30 a-b) e, implicitamente no *Górgias* (470 e), é retomada mais fortemente aqui no *Eutidemo*: riqueza, saúde, isto é, os bens não morais de qualquer espécie, sendo bons quando utilizados virtuosamente, seriam males – “*males muito piores do que seus contrários*” – se fossem empregados viciosamente: a virtude é, portanto, a *conditio sine qua non* do valor eudaimônico de qualquer outro bem.

A dificuldade surgiria se tomássemos *ad litteram* a conclusão da passagem (b) citada segundo a qual “*nenhuma dessas outras coisas (saúde, riqueza, etc.) não é nem boa nem má*”, fazendo passar assim tais coisas do grupo (a) para o grupo (c) da tripartição feita no *Górgias*⁶⁶. Sócrates estabeleceu nesta passagem a diferença categorial separando os constitutivos do bem em (a), que compreendiam simultaneamente bens morais e bens não morais (“sabedoria” e “saúde e riqueza” são citados ao mesmo tempo como exemplos de “bens”⁶⁷ em [a]), e os “intermediários” entre bom e mau em (c), que carecem de qualquer valor intrínseco porque são desejados só em vista de algum bem. Se Sócrates concebesse verdadeiramente “saúde”, “riqueza”, etc., como não sendo *nem boas e nem más*, não haveria como diferenciar sua concepção da posição estoica: “(...) *eles dizem que tudo cujo uso pode ser bom ou mau não é um bem: a riqueza e a saúde podem ter um bom e mau uso; conseqüentemente, a riqueza e a saúde não são bens*”⁶⁸.

os bens não morais não são bons αὐτὰ καθ' αὐτά, Sócrates afirmaria que seu valor é puramente instrumental. Ora, esta opção estaria em contradição com a passagem do *Górgias* (467 e), onde Sócrates justapõe saúde e riqueza à sabedoria *em contraste* com os “intermediários”, que são manifestamente as coisas que não têm senão valor instrumental (Cf. G. VLASTOS, *Socrate. Ironie...*, 414-415).

⁶⁴ Trata-se aqui da *ignorância* (ἀμαθία) culpável, que é tomada como um saber: cf. PLATÃO, *Lísias* 218 a; *Alcíbiades* 117 d; *Hípias Menor* 366 e; *Crítion* 44 d; *Sofista* 228 b-229 e; *Político* 300 d-e.

⁶⁵ Sobre as coisas neutras, nem boas nem más, cf. PLATÃO, *Górgias* 467 e *Laques* 195 c.

⁶⁶ Cf. PLATÃO, *Górgias* 467 e-468 b.

⁶⁷ Sócrates é fiel a este esquema categorial nos diálogos posteriores ao *Górgias*, nos quais os bens não morais permanecem na divisão (a) do *Górgias* 467 e-468 b: cf. *Lísias* 218 e; *Mênon* 78 c; *Eutidemo* 279 a-b).

⁶⁸ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres* VII, 103; cf. SEXTO EMPÍRICO, *Adversus mathematicos* II,61.

A coerência lógica do pensamento de Sócrates é salvaguardada através do complemento sugerido no texto citado: a expressão “*nem bom nem mau*” nada mais é do que uma abreviação para “*nem bom (simplesmente por ele mesmo), nem mau (simplesmente por ele mesmo)*”. Sendo assim, saúde, riqueza e qualquer outro bem não moral terão seu lugar no grupo (a) da tripartição estabelecida no *Górgias* enquanto componentes da felicidade, mas esta pertença será condicional e contingente: nenhum bem não moral é bom *simplesmente por ele mesmo* (αὐτὸ καθ’ αὐτό), mas é bom só se, e somente se, seu possuidor tem a sabedoria. Portanto, o que decidirá se bens não morais ou males não morais farão aumentar ou diminuir a felicidade de seu possuidor é a relação estrutural estabelecida, respectivamente, com a sabedoria ou a ignorância.

6. A felicidade, a vida boa e o bem humano

Uma vez esboçadas as origens da ética socrática, poderíamos sintetizar as conclusões obtidas para verificar a articulação da εὐδαιμονία com a noção de *virtude* (ἀρετή). O ἀγαθόν socrático era propriamente um bem indiferenciado, que abarcava simultaneamente o bem útil, o prazeroso e o bem moral. Nos diálogos “socráticos”, a tematização do bem humano enquanto expressão de “felicidade”, ligada ao pólo subjetivo da *virtude* – que é capaz de contribuir para a ordem da alma e comandar o uso de todos os bens –, não se fundamenta em uma reflexão ontológica e epistemológica sobre a natureza do Bem metafísico como pólo objetivo unificante da *praxis*.

A tese de que todo ser humano deseja absolutamente sua própria felicidade e que fará tudo ao seu alcance para consegui-la está na origem da analogia, de inspiração socrática, entre a virtude e a técnica. Adotando metodologicamente a comparação da “atividade técnica” na ética, Sócrates delimitou sua concepção de felicidade na esfera de um saber competente quando considera as técnicas como modelo epistemológico por excelência. Quanto à definição de felicidade ou boa vida, Sócrates não a reduz evidentemente “à vida fácil, ao desregramento e à liberdade de fazer o que se quer”, como recomenda Cálicles no *Górgias* (492 c). A tese da felicidade-prazer de Cálicles, segundo a qual o bem dependeria da maximização dos prazeres é categoricamente rejeitada por Platão, que não aceita o prazer como único critério para vida moral (494 e-495 a).

Uma outra concepção da felicidade oposta a esta emerge quando Sócrates evoca a vida do homem sábio que limita seus desejos àqueles que lhe é possível satisfazer; deste modo, ele conhece uma forma de tranqüilidade que lhe garantiria a felicidade, imunizando-o contra a insatisfação e a perda. Não há razão plausível para atribuir a Platão uma tal concepção de felici-

dade, que é, segundo Cálicles, a felicidade de uma pedra (492 e). Ora, esses desejos, por tão limitados que sejam, se referem a bens dos quais não se sabe como eles se definem em relação ao conhecimento. A resposta de Cálicles⁶⁹ emerge como uma réplica contundente ao que era provavelmente uma tese socrática que celebrava a autossuficiente do homem bom e sábio⁷⁰. Na concepção de Cálicles, porém, ser um homem ascético significa ser um morto vivo⁷¹. Mas existe ainda uma concepção platônica da felicidade que aí se expõe, definida como uma maneira de ser determinada por um estado da alma e uma forma de “agir bem”, que constitui o fim de toda ação. Neste caso, a vida feliz é a mais apropriada à nossa natureza moral, devendo contribuir para a imitação do bem, o domínio da parte racional da alma e a manutenção da atividade de conhecimento. Mesmo que a aquisição de um bom estado da alma seja certamente facilitada pelos bens físicos, sociais, familiares ou intelectuais, a felicidade, porém, resulta de uma certa atividade, submetida ao objetivo de realizar um certo número de atos, de ser uma certa forma de pessoa e de conduzir uma certa vida, já que o bom estado da alma não é estático, mas fonte de motivações, de avaliações e de emoções.

No tocante à relação entre virtude e felicidade, a ética socrática apresenta como traço mais característico o de fazer da virtude a condição necessária da felicidade, mas esta relação não se esgota na tese da identidade segundo a qual a virtude seria a única realidade que torna a vida boa e satisfatória. Segundo o modelo mais plausível para compreender esta relação – modelo “pluricomponencial” do eudaimonismo socrático –, Platão afasta da escola a favor da virtude a consideração das vantagens supostamente atreladas à virtude, inclusive a felicidade. Consequentemente, tal procedimento deixa entrever seu desejo de fazer da virtude um bem intrínseco e não instrumental, que deve ser escolhido por causa dele mesmo, independentemente de suas conseqüências e sem consideração do fato de que é o meio para a felicidade.

Por fim, de tudo quanto foi dito acerca da articulação entre virtude e felicidade na ética socrática é possível extrair o seguinte sistema de valores:

O bem último e incondicional é a felicidade. É o único bem que “procuramos” ou desejamos unicamente por si mesmo, sendo, por conseguinte, o “fim” (τέλος) de todas as nossas ações. O bem supremo e incondicional,

⁶⁹ “(SÓCRATES) Seria inexacto dizer que os homens de que nada precisam são felizes. (CÁLICLES) Sim, porque, neste caso, as pedras e até mesmo os cadáveres seriam os seres mais felizes” (PLATÃO, *Górgias* 492 e).

⁷⁰ Cf. PLATÃO, *Lísias* 215 a XENOFONTE, *Memoráveis* I,2,14.

⁷¹ Cf. SÓFOCLES, *Antígona* 1165ss; ARISTÓFANES, *As Nuvens* 504, e a crítica de Platão no *Fédon* 65a; cf. também M. CANTO-SPERBER, *Platon. Gorgias*, 337, nota 132.

mas que não tem o caráter de um bem final, bem ao mesmo tempo necessário e suficiente para nossa felicidade, e que é, por conseguinte, o constitutivo soberano de nosso bem, é a virtude (ou a sabedoria e, correlativamente, cada uma também das virtudes morais que lhe são associadas). A obtenção deste bem deveria ser o escopo (σκοπός) que guia todas as nossas ações (*Górgias* 507 d), visto que, sem consideração de todos os outros bens dos quais podemos beneficiar-nos ou estar privados, se obtivermos este constitutivo do bem, possuiremos o bem último: nós seremos felizes.

Em seguida, têm-se os bens subordinados, que não têm o caráter de bens finais e que são condicionais: saúde, riqueza, etc. É mínimo o efeito de variação que tais bens podem ter sobre nossa felicidade. Seremos mais felizes com esses bens, mas somente com a condição de que os utilizemos corretamente, dado que eles não são “bons simplesmente por si mesmos”: separados da sabedoria, tais bens serão nocivos para nós. Por fim, apresentam-se os “intermediários”, que não se consideram “nem como coisas boas nem como más”, porque não são constitutivos do bem: o seu valor é puramente instrumental, pois nunca são desejados por si mesmos, mas só em vista dos bens⁷².

Endereço do Autor:

Universidade Federal do Espírito Santo
Departamento de Filosofia/CCHN
Campus Universitário Alaor Queiroz Araújo
Av. Fernando Ferrari, nº 514 – Goiabeiras
29075-910 Vitória – ES – BRASIL
benedictus@oi.com.br

⁷² Cf. especialmente G. VLASTOS, *Socrate. Ironie*, 317ss.