

LUCAS CAMARGOS BIZZOTTO AMORIM

# ÉTICA E RAZÃO

Ensaio sobre a emersão e superação da  
crise ética da Antiguidade

**Belo Horizonte, UFMG**

**2018**

LUCAS CAMARGOS BIZZOTTO AMORIM

## ÉTICA E RAZÃO

Ensaio sobre a emersão e superação da  
crise ética da Antiguidade

Dissertação apresentada sob orientação da **Profa. Dra. Karine Salgado** como exigência parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Direito** pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, na área de concentração: Direito e Justiça; Linha de Pesquisa: Estado, Razão e História.

Belo Horizonte, UFMG

2018

---

A524e Amorim, Lucas Camargos Bizzotto  
Ética e razão: ensaio sobre a emersão e superação da crise  
ética da Antiguidade / Lucas Camargos Bizzotto Amorim. – 2018.

Orientadora: Karine Salgado.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais,  
Faculdade de Direito.

1. Direito – Filosofia – Teses 2. Antiguidades clássicas – Teses  
3. Ética – Teses 4. Sócrates 5. Platão – Teses 6. Aristóteles – Teses  
I. Título

CDU(1976) 340.12

---

[folha de avaliação]

Lucas Camargos Bizzotto Amorim

ÉTICA E RAZÃO

Ensaio sobre a emersão e superação da crise ética da Antiguidade

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito.

A presente dissertação foi defendida perante banca examinadora na presente data, sendo considerada \_\_\_\_\_.

---

Prof. Dr<sup>a</sup>. Karine Salgado (orientadora)  
Universidade Federal de Minas Gerais

---

---

Belo Horizonte, \_\_\_\_\_ de fevereiro de 2018.

Γνωμοσύνης δ' ἀφανὲς  
χαλεπώτατόν ἐστι νοῆσαι μέτρον, ὃ  
δὴ πάντων πείρατα μούνον ἔχει.  
(Sólon, F16W)

(É insondável e muito difícil  
apreender do seu intelecto a medida  
que, sozinha, de todas as coisas o  
fim detém)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> LEÃO, Delfim Ferreira. *Sólon: Ética e Política*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. p. 434.

## AGRADECIMENTOS

### *À família*

A todos aqueles que são tão preciosos em minha vida, agradeço imensamente pela compreensão e paciência ao longo destes anos de trabalho. Foram muitas ausências, muitos “hoje não posso”, muitos “na próxima vez estarei presente”; vocês estão sempre em meus pensamentos.

À Ana Paula, minha esposa, amiga, companheira, muito obrigado por acreditar em mim, e por entender o cansaço e as longas noites acordado; acima de tudo, obrigado por me apoiar, e me mostrar que sempre há um caminho, sempre.

Aos meus pais, obrigado por serem meu exemplo de trabalho, honestidade, e dedicação. Obrigado por me ajudarem a acreditar que posso ir além, e que todo sonho é fruto de muito esforço.

À minha irmã e minhas primas, obrigado pelo carinho, pela amizade e pelas conversas. É muita sorte minha ter vocês.

Por fim, uma homenagem especial à minha recém-chegada pequena, Clara, por me mostrar o enorme poder da vida.

### *Aos mestres*

Primeiramente, expresso minha profunda gratidão à minha ilustríssima orientadora, Professora Karine Salgado, por me conceder a honra de poder compartilhar de seu imenso saber, e por me guiar com indescritível proficiência ao longo desta caminhada. A força de seus ensinamentos, sempre acompanhados de extrema fineza e ternura, serão eternamente fonte de inspiração.

Agradeço também ao querido amigo Professor José Luiz Borges Horta, cujo conhecimento, aliado ao dom divino da retórica, sempre me pasmam; muito obrigado pelas conversas, pelos conselhos, e, acima de tudo, por haver me encorajado, desde o início, a perseguir este engrandecedor e desafiador curso de mestrado.

Aos ilustres professores da casa de Afonso Pena, com quem tive o prazer de conviver, muito obrigado pelos anos de enorme aprendizado.

Por fim, agradeço ao grande filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz (*in memoriam*), cuja bela e instigante obra, escrita com inenarrável astúcia, servira de marco teórico para a construção deste singelo trabalho.

*Aos amigos*

Aos amigos de Lavras e BH, de infância e de agora, muito obrigado pela parceria, pelas risadas, e pelos bons momentos.

Aos amigos Igor Morais, e Renan Bacelar, frutos dessa grande experiência que foi o mestrado na Casa de Afonso Pena, obrigado pela “amizade filosófica” (como não citar o mestre Igor?).

Agradeço imensamente também aos amigos Cézar Cardoso e Philippe Oliveira, sempre dispostos a ajudar e a compartilhar sua sabedoria.

À toda equipe de graduandos e pós-graduandos liderada pela Professora Karine Salgado, em especial à graduanda Isabela Antônia, que me auxiliou nas pesquisas concernentes ao presente trabalho, muito obrigado pela parceria. Será sempre um enorme prazer trabalhar com vocês.

*À Casa de Afonso Pena*

A esta magnífica faculdade de Direito da UFMG, que me acolhe desde os tempos de graduação, muito obrigado pelos maravilhosos anos de formação. É um orgulho muito enorme fazer parte desta que, indubitavelmente, é um dos maiores centros de conhecimento do mundo.

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo principal discorrer acerca do conflito ético vivenciado na aurora da filosofia clássica grega, denotado pelo declínio do *ethos* homérico, e pela transição do *logos* mítico para o *logos* epistêmico. Para cumprir esta tarefa, dividiu-se o texto em dois pontos. Primeiro, a título de introdução, foram abordados os conceitos de *ethos* propriamente dito, e de conflito ético, ambos com base no pensamento de Henrique Cláudio Lima Vaz. Em segundo momento, a título de desenvolvimento, abordou-se inicialmente a passagem do *logos* mítico para o *logos* epistêmico, aliada ao contexto histórico da Grécia antiga percebido neste período. O intuito deste ponto foi delinear a crise Ética vivenciada em Atenas, sobretudo no séc. V a.C. Posteriormente, abordou-se a construção do pensamento ético-político socrático-platônico, e também aristotélico, estes responsáveis por cunhar a ciência que, respondendo aos anseios da racionalidade helênica arcaica, lograra unificar a necessidade do discurso demonstrativo lógico, à contingência da reflexão filosófica da *praxis*, superando dessa forma a crise ética da Antiguidade. Tem-se, com isso, a aurora da Ética compreendida como ciência do *ethos* e como disciplina autônoma do saber, e o fechamento do conflito ético ilustrado no início do trabalho, emergindo como seu resultado a doutrina Ética e Política que servirá de esteio toda a filosofia ocidental.

Palavras Chave: Ética, Política, Grécia, Antiguidade, Clássica, *Logos*, Conflito, *Praxis*, Platão, Aristóteles, Sócrates.

Abstract: The main objective of the present dissertation is to discuss the ethical conflict experienced at the dawn of classical Greek philosophy, denoted by the decline of the Homeric *ethos*, and by the transition from the mythical *logos* to the epistemic *logos*. To accomplish this task, the text was divided into two points. First, as an introduction, the concepts of *ethos* itself and of ethical conflict were approached, both based on the work of Henrique Cláudio Lima Vaz. Secondly, regarding the development of the text, we first approached the passage from the mythical *logos* to the epistemic *logos*, allied to the historical context of ancient Greece perceived in this period. The purpose of this point was to outline the ethical crisis experienced in Athens, especially in the 5<sup>th</sup> century B.C. Later on, the construction of the Socratic-Platonic and Aristotelian ethical-political thought was approached, both of these responsible for coining the science that, responding to the aspiration of the archaic Hellenic rationality, manages to unify the necessity of the logical demonstrative discourse, to the contingency of the philosophical reflection of *praxis*, thus overcoming the Classical era's ethical crisis. Therefore, we are able to contemplate dawn of Ethics, understood as the science of *ethos* and as an autonomous discipline, and the closing of the ethical conflict illustrated at the beginning of the text, from which emerges the Ethical and Political doctrine that will serve as a mainstay for all Western philosophy.

Keywords: Ethics, Politics, Greece, Ancient, Classical, Logos, Conflict, Praxis, Plato, Aristotle, Socrates.

## SUMÁRIO

Introdução .....	10
1. O conflito ético da Antiguidade clássica .....	19
1.1 A crise da <i>pólis</i> arcaica e a emergência do <i>logos</i> epistêmico.....	19
1.2 O imperialismo de Atenas e a ascensão da sofística.....	42
2. O nascimento da ciência do <i>ethos</i> .....	62
2.1 Sócrates e o alvorecer da Ética .....	62
2.2 A filosofia platônica e a superação da crise ética da Antiguidade.....	78
2.2.1 A teoria das Ideias e a ontologia do Bem: o conceito de Bem como medida universal da <i>praxis</i> . .....	78
2.2.2 O finalismo do Bem e a emergência da Ética platônica: o nascimento da ciência do <i>ethos</i> .....	92
3. A ascensão da Ética como disciplina autônoma: uma análise a partir do pensamento de Aristóteles .....	110
3.1 A crítica aristotélica às Ideias platônicas, e os conceitos de Bem e <i>eudaimonia</i> para o Estagirita .....	110
3.2 Virtude e <i>Praxis</i> no pensamento de Aristóteles.....	122
3.3 Ética e Política no pensamento de Aristóteles: a consolidação da Ética como saber autônomo.....	133
Conclusão.....	140
Referências Bibliográficas.....	157

## Introdução

São raros na história da humanidade os momentos em que a porta que nos separa da razão divina é deixada entreaberta, permitindo-nos vislumbrar, mesmo que de soslaio ou sob a penumbra, a plenitude e beleza do Espírito. Nessas ocasiões, não cabe a nós questionar, mas apenas aceitar e entender que, por qualquer motivo que seja, uma força superior decidiu interferir em nosso mundo, e, fazendo algumas almas iluminadas de personagens da trama celeste, revelou a grandiosidade do *logos* em todo seu esplendor.

Poder-se-ia tentar enumerar, com grande controvérsia, alguns desses momentos. A espiritualidade de Jesus Cristo seria, para os filhos da cristandade, um exemplo incontestável. A abundância e harmonia da musicalidade de Mozart e Beethoven; a imensidão do intelecto de Einstein, podem também citados.

Em que pese a ignorância do autor deste trabalho a respeito destas coisas divinas, entende-se que o lampejo racional que se percebeu na Grécia entre os séculos VII a.C. e V a.C. também foi um destes momentos, dele emergindo algumas das mais brilhantes mentes filosóficas já testemunhadas no ocidente, mentes estas que, indubitavelmente, mudaram o curso da história do homem.

Tendo isso como inspiração, a presente dissertação busca explorar justamente as vicissitudes da investigação ética conduzida nesse período tão fecundo da filosofia ocidental, partindo-se do aparecimento do *logos* epistêmico nas cidades da Jônia, e fechando-se com a exposição dos pensamentos socrático-platônico e aristotélico.

A transição do *logos* mítico para o *logos* epistêmico na Grécia arcaica representa, de fato, um dos eventos mais emblemáticos de nossa história, uma vez que, com ela, o homem dá seus primeiros passos na direção da racionalidade científica que, para o bem ou para o mal, é presente até os dias atuais em todos os aspectos da nossa vida.

Nesse contexto, tem-se como principal objetivo do trabalho demonstrar: (i) os impactos do surgimento desta nova racionalidade científica no campo da normatividade do agir humano, fato este evidenciado pelo conflito ético que deriva da ascensão do *logos* epistêmico; e (ii) a maneira como a reflexão ética da época reage a este novo modo de pensar e ao conseqüente conflito por ele instaurado, reação esta que vem simbolizada, sobretudo, nas figuras de Sócrates, Platão, e Aristóteles.

Antes, contudo, de adentrarmos no tema principal do presente trabalho, mostra-se pertinente tecer a seguinte questão? O que, de fato, significa “*ethos*”, e qual a definição de conflito ético? Longe de se tratar de uma pergunta óbvia, a referida indagação assume papel primordial ao longo do texto, uma vez que é a partir destes conceitos que poderá devidamente se compreender o vazio provocado pela ausência de uma norma ética universal quando da ascensão do pensamento científico, e, conseqüentemente, a urgência pela conciliação entre Ética e Razão no período que a sucede.

Nesse diapasão, salienta-se que será assumido como referencial teórico, não só para o esclarecimento das questões postas neste ponto introdutório, mas também para toda a dissertação, o pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz<sup>23</sup>, principalmente a análise por ele realizada acerca da construção da teoria da *praxis* durante a Antiguidade clássica. Feitas essas considerações, inicia-se a discussão proposta pela abordagem da primeira questão ventilada acima, qual seja: o que, de fato, significa “*ethos*”?

Segundo Lima Vaz<sup>4</sup>, tanto o *ethos*, quanto a *physis* (que se traduzirá, no presente trabalho, como Natureza), são manifestações do Ser<sup>5</sup>. A *physis* é marcada pela causalidade. Ela representa um devir, sendo, portanto, posta e determinada por leis naturais. Sua nota essencial é o processo de transformação, caracterizado pela sucessão necessária de eventos pré-fixados.

---

<sup>2</sup> Henrique Cláudio de Lima Vaz, conhecido como Padre Vaz, foi um professor, padre jesuíta, e grande filósofo brasileiro do século XX, cuja vasta obra abrange lições que se estendem desde o período clássico, até a filosofia contemporânea.

<sup>3</sup> Ressalta-se que não será trabalhado o pensamento ético de Lima Vaz, mas somente a crítica por ele tecida em relação ao tema da presente dissertação.

<sup>4</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 2000.

<sup>5</sup> No presente trabalho, a palavra Ser, escrita com a primeira letra maiúscula, denota tudo aquilo que existe no cosmos, tanto o material, como a *physis* (Natureza), como o imaterial, como os costumes, as leis, as virtudes, etc. O Ser, nesse sentido, engloba tudo aquilo que é no mundo. Giovanni Reale, ao analisar o pensamento de Parmênides, descreve-o da seguinte forma: “l'essere è la sola cosa pensabile ed esprimibile; qualsiasi pensare, per essere tale, è pensare l'essere, al punto che si può dire che pensare ed essere coincidono, nel senso che non c'è pensiero che non esprima l'essere; (o Ser é a única coisa pensável e exprimível; qualquer pensamento, por ser um pensamento, é pensar o Ser, ao ponto que se pode dizer que pensar e Ser coincidem, haja vista que não há pensamento que não exprima o Ser)”. REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*. v. I. 5ª ed. Milão: Vita e Pensiero, 1987, p. 122.

O *ethos*, por sua vez, possui duas acepções distintas de acordo com o filósofo jesuíta<sup>6</sup>. A primeira delas designa a morada do homem; é seu abrigo e o protege, sendo um ponto de origem de onde o mundo exterior se torna habitável<sup>7</sup>. É a partir da construção desse espaço humano em meio ao espaço natural que se quebra o domínio exclusivo da *physis*, passando o mundo a ser regido, além das leis naturais, pela Lei dos homens. O mundo, dessa forma, passa a não ser somente dado ao ser humano, mas também por ele construído e reconstruído.

Em sua segunda acepção, o *ethos* pode ser compreendido como o arcabouço de normas e valores consolidados, através de um processo dialético<sup>89</sup>, por uma comunidade em determinado tempo histórico. É nesta acepção que, primordialmente, focar-se-á no presente trabalho.

O costume representa, simultaneamente, o ponto inicial e a norma resultante do movimento dialético do *ethos*. Como ponto inicial, o costume é seu ser imediato (universalidade abstrata), que é negado pelo ato livre do indivíduo empírico (*praxis*), e culmina na consolidação do hábito (universalidade concreta)<sup>10</sup>. Nas palavras de Lima Vaz,

---

<sup>6</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II*. Op. cit., 12.

<sup>7</sup> Observa-se uma similitude entre esta acepção de *ethos* trazida por Lima Vaz e a ideia de sacralização do espaço sagrado expressada por Mircea Eliade (voltada para um aspecto religioso), na medida em que, para este último autor, a sacralização equivale à cosmogonia, permitindo-se a criação de um ponto fixo de orientação, a partir do qual o mundo exterior, caótico, será então explorado e conhecido. Veja o seguinte excerto: “a experiência do sagrado torna possível a ‘fundação do mundo’: lá onde o sagrado se manifesta no espaço, o real se revela, o Mundo vem à existência. Mas a irrupção do sagrado não somente projeta um ponto fixo no meio da fluidez amorfa do espaço profano, um ‘Centro’ no ‘Caos’; produz também uma rotura de nível, quer dizer, abre a comunicação entre os níveis cósmicos (entre a Terra e o Céu) e possibilita a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser a outro. É uma tal rotura na heterogeneidade do espaço profano que cria o ‘Centro’ por onde se pode comunicar com o transcendente, que, por conseguinte, funda o ‘Mundo’, pois o centro torna possível a *orientatio*.” ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 59.

<sup>8</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II*. Op. cit., p. 14.

<sup>9</sup> Dialética, nas palavras de Marcelo Maciel Ramos, é “o próprio movimento do ser, no qual cada momento já contém em si a totalidade (o absoluto), embora precise desdobrar-se numa sucessão de negações de si mesmo, para alcançar a consciência do todo de si, superando, assumindo e elevando as próprias contradições. O resultado desse movimento é, portanto, o conceito, que incorpora a totalidade do processo (com todas as suas contradições; o idêntico e o diferente) e não algo destacado desse devir”. RAMOS, Marcelo Maciel. A Dialética Hegeliana. In: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Joaquim Carlos (coord.). *Hegel, liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2010, p. 31.

<sup>10</sup> A compreensão do *ethos* como costume e hábito é compartilhada também por Joaquim Carlos Salgado, conforme se verifica do seguinte excerto: “*Ethos*: há duas acepções no grego para essa palavra. São padrões

“a universalidade abstrata do *ethos* como costume inscreve-se na particularidade da *praxis* como vontade subjetiva, e é universalidade concreta ou singularidade do sujeito ético no *ethos* como hábito ou virtude”<sup>1112</sup>.

O hábito, por sua vez, ao ser reiteradamente praticado, fruto da ação ética, consolida-se novamente como costume, que representa, então, a norma resultante e o próximo ponto inicial do processo, fechando, assim, a estrutura circular do *ethos*<sup>13</sup>. Hegel descreve o movimento dialético do *ethos*, culminando na solidificação do costume, da seguinte forma:

§485 – Esta unidad de la voluntad racional con la voluntad singular, la cual es el elemento propio e inmediato de la actividad de la primera, constituye la simple realidad efectiva de la libertad. Puesto que ésta, juntamente con su contenido, pertenece al pensamiento y ella es en sí lo universal, el contenido tiene consiguientemente su verdadera determinidad sólo en la forma de la universalidad. Puesto en esta forma para la conciencia de la inteligência y determinado como poder vigente, es la ley; y el contenido, liberado de la impureza y contingencia que tiene en el sentimiento práctico y en el impulso,

---

de comportamento. Padrões que formam a ordem normativa de um povo (moral, religião, direito, etc.). É o que organiza a cultura e ordena objetivamente, de modo racional, a conduta humana. É o *ethos* (com h, em grego) como costume (mores). Quando é interiorizado, temos o *ethos* (com e, em grego) como hábito. SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n.2, 1988, p. 6.

<sup>11</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II*. Op. cit., p. 15.

<sup>12</sup> O papel do hábito na formação da virtude é explicado por Lima Vaz na seguinte passagem: “no domínio do *ethos*, diferentemente do hábito teórico da ciência ou do hábito poiético da técnica, o hábito é essencialmente finalizado pelo próprio Bem do indivíduo, que é a sua auto-realização segundo os valores do *ethos* socialmente legitimado. Como tal, o hábito exprime uma forma superior de excelência do indivíduo, sua virtude ou *aretê*”. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica*. 7ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 42.

<sup>13</sup> O movimento de formação do *ethos* é similar, de certo modo, ao próprio processo de formação da consciência do homem, conforme descrito por Joaquim Carlos Salgado. O homem, como ser em si imediato, dotado de potencialidades abstratas, é negado pelo seu ser mediato (dever ser, essência), através do agir livre, e se torna potencialidade concreta (conceito). Nas palavras de Salgado: “Ser (potência abstrata), essência (dever como dever ser que nega a pura abstração inerte do ser) e conceito, realização plena do que tem de ser, mas como o que deve ser, são os momentos da sua formação, que só é possível porque o homem não é concebido como um dado que tem de permanecer como tal ou que é determinado exteriormente, mas como um dado que deve ser negado, realizando-se com essa negação o seu ser posto, ou seja, o que ele deve ser, segundo o projeto que de si faz, ou segundo uma realização livre”. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 21.

y asimismo configurado no ya en la forma de éstos, sino en su universalidad para la voluntad subjetiva como hábito suyo, manera de sentir y carácter, es la costumbre ética.<sup>14</sup>

O *ethos*, portanto, representa o conjunto de valores historicamente consolidado por uma sociedade, através de um processo dialético marcado por dois momentos: primeiro, o ato do indivíduo empírico, radicado no costume posto, materializa o hábito; segundo, a ação ética, decorrente do hábito fixado, consolida o costume.

Diferentemente da Natureza, que se sujeita a um processo de transformação, no qual se pode perceber uma clara relação de causa e efeito, o *ethos* se submete a um processo de formação, ou seja, ele não é determinado por leis naturais, mas se autodetermina, através do exercício livre da *praxis*. O *ethos*, portanto, constitui não um devir, mas um dever ser.

Essa autodeterminação, contudo, não é arbitrária e contingencial. Existe um corpo de costumes e valores que é transmitido entre as gerações, o qual institui determinadas normas de comportamento na estrutura social. Estas regras socialmente instituídas, por mais que não constituam algo posto naturalmente (e, portanto, incontestável), representam, sim, uma norma cogente.

Dessa afirmativa, extrai-se a seguinte conclusão: o *ethos* não se comporta de maneira errática, mas, antes, obedece a normas previamente instituídas na sociedade, normas estas que compõem um conjunto de valores historicamente consolidado, cuja forma de existência é a tradição. Conforme assinala Lima Vaz:

Na *physis*, estamos diante de uma necessidade dada, no *ethos* tem lugar uma necessidade instituída, e é justamente a tradição que suporta e garante a permanência dessa instituição e se torna, assim, a estrutura fundamental do *ethos* na sua dimensão histórica. Entre a necessidade natural e a pura contingência do arbítrio, a necessidade instituída da

---

<sup>14</sup> Essa unidade da vontade racional com a vontade singular, que é o elemento próprio e imediato da atividade da primeira, constitui a simples realidade efetiva da realidade. Uma vez que esta, juntamente com seu conteúdo, pertencem ao pensamento, e ela é em si o universal, o conteúdo tem sua determinidade verdadeira somente na forma da universalidade. Posto dessa forma para a consciência da inteligência e determinado como poder vigente, é a lei; e seu conteúdo, livre da impureza e contingência que possui no sentimento prático e no impulso, e configurado não mais na forma que lhe é própria, mas conformado na sua universalidade à vontade subjetiva como costume, modo de sentir, e caráter, é como *ethos*. HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 523.

tradição mostra-se como o corpo histórico no qual o *ethos* alcança sua realidade objetiva como obra da cultura.<sup>15</sup>

A tradição, dessa forma, é o que garante a constância e a existência do *ethos*, não como um fato natural, mas como uma obra cultural do ser humano<sup>16</sup>. Ela representa a primeira forma de educação do homem, e, assim, o primeiro passo para a sua inserção na esfera social. Nas palavras de Lima Vaz: “a tradição é a relação intersubjetiva primeira na esfera ética: é a relação que se estabelece entre a comunidade educadora e o indivíduo que é educado justamente para se elevar ao nível das exigências do universal ético ou do *ethos* da comunidade”<sup>17</sup>.

Entendida a tradição como a corporificação histórica do *ethos*, e sendo ela o liame inicial entre o indivíduo e a comunidade ética, constata-se algo curioso. Enquanto no domínio da Natureza o fato antecede a lei, ou seja, primeiro tem-se a ocorrência do fato no mundo real, para, posteriormente, extrair-se dele um postulado racional que o explique, no domínio do *ethos* essa relação não se aplica. Nele, a lei, simultaneamente, antecede e sucede ao fato, já que, por um lado, o ato praticado pelo homem, antes mesmo de ocorrer, comunica-se com os costumes que lhe foram transmitidos por meio da educação, e, por outro lado, estes mesmos costumes se consolidam em decorrência da *praxis* humana.

Portanto, o tempo da tradição, diferentemente do tempo da *physis*, não pode ser concebido de forma linear. Nele, o passado não é simplesmente superado, mas é suprassumido “na universalidade normativa e paradigmática dos costumes”, tornando-se um termo *ad quem* para o presente empírico<sup>18</sup>.

Analogamente, o liame entre o *ethos* e o indivíduo também não pode ser pensado em termos lineares. O *ethos* não antecede o sujeito, determinando-o, como em uma relação de causa e efeito. Pelo contrário. O vínculo existente entre eles é dialético, pois, por um lado, a educação do homem advém do *ethos*, através da transmissão da tradição; porém, por outro lado, o próprio indivíduo alimenta o *ethos* por meio da *praxis*, a qual atua como instância

---

<sup>15</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II*. Op. cit., p. 17.

<sup>16</sup> Nas palavras de Lima Vaz: “o *ethos* é constitutivamente tradicional, pois o ser humano não conseguiria refazer continuamente sua morada espiritual. Trata-se de um legado – o mais precioso – que as gerações se transmitem (tradere, traditio) ao longo do tempo (...).” LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia IV*. Op. cit., p. 40.

<sup>17</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II*. Op. cit, p. 20.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 19-20.

fundadora do hábito, e também como instância julgadora do conteúdo ético confiado pela tradição.

É justamente este aspecto julgador da *praxis* que possibilita a evolução e transformação do *ethos* no tempo. Caso assim não fosse, o homem estaria condenado a eternamente reproduzir os mesmos hábitos e costumes, o que, como a história testemunha, não ocorre.

A *praxis* é um exercício da razão, razão esta orientada para um fim. Quando este fim, assumido pelo *logos* reflexivo do homem, não coincide com o comando normativo instituído pela tradição, impõe-se uma transformação dos padrões éticos sociais. A *praxis* passa a formar um novo hábito, que, por sua vez, irá consolidar um novo costume. Lima Vaz sintetiza esse pensamento com as seguintes palavras: “tradição e razão, entre esses dois polos passará a oscilar o destino do *ethos* na história das sociedades ocidentais, e a amplitude dessa oscilação irá assinalar igualmente os momentos de crise e transformação dos padrões éticos dessas sociedades”<sup>19</sup>.

A *praxis*, por conseguinte, é o elemento que confere dinamismo ao *ethos*, possibilitando sua adaptação e modificação ao longo da história. Ela é, assim, um exercício da liberdade do homem, liberdade esta que abre espaço, no seio do movimento circular do *ethos*, para a possibilidade de transformação, iniciada pelo ato de recusa do indivíduo empírico, que culminará no que Lima Vaz denomina conflito ético.

O conflito ético, nota-se, não pode ser equiparado ao niilismo ético, que é a tentativa de negação completa do *ethos*, ou mesmo à ação eticamente má, que se trata de um simples ato isolado que viola os costumes instituídos. Ele representa, na verdade, um fenômeno que ocorre dentro do próprio processo dialético do *ethos*, e que traz consigo não uma revolta contra determinada norma, mas sim uma colisão de valores operada pelo ato de contestar os limites da liberdade posta pelo *ethos* então em vigor. É esta transgressão ética que terá o condão modificar a tradição assentada. Nas palavras do filósofo jesuíta:

a manifestação da essência da liberdade ou do seu momento terminal, a transgressão (...), supõe primeiramente a consciência dos limites de uma liberdade situada. A partir desses limites reconhecidos e aceitos, o conflito ético coloca o indivíduo em face do apelo que

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 17.

surge de exigências mais profundas e aparentemente paradoxais do *ethos*: o apelo a sacrificar o calmo reconhecimento dos limites e a segurança protetora das formas tradicionais desse mesmo *ethos*, e a lançar-se no risco de um novo e mais radical caminho da liberdade.<sup>20</sup>

O conflito ético, dessa forma, constitui não um golpe contra os padrões instituídos, mas um “transbordamento de uma plenitude de liberdade que os limites do *ethos* socialmente estabelecido não podem conter”<sup>21</sup>, instilando um novo arcabouço de valores. O *ethos*, dessa forma, é antes de mais nada um testemunho da própria liberdade do homem. Nas palavras de Lima Vaz:

O *ethos* não é uma grandeza cultural imóvel no tempo mas, como a própria cultura, da qual é a dimensão normativa e prescritiva, revela um surpreendente dinamismo de crescimento, adaptação e recriação dos valores, quando os chamados conflitos éticos desencadeiam no seu seio síndromes de crise cujo desfecho é, em geral, a invenção de uma nova forma ética de vida.<sup>22</sup>

É nesse sentido, inclusive, que se compreende a máxima de Heráclito: *ethos anthrôpo daímôn*<sup>23</sup>. Apesar das diferentes possíveis interpretações para a sentença do filósofo de Éfeso, entende-se que a mais adequada postula que o ser humano é capaz de estabelecer os costumes que conduzirão sua vida, ou seja, o homem, por ser livre para fixar as regras de conduta de sua comunidade, é o mestre de seu destino. Miguel Spinelli corrobora com essa visão:

*Daímôn* é tomado como expressão de uma força ou de um poder (de um *animus*, conforme expressaram os latinos) em sentido ativo, e não como se fosse um ente em sentido passivo. (...) expressão de um

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>21</sup> *Ibidem*. p. 34.

<sup>22</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia IV*. Op. cit., p. 41.

<sup>23</sup> O referido fragmento, na tradução para o português de José Cavalcante de Souza, lê-se: o ético no homem (é) o demônio (e o demônio é o ético). Vale salientar, nesse ponto, também o comentário do autor acerca de sua tradução: A reversão de sentido, sugerida pelo que indiquei entre parênteses, é permitida, se não exigida, pela estruturação da frase grega, que não determina pela posição o sujeito e o predicativo. O que está em primeiro lugar pode ser predicativo e o que está em segundo pode ser sujeito. SOUZA, José Cavalcante de. *Os Pré-Socráticos*: fragmentos, doxografia, comentários. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 108.

*animus*, que, atribuído ao *éthos* humano, faz referência, digamos, a uma potência intermédia, nem pura determinação da *phýsis*, nem puro arbítrio. Daí que, *éthos*, vinculado a *daímôn*, indica a própria condição humana: um vigor interno em dependência do qual o humano edifica e gerencia o seu modo próprio de ser e de agir.<sup>24</sup>

O *ethos*, portanto, com seu eterno dinamismo e maleabilidade aos tempos e culturas diversos, é senão a manifestação histórica da liberdade do homem, manifestação esta que, segundo Lima Vaz, atinge seu ápice no momento em que o *ethos* assume a forma de lei:

“a passagem do costume à lei assinala a emergência definitiva da forma de universalidade e, portanto, da necessidade imanente, que será a forma por excelência do *ethos*, capaz de abrigar a *praxis* humana como ação efetivamente livre. (...) A ideia do ordenamento ou constituição do Estado segundo leis que nascem do *ethos* da comunidade fecha, assim, o círculo semântico do *ethos*, ao conferir à *praxis* sua mais alta qualificação, vem a ser, a da virtude política ou disposição permanente para o exercício da liberdade sob a soberania da lei justa.”<sup>25</sup>

Feitas estas considerações propedêuticas acerca dos conceitos de *ethos* e conflito ético, passa-se a seguir à abordagem do tema proposto para o presente trabalho, a iniciar pela elucidação acerca da crise do *ethos* homérico e a ascensão do logos epistêmico no contexto da Grécia arcaica.

---

<sup>24</sup> SPINELLI, Miguel. Sobre as diferenças entre *éthos* com epsilon e *éthos* com eta. *Revista Transformação*. V. 32, n. 2. Marília: UNESP, 2009, p. 9-44.

<sup>25</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II*. Op. cit., p. 16.

## 1. O conflito ético da Antiguidade clássica

### 1.1 A crise da *pólis* arcaica e a emergência do *logos* epistêmico

Inicialmente, cumpre salientar que o momento histórico caracterizado pela crise da *pólis* arcaica e pela ascensão do *logos* epistêmico coincide com a análise acerca da própria origem da Ética (compreendida na qualidade de ciência), origem esta que remete a um período de intensa mudança nos paradigmas do pensamento grego antigo. Assinalado pela passagem de uma forma de pensar notadamente ligada aos mitos e às sabedorias de vida, cujo fruto é o *ethos* homérico<sup>26</sup>, para um *logos* fundamentalmente epistêmico<sup>27</sup>, este momento vivenciado pela cultura grega representa o embrião de toda a filosofia ocidental e, conseqüentemente, também da ciência do *ethos*. Na brilhante análise de Joaquim Carlos Salgado:

É na cultura grega que se encontra o começo ou fonte da cultura e civilização que se convencionou denominar civilização da razão, entendida como razão científica ou demonstradora, a informar todo o processo civilizatório do Ocidente. E é na filosofia, entendida como vocação ou chamado para o saber, na busca da explicação radical do real, e desse modo como conhecimento metódico a implicar a separação do sujeito cognoscente e de um objeto que se lhe antepõe, em abertura para um processo infinito, que se dá a diferença fundamental entre esse saber e o de outros povos. Nesse sentido, a filosofia é o saber próprio do Ocidente, e constitutivo do espírito do Ocidente, cuja característica é ter a razão como medida.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> No presente trabalho, utiliza-se a expressão *ethos* homérico para se referir ao conjunto de regras sociais cujo horizonte valorativo são as virtudes guerreiras e aristocráticas. O termo homérico, neste caso, decorre do fato de que este arcabouço normativo é habilmente retratado na *Ilíada* de Homero.

<sup>27</sup> Acerca desta transição, observe a lição de Joaquim Carlos Salgado: “o que caracteriza a *sophia* científica é a mudança qualitativamente radical na explicação do real, por um passo abissal da história humana que se transpõe do modelo de justificação da realidade através da razão mítica, narradora, para a razão epistêmica, demonstradora, denominado o “milagre grego” ou a descoberta da razão.” SALGADO, Joaquim Carlos. O Espírito do Ocidente ou a Razão como Medida. In: *Cadernos de Pós-graduação em Direito*. São Paulo: Comissão de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP, n. 9, 2012, p. 12.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 7.

Para que se compreenda esta transição da razão mitológica para a filosofia, contudo, mister analisar anteriormente o importante papel que a ascensão e consolidação da *pólis* desempenharam na formação do vasto universo cultural da Grécia antiga. Conforme acentua Jaeger: “A *pólis* é o marco social da história da formação grega. É em relação a ela que temos de situar todas as obras da ‘literatura’, até o fim do período ático”.<sup>29</sup>

Nesse diapasão, vale salientar que o alvorecer da cultura helênica é marcado pelo incontestável protagonismo de Esparta, que, na época, figurava como a potência militar de toda a região da Grécia. Este notável êxito militar, ressalta-se, foi produto de uma concepção de Estado que depositava sua confiança em uma rígida normatização, e em uma igualmente rigorosa *paideia*, cujo objetivo precípua era o de conformar inteiramente seus cidadãos, desde a infância, para a atividade da guerra, dando absoluta primazia à vida comunitária em detrimento da vida pública<sup>30</sup>. Xenofonte, ao tratar da constituição espartana concebida por Licurgo, ilustra este fato em diversas passagens. Destacam-se as duas seguintes:

Instead of softening the boys' feet with sandals he required them to harden their feet by going without shoes. He believed that if this habit were cultivated it would enable them to climb hills more easily and descend steep inclines with less danger, and that a youth who had accustomed himself to go barefoot would leap and jump and run more nimbly than a boy in sandals. And instead of letting them be pampered in the matter of clothing, he introduced the custom of wearing one garment throughout the year, believing that they would thus be better prepared to face changes of heat and cold.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. por Artur Parreira. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 107.

<sup>30</sup> Segundo o relato de Xenofonte, a constituição concebida por Licurgo normatiza ainda pontos como: o período em que marido e mulher poderão ter relações sexuais; a criação compartilhada dos filhos dos cidadãos de Esparta; a quantidade de alimento ingerido pelos cidadãos; a impossibilidade dos cidadãos de se envolverem em assuntos financeiros, entre outros.

<sup>31</sup> Ao invés de suavizar os pés dos meninos com sandálias, ele (Licurgo – nota do autor) exigia que eles endurecessem seus pés ao caminhar sem sapatos. Ele acreditava que, se esse hábito fosse cultivado, permitiria que os meninos subissem montes mais facilmente e descessem inclinações íngremes com menos perigo, e que um jovem que se acostumassem a andar descalço saltaria mais agilmente do que um garoto de sandálias. Em adição, ao invés de deixá-los mimados em matéria de roupa, ele introduziu o costume de usar uma peça de roupa ao longo do ano, acreditando que assim estariam melhor preparados para enfrentar as mudanças de calor e frio. XENOFONTE. *Scripta Minora*. Trad. E. C. Marchant. Cambridge: Harvard University Press, 1946, p. 143.

In most states every man has control of his own children, servants and goods. Lycurgus wanted to secure that the citizens should get some advantage from one another without doing any harm. He therefore gave every father authority over other men's children as well as over his own. When a man knows that fathers have this power, he is bound to rule the children over whom he exercises authority as he would wish his own to be ruled. If a boy tells his own father when he has been whipped by another father, it is a disgrace if the parent does not give his son another whipping.<sup>32</sup>

Da leitura das passagens supramencionadas, observam-se dois fatores. Primeiro, de que o Estado espartano traz consigo aquela que representa uma das principais características do pensamento grego clássico, qual seja, a sobreposição e superavaliação do universo público em detrimento do privado. Conforme acentua Newton Bignotto: “o sistema, supostamente erigido por Licurgo, estabeleceu bases para uma experiência de vida associativa que, se não foi única, teve na cidade seu mais alto nível de desenvolvimento. Os espartanos baseavam sua vida comunitária, em primeiro lugar, numa educação estrita dos jovens, que ficava a cargo do Estado e que durava até 21 anos. A partir desse treinamento, (...) o cidadão se incorporava plenamente na vida pública.”<sup>3334</sup>

Por mais que esta qualidade tenha sido atenuada com o passar dos séculos, sobretudo após o período em que os pensadores naturalistas da Jônia alcançaram maior relevância no cenário filosófico, é possível perceber que o elemento comunitário sempre

---

<sup>32</sup> Na maioria dos estados, todo homem tem o controle de seus próprios filhos, servos e bens. Licurgo queria garantir que os cidadãos pudessem tirar proveito não danoso uns dos outros. Ele, portanto, deu a cada pai autoridade sobre os filhos de outros homens, bem como sobre os seus. Quando um homem sabe que o pai tem esse poder, ele é obrigado a governar os filhos sobre os quais ele exerce autoridade, assim como ele deseja que o seu seja governado. Se um menino diz a seu próprio pai quando ele foi chicoteado por outro pai, é uma desgraça se o pai não chicoteia novamente seu filho. *Ibidem*, p. 158.

<sup>33</sup> BIGNOTTO, Newton. *O Tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998, p. 22.

<sup>34</sup> Fustel de Coulanges também acentua este fator: “nous avons déjà dit que la cité, surtout chez les Grecs, avait un pouvoir sans limites, que la liberté était inconnue, et que le droit individuel n'était rien vis-à-vis de la volonté de l'Etat (já dissemos que a cidade, sobretudo entre os gregos, detinha um poder sem limites; que a liberdade era desconhecida, e que o direito individual não significava nada em relação com a vontade do Estado)”. FUSTEL DE COULANGES, Numa-Denis. *La cité antique: étude sur le culte, le Droit, les institutions de la Grèce et de Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 441.

esteve presente na investigação ética helênica<sup>3536</sup>. Este mesmo elo comunitário, por sua vez, manterá sua presença também à época do império romano e do medievo, mas entrará em franco declínio na era moderna, principalmente em razão da emersão da racionalidade poiética, fator este que culminará na crise ética da Modernidade, a qual será abordada de modo passageiro na conclusão do presente trabalho.

Em segundo lugar, verifica-se que os lacedemônios representavam a plena corporificação do *ethos* homérico, cujo principal veículo de transmissão eram as explicações mitológicas acerca tanto dos fenômenos naturais, vale dizer, da *physis*, quanto das práticas comunitárias, ou seja, do *ethos*. A *pólis* espartana, conseqüentemente, é imbuída de uma mitologia e religiosidade que, por detrás de seus elementos fantasiosos, regulam toda a ordem social vigente à época. Nas palavras de Werner Jaeger:

A tradição procede de uma época para a qual o *cosmos* espartano era um sistema consciente e coerente, e que *a priori* acreditava que o mais alto fim do Estado era a *paideia* (...). Recorda-se constantemente a aprovação délfica da “constituição de Licurgo”, em oposição à lei meramente humana e à relatividade da democracia. Para os homens do séc. IV, a possibilidade da educação dependia, em última análise, de se conseguir uma norma absoluta para a ação humana. Este problema encontrava-se resolvido em Esparta. A ordem vigente tinha um fundamento religioso, pois havia sido sancionada ou recomendada pelo próprio deus de Delfos.<sup>37</sup>

O excerto colacionado acima demonstra claramente a forma pela qual a explicação mitológica do *cosmos* desempenha no universo grego arcaico a função de instância objetiva norteadora das práticas sociais. O *ethos* homérico, consubstanciado nas prescrições provenientes do deus de Delfos, cumpre desse modo o papel de *métron* do agir humano,

---

<sup>35</sup> Heráclito, ao postular a participação de todos (mesmo que de forma inconsciente) no *logos* universal, retrata esta característica, conforme se verá adiante.

<sup>36</sup> A ética platônica, consubstanciada no diálogo da República, demonstra claramente este atributo do pensamento grego, ao buscar revigorizar no *ethos* de sua época a primazia do espaço social em detrimento de âmbito particular. Veja a observação de Werner Jaeger nesse sentido: Na vida dos espartanos viu-se a realização consciente de um ideal de educação análogo ao que Platão propõe na República. JAEGER, Werner. *Paideia*. Op. cit., p. 112.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 114.

conferido à *praxis* da época uma unidade de medida em vista da qual a ideia de virtude encontra seu esteio.

Este *ethos* baseado nas explicações mitológicas, todavia, vê-se em declínio à medida que o modelo sócio-político adotado pelas cidades arcaicas passa a ser severamente questionado<sup>38</sup>. A aristocracia espartana é marcada por uma ampla desigualdade social, que coloca tanto os escravos, como a classe popular (composta pelos artesãos, comerciantes, e camponeses), em notável situação de submissão e inferioridade em relação à elite militar de origem Dória. Conforme pontua Jaeger: “a primeira coisa a levar em conta é que os Espartanos constituíam, entre a população lacônica, apenas uma reduzida classe dominante, de formação tardia. Sob o seu domínio estava uma classe popular, livre, operaria e camponesa, os periecos, bem como os servos hilotas, a massa dos submetidos, sem quaisquer direitos.”<sup>39</sup>

Este fato suscita, obviamente, uma crescente tensão social no seio da *pólis*, tensão esta que tem como núcleo a demanda das classes menos favorecidas por um tratamento mais igualitário, vale dizer, por mais direitos (não é aleatório que o período que sucede a crise das sociedades arcaicas é marcado por um profundo amadurecimento do Direito, bem retratado pelas reformas de Sólon e Clístenes em Atenas).

O homem contemporâneo ao declínio da *pólis* homérica, assim, visa emancipar-se do alvedrio do governo oligárquico da nobreza, e estabelecer uma forma de governo que salvguarde uma maior isonomia entre concidadãos. Este espírito é incorporado também pela literatura poética da época, em especial pela Teogonia de Hesíodo. Nela está

---

<sup>38</sup> Cumpre salientar que, apesar da emersão do *logos* epistêmico constituir uma transição da racionalidade mítica para a racionalidade científica, a religiosidade se encontra notadamente presente em todos os momentos do *ethos* grego antigo. O homem da época, desse modo, vê-se constantemente em diálogo com o divino, seja ele na forma da representação simbólica deificada, seja ele na forma de um princípio racional (arché para os naturalistas, a vida de acordo com a razão para Sócrates, a Inteligência para Aristóteles, etc.). Vernant ressalta este fato no seguinte excerto: “todos contribuíram, de maneiras diversas, para abrir caminho a um "misticismo" grego marcado pela tentativa de um contato mais direto, mais íntimo, mais pessoal com os deuses, às vezes associado à busca de uma imortalidade bem -aventurada, ora outorgada após a morte por favor especial de uma divindade, ora obtida pela observância de uma regra de vida pura, reservada somente aos iniciados e que lhes dava o privilégio de liberar, já na existência terrena, a parcela de divino que permanecera presente em cada um.” VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia antiga*. Trad. Joana Angélica D’Ávila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 69.

<sup>39</sup> JAEGER, Werner. *Paideia*. Op. cit., p. 111.

claramente exposto, metaforicamente, o anseio do homem da Grécia por se libertar de sua submissão às amarras de um destino implacável (arbitrado pelos deuses antigos – os Titãs), e a busca por uma realidade que evoque a ordem, a razão, a proporcionalidade, etc. O último capítulo da Teogonia, intitulado Os Deuses do Olímpios, demonstra isso ao retratar a divisão racional do *cosmos* entre os imortais. Destaca-se, nesse sentido, o seguinte trecho da referida obra: “quando os venturosos completaram a fadiga e decidiram pela força as honras dos Titãs, por conselhos da Terra exortavam o Olímpio longividente Zeus a tomar o poder e ser rei dos imortais. E bem dividiu entre eles as honras. (...) Após desposou Têmis luzente que gerou as Horas, Equidade, Justiça e a Paz viçosa que cuidam dos campos dos precíveis mortais”.<sup>40</sup>

Todavia, essa busca por uma proporcionalidade e racionalidade na explicação cósmica, por mais que nos forneça um lampejo daquilo que será o *logos* grego, não significa que, neste momento, já se faça presente um pensamento de cunho científico, desvinculado da mitologia. Pelo contrário. Aqui, a racionalidade helênica ainda se mostra notadamente ligada às explicações míticas; entretanto, a própria forma mitológica de se explicar a realidade é alterada, desligando-se da completa irresignação humana em relação à *moira*, e associando-se à uma compreensão lógica do *cosmos*. Voegelin, ao discorrer sobre a Teogonia, elucida este fato:

The other gods are “earlier” gods because of their savage lusts, their tyrannical cruelties, and especially because of the uncivilized habit of swallowing their children in order to avoid an aristocratic sharing of rule among the immortals. Atrocities beget atrocious revenge, and the revenge begets new atrocities. Only Zeus puts an end to this dreary sequence; for while his victory is won by force, it is held by the just distribution of his honorable share (time) to each of the immortals. The Zeus of the Theogony stands at the beginning of an evolution that ends in the Platonic divinity of the philosophers. In the work of Hesiod, however, he is still one of the many gods of the

---

<sup>40</sup> HESÍODO. *Teogonia, a Origem dos Deuses*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2007, p. 150-151 (880-905).

myth, not yet a symbol whose meaning is fixed, without regard for the traditions of the myth, by the philosopher's experience.<sup>4142</sup>

Assim, já na Teogonia de Hesíodo é possível se observar o embrião do *logos* epistêmico que, posteriormente, irá exsurgir com os milesianos no contexto da Grécia antiga. A tentativa de fornecer uma explicação sobre a origem do mundo, que tem como abertura o império dos deuses antigos, e como conclusão a vitória dos olímpios e a subsequente divisão lógica do *cosmos* entre os imortais (divisão esta que respeita um critério funcional, por ex.: Áries, filho de Zeus, é o Deus da Guerra; Poseidon, irmão de Zeus, dos Mares; a própria figura de Zeus representa autoridade suprema, e assim por diante), já denota a indelével característica do pensamento arcaico grego de buscar um ponto inicial, uma unidade, a partir do qual se pode explicar toda a realidade. Trata-se, assim, de uma explicação que claramente se esteia na razão, conforme salienta Joaquim Carlos Salgado: “é a razão que cria a religião e põe o mito como explicitação do mundo e o belo como sua expressão. É ela que põe o absoluto na representação religiosa como forma de justificação do relativo ou do mundo contingente. (...) Está aí, já na religião a presença da razão e a vocação do grego para a busca da unidade e da permanência, que tornará possível a criação da ciência”<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Os outros deuses são deuses "anteriores" por causa de suas luxúrias selvagens, suas crueldades tirânicas, e especialmente por causa de seu hábito incivilizado de engolir seus filhos, a fim de evitar uma partilha aristocrática do poder entre os imortais. Atrocidades geram uma vingança atroz, e a vingança gera novas atrocidades. Apenas Zeus põe fim a essa temível sequência, pois, apesar de sua vitória ter sido ganha pela força, ela é mantida pela distribuição justa a cada um dos imortais de sua parte devida (tempo). O Zeus da Teogonia se encontra no início de uma evolução que termina na divindade platônica dos filósofos. No trabalho de Hesíodo, no entanto, Ele ainda é um dos muitos deuses do mito, e não um símbolo cujo significado é fixo e apartado das tradições do mito, pela experiência do filósofo. VOEGELIN, Eric. *Order and history: the world of the pólis*. Columbia: University of Missouri Press, 2000, p. 202.

<sup>42</sup> Posição análoga acerca da racionalidade mítica é expressada por Joaquim Carlos Salgado na seguinte passagem, em que o jusfilósofo mineiro analisa o mito de Kronos: É ilustrativo a esse respeito lembrar o mito de Kronos, a divindade que gera todas as coisas, mas que também a tudo devora, só concebível por força da razão que busca a justificação do real enquanto tal na própria existência sensível, em que é imanente o tempo (Kronos), contudo racionalmente significado na forma transcendente de um deus, que, como deus, garante a unidade e a permanência na incessante mudança que ele mesmo produz. Tudo começa e acaba; só o tempo, Kronos, permanece. E o que se dá na ordem da representação, do mito, dá-se na ordem do conceito, da ciência: para Heráclito tudo flui, se consome; só o lógos permanece. SALGADO, Joaquim Carlos. *O Espírito do Ocidente ou a Razão Como Medida*. Op. cit., p. 9

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 9.

Esta unidade a partir do qual se explica o *cosmos*, entretanto, assume com os jônicos não mais a forma de narrativa mitológica, mas sim de elemento físico, transição esta que configura um dos eventos mais importantes da história do pensamento, qual seja, a passagem da racionalidade mitológica para a epistêmica. Na lição de Voegelin: “Hesiod’s explanation of the Jovian order through ascent to the first generation of gods becomes, with the Ionian philosophers, the ascent from the experienced world to a generative principle (*arche*), be it water, fire, or air”.<sup>44</sup>

Nesse ponto, cumpre trazer a seguinte questão: Por que esse evento é considerado tão importante? Vale dizer: quais as características desta emergente racionalidade epistêmica, em contraposição à racionalidade mitológica, fazem dela tão profundamente marcante a ponto de ensejar, como colocado por alguns autores, a descoberta do espírito, o próprio nascimento do pensamento ocidental? A análise de Bruno Snell mostra-se precisa neste ponto:

Per il pensiero logico la verità è qualcosa che deve venir ricercata, indagata e sondata, essa è l'incognita di un problema di cui si cerca la soluzione con metodo e precisione, con rigoroso riguardo al principio di contraddizione, e il cui risultato presenta un carattere di obbligatorietà universale. (...) Il pensiero mitico esige recettività, il pensiero logico attività; esso si sviluppa infatti dopo che l'uomo è giunto alla consapevolezza di sé come essere attivo e come spirito individuale.<sup>45</sup>

Assim, mais do que uma simples mudança na forma de pensar e interpretar o universo, a transição do *logos* mítico para o *logos* epistêmico, propulsionada pelo erigir da *pólis*, caminha conjuntamente à mutação do próprio espírito do homem grego, retirando-o

---

<sup>44</sup> A explicação de Hesíodo sobre a ordem jônica através da ascensão à primeira geração de deuses torna-se, com os filósofos jônicos, a ascensão do mundo experimentado para um princípio gerador (*archê*), seja água, fogo ou ar. VOEGELIN, Eric. *Order and history*. Op. cit., p. 203.

<sup>45</sup> Para o pensamento lógico, a verdade é algo que deve ser buscado, indagado e investigado; é a incógnita de um problema cuja solução é buscada com método e precisão, com estrito respeito ao princípio da contradição, e cujo resultado tem natureza de obrigatoriedade universal. (...) O pensamento mítico exige receptividade, o pensamento lógico exige atividade; de fato, ele se desenvolve quando o homem alcança a consciência de si mesmo como um ser ativo e como um espírito individual. SNELL, Bruno. *La cultura Greca e le origini del pensiero Europeo*. 2ª ed. Trad. Vera Degli Alberti e Anna Solmi Marietti. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 1963, p. 310.

de sua posição de passividade frente aos desígnios dos deuses, e colocando-o como protagonista na descoberta do mundo que o circunda. Vernant aponta esta mudança de atitude na seguinte passagem: “o nascimento da filosofia aparece, por conseguinte, solidário de duas grandes transformações mentais: um pensamento positivo, excluindo toda forma de sobrenatural e rejeitando a assimilação implícita estabelecida pelo mito entre fenômenos físicos e agentes divinos; um pensamento abstrato, despojando a realidade dessa força de mudança que lhe conferia o mito, e recusando a antiga imagem da união dos opostos em benefício de uma formulação categórica do princípio de identidade.”<sup>46</sup>

Com a emergência do discurso racional, portanto, o homem deixa de ser o receptáculo da vontade divina, e passa a figurar como elemento ativo no *cosmos*; não somente na compreensão da ordem natural, mas também na criação do espaço em que habita, vale dizer, na criação do próprio *ethos*.

Ressalta-se, entretanto, que essa forma emergente de racionalidade não constitui uma quebra completa e abrupta com as bases míticas que a precederam; ou seja, ela não simplesmente aflora subitamente no universo helênico. Pelo contrário. Há um gradual processo histórico que, por óbvio, é observado nesta transição da “mitologia” para a “filosofia/ciência. Conforme acentua Jean Pierre Vernant: “as noções fundamentais em que se apoia esta construção dos jônios — segregação a partir da unidade primordial, luta e união incessante dos opostos, mudança cíclica eterna — revelam o fundo do pensamento mítico onde enraíza a sua cosmologia”.<sup>47</sup><sup>48</sup> O *logos* epistêmico, portanto, não surge *ex nihilo* na Grécia arcaica, mas, antes, apropria-se dos sustentáculos erigidos pelo *logos* mítico e,

---

<sup>46</sup> VERNANT, Jean Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*: estudos de psicologia histórica. 2ª ed. Trad. Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 453.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 446.

<sup>48</sup> Esta mesma posição é assumida por Eric Voegelin, ao comparar o trabalho de Hesíodo ao dos milesianos: “the man who can distinguish verities of order and create the symbols to express them became with Hesiod a new element in the structure of reality. The same style of intellectual adventure characterized the philosophizing of the great Milesians, of Thales, Anaximander, and Anaximenes, when they replaced the divine figures of the myth, in their search of origins, with symbols drawn from objects and substances of the world of sense perception (o homem que consegue distinguir as verdades da ordem e criar símbolos para expressá-las tornou-se com Hesíodo um novo elemento na estrutura da realidade. O mesmo estilo de aventura intelectual caracterizou o filosofar dos grandes milesianos, de Thales, Anaximandro e Anaximenes, quando substituíram as figuras divinas do mito, em sua busca de origens, por símbolos extraídos de objetos e substâncias do mundo dos sentidos)”. VOEGELIN, Eric. *Order and history*. Op. cit, p, 236.

despindo-o de suas características alegóricas, procura oferecer uma explicação da realidade que mais condiz com o espírito da época.

Conforme se demonstrou no ponto anterior do presente trabalho, a tradição, na função de repositório e veículo do *ethos*, cumpre o papel de transmitir para as gerações posteriores o arcabouço de normas e valores sobre o qual a comunidade de determinada época se funda. O mito, a sabedoria de vida, os poemas épicos<sup>49</sup>, constituíram as formas iniciais de expressão dessa tradição, pois foram a primeira maneira pela qual o homem dos primórdios da cultura grega tentou explicar o mundo que o rodeava, e compreender seu papel no *cosmos*. O *ethos* particular deste homem, que se convencionou chamar *ethos* homérico, é, por conseguinte, notadamente vinculado a esta mitologia, caracterizada pela *areté* do herói. A coragem, a força, a bravura, a honra, são as virtudes consagradas pela sociedade deste período, conforme ensina Werner Jaeger:

Homero entende por *areté* as qualidades morais e espirituais. Em geral, de acordo com a modalidade de pensamento dos tempos primitivos, designa por *areté* a força e a destreza dos guerreiros e lutadores, e, acima de tudo, o heroísmo, considerado não no nosso sentido de ação moral e separado da força, mas sim intimamente ligado a ela.<sup>50</sup>

Este paradigma heroico do *ethos* heleno, todavia, é gradualmente substituído<sup>51</sup> na medida em que, com o desenvolvimento da *pólis* na Grécia antiga<sup>52</sup>, o homem passa a clamar

---

<sup>49</sup> Destacam-se nesse sentido as epopeias cuja autoria é atribuída a Homero: Odisseia e Ilíada, bem como a Teogonia de Hesíodo.

<sup>50</sup> JAEGER, Werner. *Paideia*. Op. cit., p. 27.

<sup>51</sup> Apesar de ter sido gradualmente suprido por uma nova forma de *ethos*, qual seja, o *ethos* epistêmico, salienta-se que o *ethos* guerreiro nunca foi totalmente abandonado na Grécia antiga, sendo objeto de análise de Platão, no diálogo Hípias Menor, e de Aristóteles, como bem acentua W. Jaeger: “o pensamento ético de Platão e Aristóteles baseia-se, em muitos pontos, na ética aristocrática da Grécia arcaica.” *Ibidem*, p. 33. Joaquim Carlos Salgado, analisando o pensamento do próprio Jaeger, também salienta este fato: Embora num certo tempo histórico prevaleça um desses modelos de formação do homem grego, não quer isso dizer que as outras dimensões se tenham extinguido ou não estejam presentes. São elas, avançando a partir de Jäger, a *areté* heróica, a *téchne* política e a *sophia* científica. SALGADO, Joaquim Carlos. O Espírito do Ocidente ou a Razão Como Medida. Op. cit., p. 7.

<sup>52</sup> Lima Vaz, nesse sentido, pontua: são, sem dúvida, as transformações sociopolíticas, das quais emerge a *pólis* como estado democrático, que impõem a necessidade de uma explicitação do *ethos* como lei, segundo

por uma explicação da realidade que não mais se baseie em elementos fantasiosos, mas que se fundamente em preceitos racionais. Acentua Lima Vaz: “a ideia de *areté* se transpõe pouco a pouco do herói para o sábio (*sóphos*), no momento em que começa a declinar a aristocracia guerreira e a cidade se organiza segundo formas democráticas e participativas”<sup>53</sup>.

O florescer da Cidade, e dos complexos mecanismos que lhe são intrínsecos, tais como o direito, a economia, e a política, representam um evento fundamental para o advento do *logos* epistêmico, já que, ao tornar o homem responsável pelo próprio governo, assinalam o crepúsculo de sua submissão à força da natureza, fazendo-o “senhor de seu destino”. O seguinte excerto de Joaquim Carlos Salgado exemplifica este fato, ao tratar da *paidéia* do cidadão grego para a atuação política no então nascente regime democrático: “a direção da comunidade, sua administração, a elaboração de suas leis e tudo o mais que a ela se refere, estava nas mãos dos próprios membros da comunidade. Daí a necessidade de preparar e formar o cidadão para os debates na ágora, o que fez surgir um dos modos de convivência mais racional jamais conhecido, o diálogo, a busca da solução dos problemas comuns através da razão, ou seja, pelo consenso, ou da experiência da liberdade”<sup>54</sup>.

A *pólis* jônica, portanto, constitui o princípio da imanentização das antigas explicações mitológicas acerca da ordem social, e, conseqüentemente, contribui para o surgimento desta nova forma de racionalidade, que demanda uma explicação laicizada do mundo que a circunda. Na análise de Jean Pierre Vernant:

Na Grécia, onde, com a Cidade, triunfam novas formas políticas, só subsistem do antigo rito real vestígios cujo sentido se perdeu; apagou-se a recordação do rei criador da ordem e fazedor do tempo; não se vislumbra mais a relação entre o feito mítico do soberano, simbolizado pela sua vitória sobre o dragão, e a organização dos fenômenos cósmicos. A ordem natural e os fatos atmosféricos (chuvas, ventos, tempestades, raios), ao tornarem-se independentes da função real, deixam de ser inteligíveis na linguagem do mito em que até então se exprimiam. Apresentam-se doravante como

---

os predicados da igualdade e da correspondência com a ordem das coisas. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II*. Op. cit, p. 20., p. 48.

<sup>53</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica*. v.1. 12ª ed. São Paulo: edições Loyola, 2014, p. 32.

<sup>54</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *O Espírito do Ocidente ou a Razão Como Medida*. Op. cit., p. 10.

“problemas” sobre os quais a discussão está aberta. São esses problemas (gênese da ordem cósmica e explicação dos metéora) que constituem, na sua forma nova, o problema, a matéria da primeira reflexão filosófica.<sup>55</sup>

Por outro lado, este mesmo *logos* epistêmico que ascende em simbiose com a *pólis*, representa o principal esteio sob o qual as formas políticas então emergentes iriam se constituir. A busca pela justa medida e pela equidade no âmbito político denotam visivelmente a presença marcante desta nova racionalidade científica em um plano que transcende a esfera da *physis*, e atinge também a esfera social. Vernant acentua este fato no seguinte excerto: “exprime-se, em um Sólon, no conceito do *Μέτρον*, a justa medida, que a decisão do *nomothétes* deve impor às facções rivais fixando um “limite” à sua ambição excessiva; (...). A velha ideia de uma ordem social baseada em uma distribuição, em uma repartição (*νόμος*) das honras e dos privilégios entre grupos estrangeiros que se opõem na comunidade política, como as forças elementares no *cosmos*, tornar-se-á, após o século VI a.C., a noção abstrata de *ἰσονομία*, igualdade perante a lei entre os indivíduos que se definem todos de modo análogo na qualidade de cidadãos de uma mesma cidade”<sup>56</sup>.

O prosperar da *pólis* grega e a emersão da racionalidade científica, dessa forma, encontram-se na Grécia arcaica em uma relação dialética, na medida em que contribuem mutuamente para seu desenvolvimento. “Com a Cidade, a ordem política destacou-se da organização cósmica; aparece como uma instituição humana que é o objeto de uma indagação inquieta, de uma discussão apaixonada. Nesse debate, que não é somente teórico, mas no qual se afronta a violência de grupos inimigos, a filosofia nascente intervém com plena competência.”<sup>57</sup>

Portanto, a transição do *logos* mítico para o *logos* epistêmico na Grécia arcaica, combinada com o perceptível desenvolvimento da Cidade na época, fazem exsurgir nesse contexto histórico uma nova e original forma de pensar, forma esta que, no âmbito

---

<sup>55</sup> VERNANT, Jean Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Op. cit., p. 448.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 463.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 462-463.

filosófico, é denotada por procurar exprimir a ordem do *cosmos* a partir de um princípio lógico usualmente de ordem natural, denominado *arché*<sup>5859</sup>.

---

<sup>58</sup> Toma-se como exemplo os pensamentos de: Tales de Mileto, que postulava a água como *arché* (vale notar que há grande incerteza em torno do pensamento de Tales, uma vez que ele não deixou escritos, e as informações a seu respeito foram passadas, inicialmente, por Aristóteles); Anaxímenes, cujo *arché* é o ar; e Anaximandro, que, com extrema originalidade, argumenta que o princípio fundador é o *apeiron*. “To this initial simple state or *arché* Anaximander gave the name of the Boundless, and the process by which a world-order emerged from it he described as a 'separating-off (para esse estado simples inicial, ou *arché*, Anaximandro deu o nome de infinito [também traduzido como ilimitado e indefinido – nota do autor], e o processo pelo qual a ordem do mundo dele emergiu, ele descreveu como separação)”. GUTHRIE, W. K. C. *A history of greek philosophy: The early presocratics and the pythagoreans*. v. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1962, p. 83.

<sup>59</sup> A análise tecida por Nietzsche acerca do pensamento de Thales de Mileto, considerado o primeiro filósofo, demonstra da maneira cristalina este primeiro momento de erupção da filosofia no universo da Grécia arcaica: greek philosophy seems to begin with an absurd notion, with the proposition that water is the primal origin and the womb of all things. Is it really necessary for us to take serious notice of this proposition? It is, and for three reasons. First, because it tells something about the primal origin of all things; second, because it does so in language devoid of image or fable, and finally, because contained in it, if only embryonically, is the thought, "all things are one." The first reason still leaves Thales in the company of the religious and the superstitious; the second takes him out of such company and shows him as a natural scientist, but the third makes him the first Greek philosopher. Had he said, "water turns into earth," we should have but a scientific hypothesis, a wrong one but difficult to disprove. But he went beyond scientific considerations. By presenting his unity-concept in the form of his water-hypothesis, Thales did not, it is true, overcome the low level of empiric insight prevalent in his time. What he did was to pass over its horizon. The sparse and un-ordered observations of an empirical nature which he made regarding the occurrence and the transformations of water (more specifically, of moisture) would have allowed, much less made advisable, no such gigantic generalization. What drove him to it was a metaphysical conviction which had its origin in a mystic intuition (A filosofia grega parece começar com uma noção absurda, com a proposição de que a água é a origem primária e o ventre de todas as coisas. É realmente necessário que levemos a sério esta proposição? É, e por três razões. Primeiro, porque diz algo sobre a origem primitiva de todas as coisas; segundo, porque o faz em linguagem desprovida de imagem ou fábula e, finalmente, porque contida nela, mesmo que apenas embrionariamente, está a ideia de que "todas as coisas são uma só". A primeira razão ainda deixa Thales na companhia dos religiosos e dos supersticiosos; a segunda tira-o de tal companhia e o mostra como um cientista natural, mas o terceiro faz dele o primeiro filósofo grego. Caso ele tivesse dito "a água se transforma em terra", teríamos apenas uma hipótese científica; errada, mas difícil de se refutar. Mas ele foi além das considerações científicas. Ao apresentar seu conceito de unidade na forma de sua hipótese da água, Thales, é verdade, não superou o baixo nível de percepção empírica predominante em seu tempo. O que ele fez foi passar por cima do seu horizonte. As observações esparsas e não ordenadas de natureza empírica que ele fez sobre a ocorrência e as transformações da água (mais especificamente, da umidade) não permitem, muito menos tornam aconselhável, uma generalização tão gigantesca. O que o levou a isso foi uma convicção metafísica que teve sua origem numa intuição mística. NIETZSCHE, Friedrich. *The philosophy in the tragic age of the Greeks*. Trad. Marianne Cowan. Washington: Regnery Publishing, 1998, p. 38-39.

Esse primeiro momento de erupção do *logos* científico na Grécia antiga foi caracterizado pelo pensamento dos filósofos pré-socráticos<sup>60</sup>, nos quais se percebe a construção de uma homologia entre o *ethos* e a *physis*; vale dizer, tanto a *physis*, denotada pela regra da causalidade, quanto a ordem social, caracterizada pelas normas éticas, são interpretadas com vistas ao mesmo princípio fundador. Aristóteles, ao analisar o pensamento dos pitagóricos, ilustra esse fato:

Eles (pitagóricos – nota do autor) primeiro se aplicaram às matemáticas, fazendo-as progredirem, e, nutridos por elas, acreditaram que os princípios delas eram os princípios de todos os seres. E dado que nas matemáticas os números são, por sua natureza, os primeiros princípios, e dado que justamente nos números, e mais do que no fogo, na terra e na água, eles achavam que viam muitas semelhanças entre as coisas que são e que se geram – por exemplo, consideravam que determinada propriedade dos números era a justiça, outra a alma e o intelecto, outra ainda o momento e o ponto oportuno, e, em poucas palavras, de modo semelhante para todas as outras coisas, (...) pensaram que os elementos dos números eram elementos de todas as coisas, e que a totalidade do céu era harmonia e número.<sup>61</sup>

Da leitura do excerto acima, verifica-se que a compreensão do *cosmos* trazida pelos pitagóricos, ao tratar de conceitos como justiça, alma e intelecto, transcende o âmbito da *physis*, englobando também o universo ético. A passagem do *logos* mítico para o *logos* epistêmico marca, assim, um fator primordial para a compreensão não só das ciências naturais, mas também do *ethos*, que neste momento não mais figura como uma consequência da opinião (*doxa*) ou do consenso de uma maioria, tal qual o mito e a sabedoria de vida, mas

---

<sup>60</sup> Conforme afirma Jean Pierre Vernant: nella storia dell'uomo gli inizi generalmente ci sfuggono. Tuttavia se l'avvento della filosofia, in Grecia, segna il declino del pensiero mitico e il principio di un sapere di tipo razionale, si può fissare la data e il luogo di nascita della ragione greca, stabilire il suo stato civile. All'inizio del VI secolo, nella ionica Mileto, uomini come Talete, Anassimandro, Anassimene inaugurano un nuovo modo di riflessione concernente la natura. (na história do homem, os princípios geralmente nos escapam. No entanto, se o advento da filosofia, na Grécia, marca o declínio do pensamento mítico e o princípio de um tipo racional de conhecimento, é possível se fixar a data e o local de nascimento da razão grega, bem como estabelecer seu estado civil. No início do século, na jônica Mileto, homens como Tales, Anaximandro, Anaxímenes, inauguraram um novo modo de se refletir sobre a natureza. VERNANT, Jean Pierre. *Le origini del pensiero Greco*. Trad. Fausto Codino. Milão: Giangiacomo Feltrinelli, 2007. p. 100.

<sup>61</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 27 (Livro I A, cap. 5, 985b23 – 986a6).

busca ser justificado racionalmente. Na lição de Jean Vernant: “separadas, natureza e sociedade constituem igualmente objeto de uma reflexão mais positiva e mais abstrata. A ordem social, tornada humana, presta-se a uma elaboração racional do mesmo modo que a ordem natural tornada *physis*”.<sup>62</sup>

Entretanto, apesar do enorme esforço empreendido pelos naturalistas, verifica-se que, até este momento da história (séc. VII a.c.), o foco da investigação filosófica era, majoritariamente, o problema da *physis*; a reflexão ética ainda se encontra muito limitada, e ainda se reporta constantemente ao mito como fonte de explicação para os fenômenos sociais. E, de fato, não poderia ser diferente, uma vez que *physis* e *ethos* constituem objetos completamente distintos, e, como tal, demandam diferentes formas de investigação. Snell evidencia este fato na seguinte passagem:

Il contrasto tra immagine mitica e pensiero logico si delinea chiaro e preciso nell'interpretazione causale della natura. In questo campo anche il passaggio dal pensiero mitico a quello logico acquista un'evidenza immediata: ciò che nei primi tempi s'interpretava come opera di dèi, di demoni e di eroi, s'interpreterà più tardi in senso razionale. La causalità mitica non si limita però ai fatti naturali (...). Essa si estende oltre l'ambito della natura, poiché anche il sorgere dei pensieri, dei sentimenti, dei desideri e delle decisioni e così via, vien attribuito a un intervento degli dèi, e quindi la causalità mitica domina anche in quel campo nel quale, dopo la scoperta dell'anima, si accoglieranno i motivi psichici. Ma, poiché il pensiero mitico non si limita a spiegare le cause, ma serve ad esempio anche all'intendimento dell'essere umano, è evidente che il pensiero mitico e il pensiero logico non coprono un solo e medesimo campo.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> VERNANT, Jean Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Op. cit., p. 464.

<sup>63</sup> O contraste entre a imagem mítica e o pensamento lógico é claro e preciso na interpretação causal da natureza. Nesse campo a transição do pensamento mítico para o lógico atinge evidência imediata: o que inicialmente foi interpretado como o trabalho de deuses, demônios e heróis, passa a ser interpretado em um sentido racional. A causalidade mítica, contudo, não se limita aos fatos naturais. Ela se estende para além do escopo da natureza, já que também o surgimento do pensamento, dos sentimentos, desejos e decisões, e assim por diante, é atribuído a uma intervenção dos deuses. Portanto, a causalidade mítica também domina o campo que, depois da descoberta da alma, engloba os motivos psíquicos. Mas, uma vez que o pensamento mítico não explica apenas as causas, mas também serve de exemplo para o entendimento do ser humano, é evidente que o pensamento mítico e o pensamento lógico não abrangem o mesmo campo. SNELL, Bruno. *La cultura Greca e le origini del pensiero Europeo*. Op. cit., p. 309.

Desse modo, observa-se que o advento do *logos* epistêmico exerce um papel paradoxal no contexto histórico da Grécia antiga. Por um lado, verifica-se claramente que ele responde ao anseio do homem grego por se libertar de uma explicação do *cosmos* arraigada na mitologia, substituindo-a por uma explanação do real que se fundamentava no discurso demonstrativo racional, e na causalidade que lhe é inerente. Essa maneira de pensar, vale salientar mais uma vez, é de importância primordial e representa o ponto de partida da racionalidade científica que marca a história do ser humano até os dias atuais.

Por outro lado, entretanto, o surgimento do *logos* epistêmico leva a uma contestação cada vez maior da mitologia como fonte de explicação da realidade. No âmbito da Natureza, isto não gera qualquer contratempo, uma vez que o mito é facilmente suplantado por uma elucidação de caráter físico acerca dos fenômenos naturais. No âmbito ético, contudo, isso de fato representa um problema, já que, apesar de levar à falência do mito como esteio das normas éticas, a filosofia jônica não logra substituí-lo por uma outra unidade objetiva de medida para o agir humano. Conseqüentemente, à medida que o *logos* epistêmico se impunha, debilitava-se a capacidade da mitologia de figurar como *métron* da ação virtuosa, formando-se assim um “vácuo ético”, ocasionado pelo declínio do *ethos* homérico, combinado com a incapacidade da filosofia da época de proporcionar uma teoria da *praxis* que coadunasse com o então nascente *logos* epistêmico.

Fazia-se necessário, portanto, que a reflexão filosófica no campo do Ética ganhasse maior densidade, e fosse conduzida de maneira menos similar à investigação física; em outras palavras, era preciso, no âmbito ético, desvincular-se da busca por um princípio natural originário, e trazer a própria essência do homem para o coração da investigação, com o intuito de encontrar um fundamento para a *praxis* que coadunasse com a necessidade do *logos epistêmico*. É com Heráclito, cuja obra promoveu um enorme salto qualitativo no que tange a ciência do *ethos*, que esse movimento tem início.

Nesse ponto, vale salientar que o sistema construído pelo filósofo de Éfeso baseia-se em dois princípios fundamentais, quais sejam, o fogo e o *logos*. Ressalta-se, contudo, que em razão da fragmentada bibliografia deixada por Heráclito, bem como de seu irreverente estilo literário, há diferentes interpretações acerca do significado de seu pensamento.

A concepção primeva de sua filosofia, que radica dos próprios Platão e Aristóteles, coloca-o em conjunto com os naturalistas, tais como Thales de Mileto e Anaxímenes, cuja

nota distintiva é a busca de um elemento natural como *arché* (no caso de Heráclito, esta *arché* seria o fogo). Charles Khan resume essa visão:

For Plato, Heraclitus is the theorist of universal flux (...) in contrast with Parmenides, the partisan of a fixed and stable reality. For Aristotle, Heraclitus was a material monist who derived the entire physical world from fire as its underlying element. Both characterizations cast a long shadow over later readings of Heraclitus texts.<sup>64</sup>

Os estudos contemporâneos, entretanto, rechaçam essa interpretação. Nas palavras de Jaeger: “em parte alguma de Heráclito deparamos com uma consideração puramente teórica das aparências ou até com a sombra de uma simples teoria física. O que assim poderia se interpretar está em íntima conexão com um vasto contexto”<sup>65</sup>.

A leitura moderna do filósofo de Éfeso, desse modo, distancia-se da interpretação arcaica, e compreende o fogo não como um simples princípio natural, mas quase como uma imagem metafórica do *logos*. O fogo representa o eterno movimento, o eterno processo, a eterna contradição entre Ser e não-Ser, constituindo, assim, o símbolo ao qual se associa o *logos*, sendo este, de fato, o cerne de todo pensamento heraclítico. Segundo Guthrie:

The material aspect of the Logos is fire. (...) Though not a mere symbol for an abstraction, fire represents for Heraclitus the highest and purest form of matter, the vehicle for soul and mind, or rather

---

<sup>64</sup> Para Platão, Heráclito é o teórico do fluxo universal (...) em contraste com Parmênides, o partidário de uma realidade fixa e estável. Para Aristóteles, Heráclito era um monista material para quem o mundo físico em sua totalidade deriva do fogo como elemento fundamental. Ambas as caracterizações lançam uma longa sombra sobre as posteriores leituras do texto de Heráclito. KHAN, Charles. *The art and thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p. 5.

Nesse mesmo sentido, também se manifesta Oscar Conde: “la perspectiva platónica como la aristotélica (...) han perdurado durante siglos, y probablemente se mantuvieron vigentes hasta 1954, cuando Kirk publicó Heraclitus, The Cosmic Fragments, donde este estudioso inglés puso el término lógos en el corazón mismo del pensamiento heraclíteo (as perspectivas platónica e aristotélica perduraram séculos, e provavelmente permaneceram em vigor até 1954, quando Kirk publicou Heraclitus, The Cosmic Fragments, obra com a qual o estudioso inglês colocou o termo *logos* no coração do pensamento heraclítico). CONDE, Oscar. Dos Críticas De Aristóteles A Heráclito: Lógica Y Estilo A La Luz De La Ecuación. In: *Hypnos*. Ano 7, n. 8, 1º/2002. São Paulo, p. 51-71, p. 53.

<sup>65</sup> JAEGER, Werner. *Paideia*. Op. cit., p. 223.

soul and mind themselves, which in a more advanced thinker would be distinguished from any matter whatsoever<sup>66</sup>.

A bela análise de Zeferino Rocha, também elucidada esta interessante relação entre fogo e *logos* (consubstanciado na figura do divino), no pensamento heraclítico:

Nas metamorfoses do fogo há uma presença imanente do Divino. Todavia, porque imanente a todos, o divino transcende cada ente. Dir-se-ia que ele é o “sendo” que todas as coisas “são” além de si mesmas. O Divino tudo governa. Ele “dirige tudo através de tudo”, mas “é separado de tudo e de todos”. Esta imanência que se transcende e esta transcendência que é imanente tornam muito ambíguo o sentido que o Divino tem para Heráclito. Imanente em todas as coisas, ele reúne em si todos os contrários. Por isso, ele “é noite, dia, inverno, verão, guerra, paz, saciedade, fome” (Heráclito de Éfeso, frag. 67; cf. Jeanière, 1959), vale dizer, a totalidade de todas as coisas. Mas, de tudo ele é separado (Heráclito de Éfeso, frag. 108).<sup>67</sup>

Fogo e *logos*, portanto, representam uma unidade no pensamento heraclítico, representam o devir, sobre o qual toda sua filosofia irá se fundar, conforme corrobora Hegel: “la determinación más precisa de este principio general es el devenir, la verdad del ser; en cuánto que todo es y no es, Héráclito ha expresado, al mismo tiempo, que el todo es el devenir”.<sup>68</sup>

Nesse sentido, diferentemente dos filósofos naturalistas, que, ao buscarem um princípio originário de ordem natural e externa, culminam por sustentar uma relação objetiva entre o Ser e o homem, Heráclito confere ao ser humano posição central no próprio caminhar do Ser. “O curso do mundo não é para ele (homem – nota do autor) um espetáculo distante e sublime, em cuja contemplação o espírito se afunda e se esquece até

---

<sup>66</sup> O aspecto material do *logos* é o fogo. (...) Apesar de não ser somente um símbolo abstrato, o fogo representa para Heráclito a mais elevada e pura forma de matéria, o veículo da alma e da mente, ou, melhor, a alma e a mente propriamente ditas, as quais em um pensador mais avançado seria distinta de qualquer matéria. GUTHRIE, W. K. C. *A history of Greek philosophy*. v. I. Op. cit., p. 432.

<sup>67</sup> ROCHA, Zeferino. Heráclito de Éfeso, Filósofo do Logos. In: *Revista Latino-americana de psicopatologia fundamental*. Ano VII, n. 4, dez/2004, p. 7-31, p. 23.

<sup>68</sup> A determinação mais precisa deste princípio geral é o devir, a verdade do Ser; enquanto tudo é e não é, Heráclito postulou, ao mesmo tempo, que tudo é o devir. HEGEL, G.W. F. *Leciones sobre la história de la filosofía*. v. 1. Trad. por Wenceslau Rocés. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 262.

submergir na totalidade do Ser. Pelo contrário, através do seu Ser passa o acontecer cósmico.”<sup>69</sup>

Em Heráclito, portanto, o homem é inserido no eterno processo deontológico do Ser, já que, invariavelmente e necessariamente, ele integra o *logos*. Entretanto, por mais que a participação no *logos* seja automática e irrestrita a todos os homens, sua compreensão e experiência não o são. Veja, nesse sentido, os seguintes fragmentos do filósofo de Éfeso:

(fragmento 2 – nota do autor) Desse *logos*, sendo sempre, são os homens ignorantes tanto antes de ouvir como depois de o ouvirem; todas as coisas vêm a ser segundo esse *logos*, e ainda assim parecem inexperientes, embora se experimentem nestas palavras e ações, tais quais eu exponho, distinguindo cada coisa segundo a natureza e enunciando como se comporta. Aos outros homens, encobrem-se tanto o que fazem acordados como esquecem o que fazem dormindo.

(fragmento 18 – nota do autor) Embora o *logos* seja comum, a massa vive como se tivesse um pensamento particular.

(fragmento 78 – nota do autor) O pensar é comum a todos.<sup>70</sup>

Da leitura dos excertos acima, é possível se observar que, para Heráclito, os homens se encontram em um estado de constante ignorância em relação ao *logos*; eles participam dele cotidianamente, mas apenas de forma inconsciente e involuntária. É nesse sentido, inclusive, que se interpreta a metáfora heraclitiana acerca do estado de dormência versus o estado de desperto.

Mais do que um simples estado físico de dormência, ao postular que o ser humano se encontra em perpétuo sono, o filósofo de Éfeso proclama que, em geral, o homem vive em permanente ignorância em relação ao verdadeiro saber, vale dizer, vive em completo desconhecimento do *logos*. Em outras palavras, Heráclito afirma que o homem está dormindo, mesmo quando está acordado. Nietzsche, ao discorrer sobre o pensamento heraclitiano, enuncia de forma precisa este fato: “Very few people live consciously by the standards of the logos and the all-encompassing eye of the artist, and their eyes and ears

---

<sup>69</sup> JAEGER, Werner. *Paideia*. Op. cit., p. 223.

<sup>70</sup> COSTA, Alexandre. *Heráclito: Fragmentos Contextualizados*. Rio de Janeiro: Difel, 2002, p. 197 e segs.

and their intellect in general is a poor witness when "moist slime fills their souls." Why this is, is not asked, just as it is not asked why fire turns into water and earth."<sup>71</sup>

Aqueles que, por sua vez, experimentam o *logos*, são os sábios, os portadores do real conhecimento, dentre os quais, obviamente, o próprio filósofo de Éfeso se inclui. Estes estão, de fato, acordados, e entendem o *logos* como ele é. Aqui, todavia, erige-se a seguinte questão: qual o conceito de *logos* para Heráclito?

Lendo-se os fragmentos supramencionados, parece-nos razoável interpretar que o *logos* representa uma instância comum de consciência, consciência esta que, apesar de estar em permanente contato com todos os homens, é compreensível somente por aqueles que se encontram despertos, vale dizer, pelos sábios. A lição de Jaeger corrobora com essa interpretação:

Gli svegli hanno un cosmo comune, mentre (...) i dormenti hanno ciascuno una propria mentalità. Cio è esatto letteralmente, ma è anche simbolico, come abbiamo visto, e non solo l'immagine dello sveglio, ma anche la più precisa definizione di essa mediante il possesso di un mondo comune con gli altri esseri che, nel contatto

---

<sup>71</sup> Veja também, nesse sentido, o ensinamento de Jaeger: Qui però non è inteso (o sono – nota do autor) lo stato fisiologico, bensì l'essere desti con lo spirito: infatti già nelle prime frasi Eraclito aveva detto que ciò que chiamamo esser desti è negli altri uomini talmente privo di coscienza spirituale dei veri eventi nella realtà, che quase non si riesce a distinguerlo dal sono (aqui, no entanto, não se entende (o sono – nota do autor) como o estado fisiológico, mas estar desperto com o espírito: na verdade, já nas primeiras frases, Heráclito dissera que, aquilo que chamamos ser desperto, nos homens desprovidos de consciência espiritual dos verdadeiros eventos na realidade, é algo que quase não se pode distinguir do sono). JAEGER, Werner. *La teologia dei primi pensatore Greci*. Firenze: La Nuova Italia, 1967, p. 178.

Nesse mesmo sentido se manifesta Eric Voegelin: *Heracitus* hints that this Logos is a law or order of the *cosmos*; for all things come to pass in accordance with it. Since it is the all pervading order of things, men should be thoroughly acquainted with it; but in fact they act as if they had no experience of it at all and hence, when they examine his discourse, with its exposition of the true nature of things, it will be strange to them (Heráclito sugere que este *Logos* é uma lei ou ordem do *cosmos*, porque tudo acontece de acordo com Ele. Uma vez que é a ordem das coisas que tudo permeia, os homens deveriam estar completamente familiarizados com Ele; mas, de fato, eles agem como se não tivessem nenhuma experiência do *Logos*; assim, quando examinam seu discurso, e sua exposição da verdadeira natureza das coisas, Ele os é estranho). VOEGELIN, Eric. *Order and History*. Op. cit., 303.

<sup>72</sup> Pouquíssimas pessoas vivem conscientemente pelos padrões do logos e pelo olhar abrangente do artista, e seus olhos e ouvidos e seu intelecto são em geral são pobres testemunhas "o lodo úmido enche suas almas". Por que isso é, não é perguntado, assim como não é perguntado por que o fogo se transforma em água e terra. NIETZSCHE, Friedrich. *The philosophy in the tragic age of the Greeks*. Op. cit., p. 63.

con loro, si demonstra tale, mentre il mondo dei dormenti no si resulta accessibile agli altri.<sup>73</sup>

O conceito heraclitiano de *logos*, portanto, remete à ideia de uma razão universal que, por mais que não seja perceptível por todos, conecta e sujeita toda a humanidade. Ele constitui o substrato que une a sociedade sob um mesmo *nómos* supremo, mesmo que esta sociedade permaneça completamente desapercibida de sua existência. Esta interpretação sobre o pensamento do filósofo de Éfeso é respaldada pelo seguinte fragmento de sua autoria:

(fragmento 87 – nota do autor) Para falar com saber é necessário apoiar-se sobre a comunidade de todas as coisas, como a cidade sobre a lei e ainda mais vigorosamente. Porque todas as leis humanas são alimentadas por uma lei una, a divina; pois exerce seu domínio tão longe quanto se consente, e basta e envolve todas as outras.<sup>74</sup>

Da leitura deste excerto, observa-se o paralelo que Heráclito traça entre *logos* e Lei; não a lei humana, mas a Lei de Deus. O *logos* heraclitiano, assim, representaria o *nómos* divino, que se eleva para além da contingência das regras elaboradas pelos homens na *pólis*, e se reporta à própria consciência suprema e universal.

Esta Lei divina, contudo, não se encontra para Heráclito em um plano inacessível à razão humana. Pelo contrário. Ela é acessível por todos aqueles que, conforme se viu acima, estão despertos, ou seja, pelos sábios. É nesse sentido, inclusive, que se interpreta a seguinte máxima do filósofo de Éfeso: “o *ethos* humano não tem conhecimento, mas o divino tem”<sup>75</sup>.

Dito isso, percebe-se ainda com mais clareza o argumento tecido anteriormente acerca do pensamento heraclitiano, qual seja, de que nele o ser humano deixa de figurar como simples espectador do movimento do Ser, e passa a atuar como partícipe de seu devir,

---

<sup>73</sup> Os despertos compartilham um *cosmo* comum, enquanto os dormentes têm sua própria consciência. Essa afirmativa é correta por uma perspectiva literal, e também simbólica, como vimos; e não apenas a imagem do desperto, mas também sua precisa definição, remete ao possuir de um mundo comum com outros seres que, em contato com eles, assim também se demonstram, ao passo que o mundo da dormência não se mostra acessível aos outros. JAEGER, Werner. *La teología dei primi pensatore Greci*. Op. cit., p. 179.

<sup>74</sup> COSTA, Alexandre. *Heráclito*. Op. cit., p. 211.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 211.

já que o homem traz consigo o espírito da Lei divina, sendo capaz de alcançar o mais alto conhecimento que dela procede.

A filosofia de Heráclito, portanto, dá outra dimensão ao papel do indivíduo no *cosmos*, ao compreendê-lo não somente como plateia do caminho do Ser, mas como parte integrante de seu eterno devir, através da razão. Como tal, o *logos* heraclitiano assume uma feição inegavelmente ética<sup>76</sup>, que já prenuncia o conceito de consciência/razão que, posteriormente, será desenvolvido por Anaxágoras<sup>77</sup>, e que alcançará seu esplendor na era clássica da filosofia com o pensamento de Sócrates e seus discípulos.

Este conceito de consciência, por sua vez, será justamente o elemento que, reunindo a contingência da normatividade ética à causalidade do discurso racional, permitirá a construção de uma teoria da *praxis* que se adeque às peculiaridades do *logos* epistêmico, preenchendo assim o “vazio ético”<sup>78</sup> ocasionado pelo emergir da racionalidade científica na Grécia antiga.

Contudo, antes de explorarmos a revolução ética que a filosofia da consciência operara através do gênio de Sócrates, mister analisarmos com um pouco de fôlego o contexto histórico e filosófico vivido pelo Ateniense, o qual fora palco de uma das mais

---

<sup>76</sup> Vale ressaltar que Werner Jaeger considera o pensamento heraclitiano a primeira antropologia filosófica. Ver: JAEGER, Werner. *Paideia*. Op. cit., p. 228.

<sup>77</sup> Anaxágoras (aprox. 499 a.C. à 428 a.C.), nascido na cidade de Clazómenas, foi um importante filósofo da Grécia antiga. Para ele, o próprio pensamento (Nous) representa o princípio geral de todas as coisas. Na lição de Hegel: Anaxágoras nos dice ahora que lo general no son dioses, ni principios sensibles, ni elementos, ni pensamientos, todos ellos, esencialmente determinaciones nacidas de la reflexión, sino que el pensamiento mismo, el pensamiento em y para sí, sin contraposición, abarcándolo todo, es la sustância o el principio. (...) el pensamiento es, como proceso puro y libre de suyo, lo general que se determina a sí mismo, sin distinguirse del pensamiento consciente. De este modo, se abre con Anaxágoras un reino completamente distinto y nuevo (Anaxágoras nos diz que o geral não são deuses, nem princípios sensíveis, nem elementos, nem pensamentos, todos eles, essencialmente determinações nascidas da reflexão, mas que o próprio pensamento, o pensamento em si e para si, sem oposição, abrangendo tudo, é a substância ou o princípio. (...). o pensamento é, como um processo puro e livre de si mesmo, o geral que se determina, sem distinguir-se do pensamento consciente. Desta forma, Anaxágoras abre um reino completamente diferente e novo). HEGEL, G.W. F. *Leciones sobre la história de la filosofía*. v. I. Op. cit., p. 296.

<sup>78</sup> No presente texto, utiliza-se a expressão vazio ético para ilustrar a ausência de uma instância normativa para figurar como *métron* para a *praxis*, causada em decorrência da falência do *ethos* homérico e pela ascensão do *logos* epistêmico na Grécia antiga.

profundas, quiçá da mais profunda, crise ética<sup>79</sup> de toda a filosofia ocidental, decorrente da ascensão do pensamento sofístico<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup> O conflito ético, conforme ressaltado acima, consiste na colisão de valores decorrente do ato de contestar os limites da liberdade posta pelo *ethos* então em vigor (ver Introdução).

<sup>80</sup> Importante ressaltar que não se emprega o termo sofista com a carga valorativa negativa que este carregou ao longo dos séculos e até hoje carrega. Esposa-se aqui, contrariamente, a posição de que os sofistas representaram um fenômeno essencial para o desenvolvimento do pensamento ocidental, inclusive para o surgimento da filosofia socrática e platônica que com eles dialogava. Colaciona-se nesse sentido, a seguinte lição de Joaquim Carlos Salgado: sofística foi esse momento de fermentação da cultura grega, que privilegia, é certo, a verdade consensual, por isso relativa, no sentido de possibilitar o domínio da palavra segundo o que era mais relevante, a conveniência, que caracteriza a política. Ela, porém, estabeleceu as condições do aparecimento de uma outra exigência, que, na percepção do seu grande interlocutor, Sócrates, deveria compor o político. Trata-se da ética, para a qual não era tolerável o relativismo das virtudes, sob pena de desfazer-se a argamassa axiológica da sociedade. Possibilitou, portanto, a percepção de uma ciência com o rigor dos conceitos, a sustentar-se na demonstração, a exigir o convencimento do argumento lógico e não a persuasão retórica. Possibilitou-se a disciplina da razão na conduta humana. SALGADO, Joaquim Carlos. O Espírito do Ocidente ou a Razão Como Medida. In: *Cadernos de pós-graduação em Direito*. Op. cit., p. 10.

## 1.2 O imperialismo de Atenas e a ascensão da sofística

A emersão da sofística no cenário grego antigo decorre, majoritariamente, de dois fatores, um de natureza filosófica, e outro de natureza histórica. Quanto ao aspecto filosófico, observou-se à época um esgotamento da filosofia da *physis* que até então predominava, sobretudo em virtude da multiplicidade de explicações para o problema da *arché*. Existiam incontáveis teorias que buscavam fundamentar a origem e existência do *cosmos*, sendo que nenhuma delas alcançava a exatidão a que clamava o *logos* epistêmico. Este fato, certamente, levava a proposta naturalista a uma posição de descrédito. Conforme leciona Reale:

Pareva, ormai, che tutte le possibili soluzioni fossero state proposte e che altre non fossero pensabili: i principi sono uno, molti, infiniti o addirittura non esistono principi (Eleati); tutto è mobile, tutto è immobile; tutto dipende da un ordinamento intelligente di una Mente, tutto deriva da un movimento meccanico; e così si potrebbe procedere nell'elenco delle antitesi cui la filosofia della *physis* era pervenuta.<sup>81</sup>

Esta falência da filosofia naturalista, obviamente, desloca a reflexão filosófica da época para outro foco, o qual teria o condão de melhor explicar os anseios do homem daquele período; e este foco foi, justamente, o ponto que havia sido pouco explorado pelos pré-socráticos, qual seja, o homem e sua obra, a cultura. Assim, conforme leciona Pierre Hadot, “i sofisti sottopongono il sapere anteriore a una critica radicale, insistendo, ognuno a modo suo, sul conflitto che contrappone la natura (*physis*) e le convenzioni umane (*nomoi*)”<sup>82</sup>. Não é fortuito, por conseguinte, que a sofística se debruce sobre temas como a religião, as artes, a *areté*, os valores morais, a política, entre outros.

---

<sup>81</sup> Parecia que todas as possíveis soluções houvessem sido propostas, e que outras não podiam ser pensadas: os princípios são um, muitos, infinitos; ou mesmo não haviam princípios (Eleati); tudo flui, nada flui; tudo depende de uma ordem inteligente, tudo deriva de um movimento mecânico; e assim se poderia elencar as teses e antíteses que se vinculavam à filosofia da *physis*. REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*. v. I. Op. cit., p. 220.

<sup>82</sup> Os sofistas sujeitam o saber que lhes precede a uma crítica radical, insistindo, cada um a seu modo, sobre o conflito que contrapõe a natureza (*physis*), e as convenções humanas (*nomos*). HADOT, Pierre. *Que cos'è la filosofia antica?* Trad. Elena Giovanelli. Torino: Biblioteca Einaudi, 1998, p. 17.

No que tange o aspecto histórico, os séculos VII a.C. a V a.C. representam, simultaneamente, um período de efervescência e tensão para a *pólis* arcaica. O cenário político que sucede a crise das sociedades homéricas da Grécia antiga tem como característica principal o embate entre os governos oligárquicos e tirânicos.

Conforme salientado acima, o modelo da *pólis* homérica era marcado por uma rígida hierarquia social. Contrapunham-se, à época, duas classes visivelmente díspares, quais sejam, uma opressora nobreza detentora de terras, riquezas, e prestígio político, e uma oprimida classe de pequenos lavradores, artesãos e comerciantes, que reivindicavam uma maior igualdade de direitos. Esta rígida hierarquia social, contudo, fragiliza-se à medida que os avanços do comércio e da indústria levam, simultaneamente, à formação de uma enriquecida classe burguesa, e à desvalorização do preço das terras. Nas palavras de Werner Jaeger:

A crescente expansão da economia monetária frente à economia natural operou uma revolução no valor das propriedades dos nobres que até então haviam sido o fundamento da ordem política. Agarrados às antigas formas de economia, os nobres estavam num plano inferior em face dos possuidores das novas fortunas adquiridas no comércio e na indústria.<sup>83</sup>

Nesse contexto, não mais se verificava uma nobreza política e economicamente forte, contraposta a uma classe popular submissa, mas sim uma classe nobre em visível declínio político e econômico, contestada por uma burguesia cada vez mais rica e politicamente poderosa. Esta mudança, ocorrida no seio da ordem social helênica, obviamente desencadeia consequências que atingem o universo político das cidades da Grécia antiga, e abre espaço para a ascensão de uma nova forma de governo<sup>84</sup>, a qual não

---

<sup>83</sup> JAEGER, Werner. *Paideia*. Op. cit., p. 272.

<sup>84</sup> Newton Bignotto também acentua este fator: Com efeito, o domínio dos aristocratas coincidiu com a crise agrária e a expansão comercial. Assim, de um lado, novos detentores de poder econômico passaram a aspirar a uma parcela maior de poder político; de outro lado, uma fatia importante da população viu-se às voltas com a miséria e com a impossibilidade de fugir de sistemas de coerção e punição que foram sendo percebidos cada vez mais como injustos. Nesse contexto, foram criadas, junto, é claro, com um complexo conjunto de fatores, as condições para o aparecimento de novas experiências políticas. BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. Op. cit., p. 19.

se encontra vinculada à antiga tradição mítica dos deuses, mas tem na riqueza o principal modo de se alcançar o poder. Na análise de Fustel de Coulanges:

Le regime qui succeda a la domination de l'aristocratie religieuse ne fut pas tout d'abord la democratie. Nous avons vu, par l'exemple d'Athenes et de Rome, que la revolution qui s'etait accomplie, n'avait pas ete l'oeuvre des plus basses classes. (...) Le regime nouveau ne s'etablit avec quelque solidite que la ou il se trouva tout de suite une classe superieure pour prendre en mains, pour quelque temps, le pouvoir et l'autorite morale qui echappaient aux eupatrides ou aux patriciens. (...) Ainsi les droits politiques qui, dans l'epoque precedente, etaient inherents a la naissance, furent, pendant quelque temps, inherents a la fortune. Cette aristocratie de richesse se forma dans toutes les cites, non pas par l'effct d'un calcul, mais par la nature meme de l'esprit humain, qui, en sortant d'un regime de profonde inegalite, n'arrivait pas tout de suite a l'egalite complete.<sup>85</sup>

Assim, percebe-se que o regime de governo que sucedera a crise das sociedades arcaicas, analogamente ao que o precedera, fora também marcado por um imenso hiato entre a classe governante e a classe governada. Este fato inserira a Grécia da época em um cenário político de extrema instabilidade, cenário este, quiçá, ainda mais instável que aquele que o antecederia, uma vez que, diferentemente da *pólis* homérica, onde o poder se esteava fortemente em um fundamento mitológico, a cidade que se formava tinha como base para o controle político um fator monetário, o qual precede de qualquer vinculação ética. Neste ponto, convém lembrar que, conforme salientado acima, a transição do *logos* mítico para o *logos* epistêmico provocara um vazio no âmbito da filosofia da *praxis*, que com isso perdera sua unidade de medida para o agir humano.

---

<sup>85</sup> O regime que sucedeu ao domínio da aristocracia religiosa não foi, de início, a democracia. Vimos, pelo exemplo de Atenas e Roma, que a revolução que havia sido realizada não fora o trabalho das classes mais baixas. (...) O novo regime foi estabelecido com alguma solidez apenas onde havia uma classe superior para assumir, por algum tempo, o poder e a autoridade moral que escaparam aos eupátidas e aos patricios. (...) Assim, os direitos políticos que, na época precedente, eram inerentes ao nascimento, passaram a ser, por um tempo, inerentes à fortuna. Essa aristocracia de riqueza foi formada em todas as cidades, não em virtude de um cálculo, mas pela própria natureza do espírito humano que, ao sair de um regime de profunda desigualdade, não atingiu imediatamente a igualdade completa. FUSTEL DE COULANGES, Numa-Denis. *La cité antique*. Op cit., p. 419-420.

Dessa forma, a despeito do esforço anti-tirânico empreendido por homens como e Sólon<sup>86</sup>, cujas reformas, conquanto produto de seu tempo<sup>87</sup>, buscavam conferir estabilidade a este novo contexto político que emergia, é possível notar, à época, uma crescente e evidente tensão. De um lado, encontra-se uma classe abastada, formada pela nova burguesia e pelos remanescentes nobres possuidores de riqueza, que defendia a manutenção de uma aristocracia corrupta, cujo objetivo precípua era perenizar seus privilégios. De outro, situa-se uma classe popular livre, formada por profissionais liberais, pequenos lavradores, e nobres decaídos, que, apesar de possuidora de direitos políticos, endividava-se e empobrecia-se cada vez mais (sobretudo em virtude da economia escravocrata), e, conseqüentemente, ansiava por aniquilar o regime vigente.

Esta classe popular, por sua vez, viu como saída desta situação de miséria depositar sua confiança em um líder que não só atendesse suas pretensões, mas que também despojasse a classe enriquecida de seus bens e privilégios. Era notório na época o clima de violenta oposição entre as classes sociais, que não só buscavam a satisfação de suas

---

<sup>86</sup> Apesar das incertezas que circundam a vida e a obra de Sólon, sobretudo em razão da escassez de documentos a seu respeito, a maioria da doutrina o considera uma das mais íntegras personalidades da Grécia antiga. Nesse sentido, veja o seguinte excerto de Edward Harris: “Solon does not hand down his laws and judgment to the people from his position as ruler or as a member of the ruling class. (...) Solon stands apart from both the people and its leaders and acts as an impartial arbiter. He places himself on the same level as the Athenians but in an impartial position, apart from each side. Had Solon favored one side or another, the result would have brought destruction for the city (Sólon não passa suas leis e julgamento ao povo na posição de governante ou como membro da classe dominante. (...) Sólon se destaca tanto do povo quanto de seus líderes, e age como um árbitro imparcial. Ele se coloca no mesmo nível que os atenienses, mas em uma posição imparcial, além de cada lado. Se Sólon tivesse favorecido um lado ou outro, o resultado teria trazido destruição para a cidade).” HARRIS, Edward. Solon and the Spirit of the Laws in Archaic and Classical Greece. In: *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*. Boston: Brill Leiden, 2006. p. 290-320, p. 298-299.

<sup>87</sup> Diz-se produto de seu tempo pois, mesmo dentre as medidas implantadas por Sólon, há aquelas que demonstravam o favorecimento da classe mais rica da *pólis*, como era de costume. Observe o relato de Plutarco acerca da divisão censitária dos cargos políticos: “os que, em produtos secos e líquidos, perfaziam as quinhentas medidas colocou-os na primeira classe, apelidando-os de *pentakosiomedimnoi*; na segunda classe, ficaram os que eram capazes de manter um cavalo ou colher trezentas medidas e a eles se chamava ‘os que pagavam o censo de cavaleiros’ (*hippeis*); *zeugitai* foi o nome dado aos da terceira classe censitária, aquela que, ao todo, reunia duzentas medidas. Quanto aos restantes, foi-lhes atribuído o nome de tetras (*tetes*); a esses, Sólon não concedeu o exercício de nenhuma magistratura, mas somente o direito de participar no governo através da assembleia e dos tribunais.” PLUTARCO. *Vidas paralelas: Sólon e Públicola*. Tradução do grego, introdução e notas Delfim F. Leão e José Luís Lopes Brandão. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010, p. 76.

demandas, mas também sua sobreposição em relação à classe contrária. Werner Jaeger ilustra bem esta conjuntura na seguinte passagem:

Os pequenos lavradores e arrendatários, endividados em relação aos proprietários nobres, foram levados às ideias radicais por uma legislação opressiva, que outorgava aos proprietários todos os direitos sobre seus servos; e os nobres descontentes puderam facilmente alcançar o poder a que aspiravam, oferecendo-se como chefes a esta massa politicamente desamparada. (...) Foi assim que se tornou possível ao *demos* abalar o opressivo domínio dos nobres (entende-se que, aqui, seria mais prudente falar-se o domínio dos nobres e da nova burguesia – nota do autor).<sup>88</sup>

É neste cenário que as tiranias exurgem como fenômeno político da Grécia antiga. A ascensão ao poder do representante das massas populares simboliza a nítida oposição entre dois grupos sociais em vívido conflito, e denota o embate sistêmico entre dois regimes de governo que, apesar de opostos, constituem, simultaneamente, formas degeneradas de um mesmo modelo democrático ideal. Conforme acertadamente leciona Fustel de Coulanges, a “democracia” da época, com os ricos no poder, revelava-se uma oligarquia violenta; com os pobres no poder, manifestava-se na forma de tirania<sup>89</sup>.

Este contexto político, contudo, não provoca somente efeitos negativos. Justamente o contrário. Conforme leciona Jaeger: “a tirania é da maior importância não só como fenômeno espiritual de seu tempo, mas ainda como força impulsionadora do profundo processo educativo que se inicia com a derrocada do domínio dos nobres e com o aparecimento, no séc. VI, do poder político da burguesia”<sup>90</sup>. Foram dados nesse período,

---

<sup>88</sup> JAEGER, Werner. *Paideia*. Op. cit., p. 272-273.

<sup>89</sup> Veja, nesse sentido, a seguinte passagem: on disait du gouvernement qu'il était aristocratique quand les riches étaient au pouvoir, démocratique quand c'étaient les pauvres. En réalité, la vraie démocratie n'existait plus. A partir du jour où les besoins et les intérêts matériels avaient fait irruption en elle, elle s'était altérée et corrompue. La démocratie avec les riches au pouvoir était devenue une oligarchie violente; la démocratie des pauvres était devenue la tyrannie (dizia-se que o governo era aristocrático quando os ricos estavam no poder, e democrático quando estavam os pobres. Na realidade, a verdadeira democracia não existia mais. Desde o dia em que as necessidades e interesses materiais a invadiram, ela havia se alterado e corrompeu. A democracia com os ricos no poder tornou-se uma violenta oligarquia; a democracia dos pobres tornou-se tirânica). FUSTEL DE COULANGES, Numa-Denis. *La cité antique*. Op. cit., p. 443-444.

<sup>90</sup> JAEGER, Werner. *Paideia*. Op. cit., p. 272.

assim, saltos imensos no âmbito das artes, da poesia, da arquitetura, e da cultura ocidental como um todo.

Em adição, o tipo de política que se desenhava à época fez exsurgir uma nova forma de homem público, que não mais recebia sua herança política através do nascimento, mas, antes, precisava conquistá-la, e, para isso, precisava reunir um conjunto de habilidades que possibilitassem que ele se mantivesse no poder. Vale ressaltar que a figura do tirano se via perenemente em uma posição de extrema complexidade, já que tinha que constantemente satisfazer os interesses da massa popular que o apoiara. Na lição de Fustel de Coulanges:

Le tyran de des cites grecques est un personnage dont rien aujourd'hui ne peut nous donner une idée. C'est un homme qui vit au milieu de ses sujets, sans intermédiaire et sans ministres, et qui les frappe directement. Il n'est pas dans cette position éleve et indépendante ou est le souverain d'un grand État. (...) il sait qu'il a des ennemis tout près de lui et que l'opinion publique approuve l'assassinat, quand c'est un tyran qui est frappé.<sup>91</sup>

Fazia-se de suma importância, por conseguinte, que o tirano se tornasse um político hábil, capaz de manobrar as paixões de seus súditos<sup>92</sup>, fato este que preconiza a demanda pela atividade educadora dos sofistas, a qual, apesar de já presente neste período, chega ao seu apogeu somente no séc. V a.C.

Assim, verifica-se que a história político-social helênica dos sécs. VII a.C. a V a.C. desenrola-se observando quase que um movimento pendular, que ora pende para o governo oligárquico, e ora pende para o tirânico. Essa conjuntura, por mais que possa ser atribuída à Grécia antiga como um todo, em nenhum outro lugar é mais passível de ser percebida do

---

<sup>91</sup> O tirano das cidades gregas é um personagem sobre o qual nada hoje pode nos dar uma ideia. É um homem que vive entre seus súditos, sem intermediários e sem ministros, e que os governa diretamente. (...) ele sabe que tem inimigos próximos a ele e que a opinião pública aprova o assassinato, quando é um tirano que é atingido. FUSTEL DE COULANGES, Numa-Denis. *La cité antique*. Op. cit., p. 446.

<sup>92</sup> Veja, nesse sentido, o seguinte excerto de Werner Jaeger: Estados incapazes de estabelecer por si próprios uma ordem eficaz e legal, de acordo com a vontade da comunidade ou de uma grande maioria, só podiam ser governados por uma minoria armada. A impopularidade dessa pressão (...) obrigou os tiranos a contrabalançá-la por meio da cuidadosa manutenção de formas exteriores de eleição para cargos, pelo cultivo sistemático da lealdade e pela busca de uma política econômica favorável ao público. JAEGER, Werner. *Paideia*. Op. cit., p. 275.

que em Atenas (em razão, grande parte, da existência de relatos e documentos que possibilitam a reconstrução da história ateniense desse tempo).

Durante os aproximados duzentos anos transcorridos entre o fim do séc. VII a.C., e o início do séc. V a.C., Atenas vivenciou o golpe de Estado tentado por Cílon<sup>93</sup>, a presença estabilizante dos governos aristocráticos de Drácon e Sólon, as tiranias de Pisístrato, Hípias e Iságoras, e a erupção do regime democrático inaugurado pelas reformas de Clístenes<sup>94</sup>. A história ática desse período, portanto, retrata peremptoriamente o espírito e o cenário políticos vivenciados pela *pólis* arcaica após o declínio das sociedades homéricas, não obstante a cidade de Atenas ainda não desempenhasse, nesta época, o protagonismo filosófico, político e militar que viria desempenhar depois das guerras médicas.

A vitória grega sobre os persas nas guerras médicas<sup>95</sup> representa, de fato, um ponto de virada para a história ateniense, não somente pela vitória em si, mas, sobretudo, em razão da criação da Liga de Delos. Concebida inicialmente como uma aliança formada entre as cidades gregas no intuito de protegê-las de futuras invasões persas, a Liga de Delos tornou-se o principal esteio para a edificação do império ateniense, uma vez que abriu espaço para

---

<sup>93</sup> Conforme salienta Delfim Ferreira Leão: Cílon era uma figura bem conhecida da sociedade ateniense, pois havia sido o vencedor nos Jogos Olímpicos; possivelmente em virtude da fama granjeada com este importante troféu, acalentara o projecto de tornar-se tirano; o golpe fora mal sucedido, obrigando os seus fautores a procurar refúgio junto da estátua da deusa. LEÃO, Delfim Ferreira. *Sólon. Ética e Política*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 216.

<sup>94</sup> A reforma de Clístenes é formidavelmente retratada por Jean-Pierre Vernant em *Mito e Pensamento Entre os Gregos*, capítulo 3, subcapítulo: espaço e organização política na Grécia antiga. Colaciona-se do aludido texto o seguinte excerto, que demonstra a importância da reforma clisteniana para o advento da democracia ateniense: As reformas de Clístenes situam-se no plano das instituições. Elas fixaram o quadro no qual se desenvolveu a vida política da Atenas clássica. Mais do que uma transformação, deve-se mesmo falar, a seu propósito, de uma instauração do político, do advento do plano político, no sentido próprio, na existência social dos gregos. (...) Pela constituição clisteniana, a cidade se faz democracia; ela se realiza, de certa maneira, de modo consciente. A noção de isonomia, que se liga a uma época em que democratas e oligarcas, aliados contra o poder dos tiranos, não eram ainda distinguidos com nitidez, toma agora um novo sentido, um valor político claramente definido. Um traço ressalta essa promoção do político, concebido como o jogo que regula o exercício em comum da soberania. No tempo de Sólon, as cidades em crise fazem apelo a uma personagem qualificada por alguns dons excepcionais: árbitro, legislador estrangeiro muitas vezes designado pelo oráculo, tirano. O ideal de isonomia implica, pelo contrário, que a cidade resolva seus problemas graças ao funcionamento normal de suas instituições, pelo respeito de seu próprio *nómos*. VERNANT, Jean Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Op. cit., p. 286.

<sup>95</sup> As guerras médicas, também chamadas de guerras greco-persas, representaram uma série de conflitos armados travados entre as cidades gregas e o império persa em torno do início do séc. V a.C., culminando com a vitória grega.

que Atenas, na posição de tesoureira da Liga, utilizasse dos fundos destinados à confederação para se transformar na presença estatal dominante na Grécia antiga. A análise de Lisa Kallet corrobora com essa assertiva:

the alliance was to consist of autonomous Greeks with equal voting rights under the leadership (hegemonia) of Athens, with a long-term goal of maintaining the freedom of the Greeks from Persia and of retaliation against the Persians. It differed fundamentally from earlier, mostly land-based alliances such as the League of mostly Peloponnesian states under Spartan leadership because it was naval, and this required enormous capital. This explains the unique feature of the League that allowed the Athenians to transform the League into an empire: 'tribute' (*phoros*), an annual financial contribution paid by most League members (...).<sup>96</sup>

A partir de então, e ao longo do séc. V a.C., Atenas se consolida não somente como potência econômica e militar, mas também como o principal centro cultural de toda *Hellas*. A região ática sai, dessa forma, de uma posição relativamente diminuta no cenário grego, para se fazer a referência intelectual, política, artística, arquitetônica, e filosófica da época. Essa mudança, porém, não é realizada de maneira repentina, e, obviamente, necessita de um enorme influxo educacional para se concretizar. A demanda por mestres em todas as áreas eleva-se ao extremo, sendo nesse contexto que a sofística floresce e atinge seu apogeu. A análise de Voegelin mostra-se precisa nesse ponto:

The victory (sobre os persas – nota do autor) brought a complete change in the intellectual and political atmosphere. Before the war Athens had been a politically rather insignificant town, and it hardly had participated in the intellectual adventures of Ionia and Italy. After the war, the city was propelled to political leadership in rivalry with Sparta, its hegemony in the Delian League was soon converted into the rule over a maritime empire held together by force, and

---

<sup>96</sup> A aliança deveria consistir em cidades gregas autônomas, com direitos iguais de voto, sob a liderança (hegemonia) de Atenas, com o remoto objetivo de garantir a liberdade dos gregos frente a Pérsia, e de montar a retaliação contra os persas. Diferia fundamentalmente das terrestres alianças anteriores, como a Liga dos Estados do Peloponeso liderada por Esparta, porque era naval, e isso exigia enorme capital. Isso explica a característica única da Liga que permitiu aos atenienses transformar a Liga em um império: "tributo" (*phoros*), uma contribuição financeira anual paga pela maioria dos membros da Liga (...). KALLET, Lisa. The Fifth Century: Political and Military Narrative. In: OSBORNE, Robin (org.). *Short Oxford history of Europe: Classical Greece*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 170-196, p. 177.

Athens became the expending, wealthy capital of this new political structure. Moreover, the Hellenic poleis emerged from the war as a much more tightly knit world, as an area of intense intercourse, and in Athens this world found a city that was able to play the role, not only of a political center, but of a cultural capital as well. The city played this role brilliantly – but in order to play it, the people had to leave the safe backwater of ancestral piety, from which the greatness of the generation of Marathon had come, and to merge its abilities with the intellectual life of Hellas. In order to become, in the proud words of Pericles, the school of Hellas, Athens had to be its schoolboy for two generations. The education of Athens through Hellas to the point where the pupil became the undoubted representative of Hellenic culture was the decisive event of the so-called Age of the Sophists.<sup>97</sup>

Assim, se, por um lado, os sofistas revolucionam a *paideia* grega ao democratizar o acesso à educação, extirpando-a definitivamente de sua vinculação ao critério do nascimento, e associando-a ao critério financeiro (o que condiz com uma conjuntura social denotada pela proeminência de uma rica burguesia), por outro lado, a ascensão de Atenas à posição de centro político e cultural da Grécia antiga cria o cenário perfeito para a proliferação da sofística, já que faz emergir uma demanda praticamente inesgotável por “professores”.

Nesse ponto, vale ressaltar que, no âmbito político, vigoravam na Atenas da época as reformas clistenianas, as quais, conforme salientado acima, marcam o início da

---

<sup>97</sup> A vitória (sobre os persas - nota do autor) trouxe uma mudança completa na atmosfera intelectual e política. Antes da guerra, Atenas era uma cidade politicamente insignificante e dificilmente participara das aventuras intelectuais de Jônia e da Itália. Depois da guerra, a cidade foi impelida à liderança política em rivalidade com Esparta; sua hegemonia na Liga de Delos logo se converteu no comando de um império marítimo que se mantinha unido pela força, e Atenas tornou-se a rica capital dessa nova estrutura política. Além disso, a *poleis* helênica emergiu da guerra como um mundo muito mais unido, como uma área de intenso intercâmbio, e em Atenas esse mundo encontrou uma cidade que foi capaz de desempenhar o papel, não apenas de um centro político, mas de capital cultural também. A Cidade desempenhou esse papel brilhantemente - mas, para desempenhá-lo, as pessoas tiveram que deixar a segura zona de conforto da devoção ancestral, da qual provinha a grandeza da geração de Maratona, e mesclar suas habilidades com a vida intelectual da *Hellas*. Para se tornar, nas orgulhosas palavras de Péricles, a escola de *Hellas*, Atenas teve que ser sua estudante por duas gerações. A educação de Atenas através da *Hellas*, até o ponto em que o aluno se tornou o representante indiscutível da cultura helênica, foi o evento decisivo da chamada Era dos Sofistas. VOEGELIN, Eric. *Order and history*. Op. cit, p. 341.

democracia ateniense<sup>98</sup>. Esta reputação dada às leis de Clístenes deriva, sobretudo, do fato de que elas expandiram o poder político dos cidadãos, qualidade esta que será absorvida pelo tipo de democracia que irá se consolidar na região ática. Conforme pontua Lisa Kallet, o novo governo democrático que exurgiu em 508 a.C. (data das aludidas reformas), e que se radicou após as guerras médicas e ao longo do séc. V a. C., “baseava-se não em um princípio ideológico, mas sim em um princípio prático que operou em grande parte do mundo grego, qual seja: aqueles que contribuíam militarmente para a *pólis* deviam ter direitos políticos, e, inclusive, poder político. Os homens que conquistaram à Atenas seu poder no mundo grego não foram representantes da elite: eles eram os *hoplitas* (tipo de soldado grego – nota do autor) que lutaram em Maratona, e especialmente os *thetes* (classe social pobre – nota do autor) que remavam na marinha. Depois das guerras persas, maior poder político foi estendido para o *demos* – cidadãos do sexo masculino – como um todo, de modo que, em meados do séc. V a.C., a assembleia era soberana, e os cargos nos quais o poder e prestígio anteriormente se concentravam haviam diminuído, e agora eram abertos à maioria dos cidadãos, e determinados por sorteio”<sup>99100</sup>.

---

<sup>98</sup> Vale salientar que esta nova forma de governo que aparece na Atenas arcaica representa uma inovação nunca antes tentada no universo grego, resultado de um espírito de repúdio em relação ao “governo dos poucos”, seja ele aristocrático ou tirânico. Nesse sentido, manifesta-se Charles Fornara: “the movement to empower ‘the many’ was initiated chiefly (one may suppose) out of aversion to the domination of “the few,” and though it must have been clearly understood that “the People of the Athenians” intended to take ultimate responsibility for the conduct of political affairs, it was a newly charted course into unknown seas on which the Athenians set themselves (o movimento para empoderar ‘os muitos’ foi iniciado principalmente (pode-se supor) por aversão à dominação dos ‘poucos’, e, embora provavelmente se tinha ciência que ‘o povo dos Ateniense’ pretendia assumir a responsabilidade final pela conduta dos assuntos políticos, os ateniense se lançaram em um novo curso, em mares desconhecidos)”. FORNARA, Charles W.; SAMONS II, Loren J. *Athens from Cleisthenes to Pericles*. Berkeley: University of California Press, 1991, p. 40.

<sup>99</sup> Na redação original de Lisa Kallet: “based not on an ideological, but rather on a practical principle that operated in much of the Greek world: those who contributed militarily to the *pólis* should have political rights, or even political power. The men who won Athens its power in the Greek world were not an elite: they were the hoplites who fought at Marathon, and especially the thetes who rowed in the navy. After the Persian Wars greater political power was extended to the *demos* –the male citizenry– as a whole, so that by the mid-fifth century, the assembly was sovereign and offices in which power and prestige had been previously located were now diminished by being open to the majority of citizens and determined by lot. KALLET, Lisa. *The Fifth Century*. Op. cit., p. 180.

<sup>100</sup> Por mais que exista um consenso quanto à ampliação do acesso ao poder no período do governo de Péricles, a assertiva feita por Kallet de que a os cargos de maior prestígios foram abertos aos cidadãos é contestável. Conforme expõe Claude Mósse: com efeito, as magistraturas mais importantes, aquelas que

Emergia em Atenas, desse modo, uma forma de governo que, na tentativa de equacionar a concentração de poder verificada tanto na oligarquia quanto na tirania, dissipava cada vez mais o poder entre os cidadãos, e, conseqüentemente, demandava do homem público que se fizesse hábil em angariar a vontade e os anseios da polifacetada massa detentora de direitos políticos, e os transformasse em força política a seu favor. As habilidades de cunho social, notadamente a retórica, tornam-se assim commodities extremamente valiosas, como bem aponta Pierre Hadot<sup>101</sup>: “il fiorire della vita democratica esige che i cittadini, soprattutto quelli che intendono arrivare a gestire il potere, possiedano il totale dominio della parola”.

É neste contexto que os sofistas, como mestres da arte da oratória e da argumentação, veem-se altamente requisitados pela sociedade ateniense. A sofística, assim, não representa um fenômeno que surge *ex nihilo* na Grécia arcaica, mas, antes, consiste no produto de uma conjuntura social que vinha sendo construída desde que, com o declínio da nobreza homérica, a burguesia ascende ao poder. Os governos aristocrático e tirânico, nessa toada, constituem os momentos propedêuticos de um *ethos* que atingirá seu clímax na era dourada da história ateniense, e que tem na recém-nascida democracia sua forma de governo ideal. Firma-se, assim, uma sólida aliança entre os sofistas e a *pólis* ática, aliança esta que se torna ainda mais forte e palpável com a política imperialista de Péricles<sup>102</sup>, a qual

---

implicavam o gerenciamento de fundos, estavam reservadas aos mais ricos. MÓSSE, Claude. *Péricles o inventor da democracia*. Trad. Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade, 2008, p. 78.

<sup>101</sup> O florescimento da vida democrática exige que os cidadãos, especialmente aqueles que pretendem chegar ao poder e administrá-lo, possuam a dominação total da palavra”. HADOT, Pierre. *Che cos'è la filosofia antica?* Op. cit., p. 17-18.

<sup>102</sup> Péricles simboliza de forma cabal o homem político de seu tempo, adequando-se perfeitamente às necessidades impostas pelo novo governo democrático em ascensão. Josiah Ober, nesse sentido, caracteriza-o no seguinte excerto: “a ‘new model’ democratic leader, a master orator, skilful general, and innovative policy-maker. Pericles publicly rejected the old style aristocratic politics, which had focused on networking among small bands of trusted friends (the political clubs know as *hetaireiai*). Instead of doing politics in the ‘backroom’ forum of the private drinking party, Pericles developed a loyal, if informal, mass constituency of ordinary Athenians through speechmaking in the Assembly. The tight little world of the political clubs was increasingly regarded with suspicion by non-élite Athenians, as the primary site of anti-democratic plotting (um “novo modelo” de líder democrático, um mestre orador, um general habilidoso e um inovador criador de políticas públicas. Péricles rejeitou publicamente o estilo antigo da política aristocrática, focado no nepotismo entre pequenos grupos de amigos de confiança (os clubes políticos conhecidos como *hetaireiai*). Ao invés de fazer política nos “bastidores” de festas privadas, Péricles cultivou uma massa leal, embora informal, de eleitores atenienses comuns, através da realização de discursos na Assembleia)”.

elevou a cidade de Atenas sobre todas as demais *póleis* gregas, e a um refino político e cultural nunca antes experienciado pelo espírito ocidental.

Salienta-se, contudo, que esta política imperialista ateniense enseja consequências notadamente ambíguas no curso da história da *pólis* ática. Ao buscar se firmar como o centro econômico e cultural dos helenos, progressivamente expandindo seu território e sua influência sobre as demais cidades estado, Atenas abre espaço para a o florescimento de uma crise identitária que indubitavelmente enfraquece suas raízes éticas (esta ausência de um referencial ético, inclusive, é o motor de um dos maiores embates da filosofia ocidental, o qual opõe o relativismo sofisticado à filosofia socrático-platônica). A lição de Delfim Ferreira Leão elucidada este argumento:

a partir das reformas de Clístenes, Atenas começa a expandir progressivamente o seu poder e território. Mas a explosão de poder, no período do seu vertiginoso imperialismo, após as primeiras Guerras Medo-persas, leva Atenas, simultaneamente, a converter-se numa terrível força e a debater-se com uma profunda crise de identidade, pela integração de elementos estranhos, pelo alargamento de fronteiras e perda da noção de proporções do seu próprio espaço, pela crise de valores e alteração de padrões de vida. O ‘apogeu’ de Atenas, para recorrer a uma expressão comum, tão do gosto do idealismo histórico, não deixa de conter uma dimensão trágica, porquanto a história da cidade, na segunda metade do séc. V, é também a história do drama com que ela se debate, não conseguindo gerir exactamente a dimensão e poder que alcança, sem pôr em perigo a consciência exacta daquilo que a identifica.<sup>103</sup>

Em adição, o afã expansionista (perceptível sobretudo após a ascensão de Péricles ao poder), que alçou Atenas à posição de proeminência frente as demais *póleis* gregas, notadamente frente à Esparta, representou a causa primordial da eclosão da guerra do Peloponeso. Mesmo Tucídides, que demonstra uma admiração<sup>104</sup> em relação ao general

---

OSBER, Josiah. Political Conflicts, Political Debates, and Political Thoughts. In: OSBORNE, Robin (org.). *Short Oxford History of Europe: Classical Greece*. Op. cit., p. 111-138, p. 123-124.

<sup>103</sup> LEÃO, Delfim Ferreira; FERREIRA, José Ribeiro; FIALHO, Maria do Céu. *Cidadania e paideia na Grécia antiga*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010, p. 131.

<sup>104</sup> Essa admiração pode ser percebida em vários pontos da obra de Tucídides. Destaca-se a seguinte: Muitos dos presentes subiram à tribuna e falaram a favor de ambas as alternativas, uns reiterando que era necessário ir à guerra, outros que o decreto não deveria ser um obstáculo no caminho da paz, e teria de ser revogado;

ateniense, parece enxergar na política imperialista ática a principal razão que levava à guerra civil helênica. Nas palavras do ilustre historiador: “a explicação mais verídica, apesar de menos frequentemente alegada, é, em minha opinião, que os atenienses estavam tornando-se muito poderosos, e isto inquietava os lacedemônios, compelindo-os a recorrerem à guerra.”<sup>105</sup>

Dessa forma, se, por um lado, os séculos VII a.C. a V a.C. foram marcados pelo lampejo democrático das reformas de Sólon e Clístenes, por outro, foram também palco de um regime oligárquico notadamente desigual, e de incontáveis anos de tiranias; se, por um lado, verificou-se na época uma extraordinária expansão cultural, econômica e política de Atenas, principalmente sob a liderança de Péricles<sup>106107</sup>, por outro, esta mesma política

---

finalmente Péricles filho de Xântipos, o homem mais eminente entre os atenienses daquele tempo graças à sua superioridade tanto em palavras quanto em atos, subiu à tribuna (...). TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Trad. Mário Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, p. 83.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>106</sup> Apesar de a liderança de Péricles ter sido exaltada por vários historiadores, há quem assuma posição diversa acerca do papel desempenhado por Péricles em Atenas. Veja: It will be seen that I have ventured to form an opinion about the part which Pericles played as a practical statesman widely different from the estimate presented by Grote and Curtius. It is, so far as I can judge, impossible to deny that he destroyed a form of government under which his city attained to the height of her prosperity and that he plunged her into a hopeless and demoralizing war. These are not the achievements of a great statesman (Ver-se-á que me aventurei a formar uma opinião sobre o papel que Pericles desempenhou como estadista prático muito diferente da apresentada por Grote e Curtius. É, até onde posso julgar, impossível negar que ele destruiu a forma de governo sob a qual sua cidade alcançou o auge de sua prosperidade, e que ele a mergulhou em uma guerra desesperada e desmoralizante. Estas não são as conquistas de um grande estadista). ABBOT, Evelyn. *Pericles and the golden age of Athens*. Lecturable. Kindle Edition. Kindle Location 57-60.

<sup>107</sup> Há, contudo, historiadores que sustentam que Péricles, ao contrário do faminto general como era pintado (veja citação acima), mostrou-se um líder político que evitava a guerra até a exaustão das possibilidades. Observe a citação a seguir: Let us begin by shedding some light upon the institutional and military mainsprings of Pericles' authority. (...) His valor as head of the army and navy was, however, contested by his political opponents. It has to be said that the strategos had elaborated a new military ethos that to some extent broke away from the heroic ideal peculiar to members of the Athenian elite. Throughout his life, Pericles refused to engage in warfare unless it was absolutely necessary, even at the risk of being accused of cowardice by his opponents. This rule of behavior was applied in the most spectacular fashion at the start of the Peloponnesian (vamos começar esclarecendo as fontes institucionais e militares da autoridade de Péricles. (...) Seu valor como chefe do exército e da marinha foi (...) contestado por seus adversários políticos. Precisa-se afirmar que o *strategos* elaborou um novo *ethos* militar que, em certa medida, rompeu com o heroico ideal peculiar aos membros da elite ateniense. Durante toda a sua vida, Péricles se recusou a entrar em guerra, a menos que fosse absolutamente necessário, mesmo correndo o risco de ser acusado de covardia por seus oponentes. Esta regra de comportamento foi aplicada da forma mais espetacular no início do Peloponeso). AZOULAY, Vincent. *Pericles of Athens*. Trad. Janet Floyd. Princeton: Princeton University Press, 2010, p. 28.

empreendida por Péricles, e o protagonismo exercido por Atenas em toda região helênica, representaram o motor principal da Guerra do Peloponeso.

Este efervescente cenário sócio-político demandava, naturalmente, um novo perfil de homem, perfil este que se distanciava, simultaneamente, do arquétipo homérico do guerreiro grego, e do contemplador filósofo jônico, e rapidamente se aproximava do homem moldado para a atuação na *pólis*, dotado de habilidades políticas.

*Pari passu*, a falência da filosofia naturalista como fonte de explicação do *cosmos*, combinada com a crise identitária observada em Atenas, a mais distinta de todas as cidades estado da Grécia, coloca em cheque a imutabilidade e supremacia da doutrina e do *ethos* helênico, e abre espaço para o germe do relativismo, terreno sobre o qual a corrente sofística se propagou. Destaca-se, nesse sentido, a máxima de Protágoras<sup>108</sup>, que se tornou o ícone do relativismo ocidental: “o homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são, enquanto são, das coisas que não são, enquanto não são”.

Muito se discutiu acerca do significado do referido axioma, sobretudo acerca do que Protágoras quis dizer com o vocábulo “homem”; se se tratava do indivíduo singular, ou do homem como gênero. Salienta-se que a maioria da obra de Protágoras se perdeu no tempo, e que grande parte das informações que se tem a respeito do sofista chegaram até nós por meio dos escritos de Platão. Dessa forma, caso se baseie nos escritos platônicos sobre Protágoras, concluir-se-ia que este tenha se referido ao homem como indivíduo singular, e não à espécie<sup>109110</sup>. O seguinte fragmento, extraído do diálogo Teeteto, da suporte a esta afirmativa:

---

<sup>108</sup> No presente trabalho, far-se-á referência apenas ao pensamento de Protágoras, notadamente por sua conexão com a filosofia de Sócrates, e também por consubstanciar o ponto nodal dos sofistas, qual seja, o relativismo. Vale ressaltar, todavia, que a sofística não pode ser resumida à obra deste único autor, já que possui outros intelectuais de renome, como Górgias e Pródigo, e também outras escolas, como a Erística, entre outras.

<sup>109</sup> Caso se admita que os fragmentos constantes da obra Discursos Duplos tenham inspiração no pensamento protagoriano, chegar-se-á também à conclusão que o homo mensura se tratava do indivíduo particular. Observe, nesse sentido, o seguinte excerto: “Duplos discursos sobre o bom e o ruim são proferidos na Grécia pelos pensadores. Pois uns dizem que o bom é uma coisa, e o ruim, outra; enquanto outros, que é a mesma coisa: ela pode ser boa para uns, mas ruim para outros, e para a mesma pessoa ora é boa, ora é ruim”. PREZOTTO, Joseane Mara. Discursos Duplos (Dissoi Logoi), Tradução Anotada. In: *Trans/Form/Ação*. v. 40, n. 1, Jan./Mar., 2017. Marília: UNESP. p. 253-288, p. 253-288, p. 261.

<sup>110</sup> Esta é a opinião de Guthrie acerca do tema, conforme se verifica da seguinte passagem: all the direct sources agree on the general meaning of Protagoras's saying, namely that what appears to each individual is

Sócrates – Ora, é de presumir que um sábio não fale aereamente. Acompanhem-lo, pois (o sábio, nesse trecho, é Protágoras – nota do autor). Por vezes não acontece, sob a ação do mesmo vento, um de nós sentir frio e o outro não? Um de leve, e o outro intensamente? Teeteto – Exato.  
Sócrates – Nesse caso, como diremos que seja o vento em si mesmo: frio ou não frio? Ou teremos de admitir com Protágoras que ele é frio para o que sentiu arrepios e não o é para o outro?<sup>111</sup>

Existem, por outro lado, autores que consideram equivocada a afirmação de que o homo mensura de Protágoras considera o ser humano em sua perspectiva individual. A justificativa para esta interpretação seria a de que a exposição do pensamento protagoriano feita por Platão foi realizada não com o intuito de apresentar a obra do sábio de Abdera, mas sim com o intuito de servir como sustentáculo para a argumentação tecida por Sócrates. O Acadêmico necessitava de construir a premissa da impossibilidade de se alcançar o conhecimento através da experiência sensível do indivíduo particular, para, ao refutá-la, postular que somente se chega ao verdadeiro conhecimento por intermédio da razão.

Para tanto, Platão teria se utilizado do personagem de Protágoras como técnica argumentativa<sup>112</sup>, figurando-o como aquele que proclama o homem singular como medida de todas as coisas. O próprio Protágoras, todavia, não haveria feito esta afirmação, pelo menos não que se saiba. Por esta razão, os escritos platônicos não representariam a melhor exposição da obra protagoriana. Joaquim Carlos Salgado coaduna com esta interpretação:

---

the only reality and therefore the real world differs for each (todas as fontes diretas concordam com o significado geral do ditado de Protágoras, notadamente o de que o que aparece para cada indivíduo é a única realidade e, portanto, o mundo real difere para cada um). GUTHRIE, W. K. C. *A history of Greek philosophy: The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 171.

<sup>111</sup> PLATÃO. *Diálogos: Teeteto e Crátilo*. 3ª Ed. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001, p. 49 (151e – 152a).

<sup>112</sup> Isso não implica, contudo, que Platão demonstrava uma atitude desrespeitosa em relação a Protágoras. Pelo contrário. Nas palavras de Guthrie: one thing, however, which cannot be argued against Plato's veracity is that his aim was to blacken or destroy Protagoras's reputation. The respect with which he treats his views is all the more impressive for his profound disagreement with them (Uma coisa, no entanto, que não pode ser argumentada contra a veracidade de Platão, é que seu objetivo era escurecer ou destruir a reputação de Protágoras. O respeito com o qual ele trata seus pontos de vista é ainda mais impressionante por seu profundo desacordo com eles). *Ibidem*, p. 265.

Com efeito, Protágoras – pelo menos sobre isso nada há escrito por ele – não diz que a palavra homem no texto por ele afirmado está tomada no sentido de indivíduo, e não no sentido genérico. Aliás, se ele não restringiu o termo, objetiva e necessariamente está ele tomado no sentido genérico, não se podendo encontrar no seu texto uma intenção restritiva que teria de ser expressa. (...) Platão interpreta a palavra “homem” no texto de Protágoras, recitado por Teeteto, como sendo o indivíduo, segundo o interesse do que iria demonstrar. Isso por tática argumentativa, corretamente do ponto de vista de um conhecimento epistêmico ou filosófico das coisas, nas suas essências ou idéias no sentido da filosofia de Platão, embora pudesse haver também a intenção de combater Protágoras.<sup>113</sup>

Esta segunda maneira de enxergar o pensamento de Protágoras, portanto, sustenta que, apesar dos escritos de Platão, o sentido atribuído pelo sábio de Abdera ao vocábulo “homem” seria o de homem como espécie, e não como indivíduo particular.

A despeito da plausibilidade dos argumentos apresentados pela segunda corrente, coaduna-se com a primeira interpretação acerca do pensamento protagoriano; vale dizer: entende-se que Protágoras, ao tratar do princípio do *homo mensura*, de fato advoga a favor de um subjetivismo, e defende que a medida de todas as coisas é o ser humano em sua perspectiva singular.

Esta, inclusive, parece ser a análise de Hegel a respeito do tema. Vale ressaltar que, aparentemente, o filósofo alemão considera este aspecto do relativismo de Protágoras, qual seja, o de enxergar o *homo mensura* como o indivíduo particular, a causa principal de toda a crítica direcionada ao pensamento sofístico como um todo:

El principio de Protágoras (...) es una gran frase, pero es, al mismo tiempo, una frase equívoca, pues la medida de las cosas puede ser el hombre indeterminado y múltifacético, cada hombre según su particularidade específica, este hombre fortuito; pero puede tratarse también de que la razón consciente de sí misma que hay en el hombre, de que el hombre concebido como naturaleza racional y sustancialidad general, sea medida absoluta. Si el principio se interpreta del primero de los dos modos, se tomará como centro el interés propio y personal (...); y aunque el hombre presenté también el aspecto de la razón, también la razón es algo subjetivo, es él. Y

---

<sup>113</sup> SALGADO. Joaquim Carlos. O Espírito do Ocidente ou a Razão como Medida: Protágoras de Abdera, a Educação, o Estado e a Justiça. In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. v. 119. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2014. p. 411-436, p. 415-416.

éste es, cabalmente, el sentido falso, la inversión que puede reprocharse a los sofistas como su defecto fundamental: el que eleven a criterio determinante al hombre con arreglo a sus fines fortuitos; en ellos no se distingue todavía claramente entre el interés del sujeto como algo particular y específico y su interés desde el punto de vista de su racionalidad sustancial.<sup>114</sup>

Salienta-se, contudo, que o fato de o princípio protagoriano do homo mensura admitir como fonte de juízo o indivíduo singular não tornara seu relativismo ilimitado (tal como o de outros pensadores da escola sofística, notadamente a eurística). O interesse da obra protagoriana é examinar a *pólis* como fenômeno, e encontrar na sua existência contingente aquilo que lhe é benéfico. Esse aspecto do pensamento de Protágoras, inclusive, converge com a natureza do regime político adotado em Atenas à época (detalhado anteriormente). A ação virtuosa, por conseguinte, constitui aquilo que é bom<sup>115</sup> para a Cidade, fato que notadamente aproxima Protágoras de uma vertente utilitarista<sup>116</sup>, e o afasta de uma investigação ontológica, conforme aponta Salgado: “sua preocupação primeira não é dizer o que existe, na sua essência, ou o que não existe, com pretensão ontológica, mas como se dá o conhecimento comumente e cientificamente, segundo uma perspectiva gnosiológica, especificamente o da *techné* política.”<sup>117</sup>

Protágoras, dessa maneira, não intenta fornecer um conceito transcendental de Bem que se sustenta independentemente da experiência sensível, mas sim investigar aquilo que,

---

<sup>114</sup> O princípio de Protágoras (...) é uma grande frase, mas é, ao mesmo tempo, uma frase equívoca, uma vez que a medida das coisas pode ser o homem indeterminado e multifacetado, cada homem segundo a sua particularidade específica, esse homem fortuito; mas também pode ser que a razão consciente de si mesma que existe no homem, que o homem concebido como uma natureza racional e substancialidade geral, seja uma medida absoluta. Se o princípio é interpretado da primeira forma, toma-se como centro o interesse próprio e pessoal (...); e embora o homem também apresente o aspecto racional, a razão também é subjetiva, é ele. E este é, de fato, o falso sentido, a inversão que pode ser apontada aos sofistas como sua falha fundamental: que eles elevam ao nível determinante para o homem seus fins fortuitos; neles, ainda não há distinção clara entre o interesse do sujeito como algo específico e específico e seu interesse do ponto de vista de sua racionalidade substancial. (HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. v. II. Trad. Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1995, p 29-30.

<sup>115</sup> Nas palavras de Salgado: a ele (Protágoras – nota do autor) interessa diretamente a política ou a virtude política, que está vinculada ao que tem utilidade pública, isto é, o que é útil à cidade. *Ibidem*, p. 418.

<sup>116</sup> Salienta-se que, apesar da nota utilitarista no pensamento protagoriano, o utilitarismo (*stricto sensu*) corresponde à corrente filosófica advogada sobretudo por Jeremy Bantham e John Stuart Mill na segunda metade século XVIII.

<sup>117</sup> SALGADO. Joaquim Carlos. O Espírito do Ocidente ou a Razão como Medida. Op. cit., p. 417.

dentro da realidade empírica, seria benéfico para a *pólis*. Assim, por mais que ele argumente que a veracidade ou falsidade de algo possa ser algo subjetivo, a utilidade ou a danosidade desta coisa não o é. O útil ou o danoso assumiriam a função de uma instância objetiva quantitativa no pensamento de Protágoras, sendo sábio aquele que consegue identificar qual é um e qual é outro. Guthrie acentua este fato:

What this amounts to is that Protagoras's criterion is quantitative: all judgments are equally true, but not equally valuable because, according as they grasp more or less of reality, so they are more or less normal or abnormal and thus stronger or weaker. (...) 'normal' and 'abnormal', for Protagoras does not mean "normal", for that would set up the majority as a norm or measure for the minority. It can only mean more useful or expedient, a belief that will produce better effects in the future;<sup>118</sup>

Percebe-se, assim, que por mais que Protágoras adote uma perspectiva relativista para ilustrar a relação entre o homem e o mundo que o circunda, ele hora alguma admite uma normatividade ética aleatória. Pelo contrário. Ao proclamar o critério da utilidade, ele fornece exatamente uma instância objetiva pela qual a *praxis* humana, e o *nómos* por ela construído, podem ser julgados, independentemente do juízo pessoal do indivíduo acerca da questão em debate.

Entretanto, é notável que, no pensamento protagoriano, esta instância objetiva se fixa não em um conhecimento de ordem racional, mas sim em um conhecimento de ordem empírica, o qual, por natureza, é contingente. Neste sentido, observa-se que o sábio de Abdera vai de encontro ao que demandava a racionalidade epistêmica que então emergia, já que, ao invés de propor uma solução ética que se fundamentasse em uma medida de cunho lógico, ele advoga a favor de uma Ética cujo *métron* decorre do saber sensível.

---

<sup>118</sup> O que é implica é que o critério de Protágoras é quantitativo: todos os juízos são igualmente verdadeiros, mas não igualmente valiosos porque, na medida em que se aproximam mais ou menos da realidade, são mais ou menos normais ou anormais e, conseqüentemente, mais ou menos fortes. (...) 'normal' e 'anormal', para Protágoras, não significa "normal", pois isso estabeleceria a maioria como norma ou medida para a minoria. Isso só pode significar que a crença é útil ou conveniente, uma crença que produzirá melhores efeitos no futuro, W. K. C. GUTHRIE. *A history of greek philosophy: The Sophists*. Op. cit., p. 174-175.

Protágoras, assim, não somente não soluciona a aporia sobre a qual se erigiu a crise ética de seu tempo, como de fato a agrava, uma vez que, ao invés de responder à busca por um critério ético que se baseie no conhecimento racional, ele nega o referido critério, já que seu pensamento se esteia no conhecimento empírico como *métron* para o agir humano<sup>119</sup>.

O vácuo criado pela ascensão do *logos* epistêmico no cenário ético grego arcaico, dessa forma, não é preenchido pelo sábio de Abdera. E nem poderia sê-lo, uma vez que, para dar este passo, teria sido necessário ir além da noção relativista protagoriana baseada no conhecimento sensível, e adentrar-se na ideia de consciência como instância fundadora de um conteúdo geral. Em outras palavras, ter-se-ia que interpretar o vocábulo “homem” no princípio do *homo mensura* como sinônimo de razão, como ser que participa de um *logos* comum, à semelhança do que postula Heráclito. Esta tarefa, entretanto, foi realizada não pelos sofistas, mas por Sócrates e seus discípulos, como bem aponta Hegel:

Nos encontramos con este mismo principio (*homo mensura* – nota do autor) en Sócrates y en Platón, pero de un modo ya más preciso, pues lo que estos pensadores toman como medida es, más bien, el hombre pensante que se da un contenido general. De este modo, se proclama, pues, el gran principio en torno al cual girará todo a partir de ahora, ya que el desarrollo ulterior de la filosofía no hace sino ilustrar y llevar adelante este principio, en el sentido de que la razón es la meta de todas las cosas. Este principio expresa, además, la notabilísima conversión de que todo contenido, todo lo objetivo sólo es en relación con la conciencia, por lo que el pensamiento es proclamado ahora como el momento esencial en todo lo verdadero; de este modo, assume lo absoluto la forma de la subjetividad pensante, tal como se manifiesta, sobre todo, en Sócrates.<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> Cumpre salientar, novamente, que não se adota aqui uma perspectiva negativa em relação ao pensamento protagoriano. O comentário acima, desse modo, não visa expressar que o sábio de Abdera não conseguiu solucionar a aporia ética de seu tempo, uma vez que sequer se sabe se esta era uma ambição de sua parte. Analogamente, não se sustenta que Protágoras propositalmente agravou a referida crise ao abraçar o relativismo que lhe era peculiar. De fato, busca-se apenas afirmar que a obra protagoriana, e também a sofística como um todo, posicionam-se contrariamente a uma ciência Ética de cunho racionalista, já que se amparam no conhecimento de ordem empírica.

<sup>120</sup> Encontramos este mesmo princípio (*homo mensura* - nota do autor) em Sócrates e Platão, mas de forma mais precisa, pois o que estes pensadores tomam como medida é o homem pensante que se apropria de um conteúdo geral. Desta forma se proclama, pois, o grande princípio em torno do qual tudo girará a partir de agora, uma vez que o desenvolvimento da filosofia não faz senão ilustrar e levar adiante este princípio, no sentido de que a razão é medida de todas as coisas. Este princípio também expressa a transformação notável de que todo o conteúdo, todo objeto, é apenas em relação à consciência, de modo que o pensamento agora

Sócrates, portanto, ao transcender o empirismo inerente ao princípio do homo mensura protagoriano, e abraçar a razão como categoria fundadora do conhecimento, fixa-se como a pedra angular da gênese da Ética ocidental. No capítulo seguinte, analisaremos o conteúdo do pensamento do Ateniense.

---

é proclamado como o momento essencial em tudo o verdadeiro; assim, assume o absoluto a forma de subjetividade pensante, tal como se manifesta, sobretudo, em Sócrates. HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. v. II. Op. cit., p. 30.

## 2. O nascimento da ciência do *ethos*

### 2.1 Sócrates<sup>121</sup> e o alvorecer da Ética

Inicialmente, convém relembrar que Sócrates está inserido em um contexto de extrema crise identitária do pensamento grego, marcado, por uma lado, pela falência da filosofia naturalista como fonte de explicação do universo ético, o que, conseqüentemente, ameaçava relegar a racionalidade científica ao campo das ciências naturais, e, por outro, pelo advento do relativismo, marca indelével da sofística. Como bem assenta Lima Vaz:

Entre as componentes mais marcantes e também mais problemáticas do progresso e da crise da cultura grega encontra-se o saber racional ou o *logos* demonstrativo, que, nos tempos socrático-platônicos, via-se ameaçado por uma separação em dois ramos opostos: de um lado, as ciências empíricas e matemáticas como a medicina, a astronomia, a geometria, a aritmética, de outro, as ciências do discurso como a retórica e a dialética, essas derivando rapidamente para o relativismo e a erística dos sofistas.<sup>122</sup>

Nesse contexto, Sócrates foi justamente a personalidade que iniciou o processo de conjunção entre a necessidade do discurso demonstrativo e a mutabilidade das ciências humanas, vale dizer, entre o *logos* e a *praxis*, atendendo, assim, ao anseio que vinha se

---

<sup>121</sup> Uma vez que Sócrates transmitia seus ensinamentos pela via oral, e não deixou textos escritos, a reconstrução de sua filosofia se mostra uma atividade de alta complexidade, a qual não será objeto de análise. No presente trabalho, adotar-se-á o marco convencional como fonte para a exposição do pensamento do Ateniense, qual seja, os diálogos de juventude de Platão e os diálogos de Xenofonte. O retrato pintado pela comédia *As Nuvens* de Aristófanes também não será alvo de digressão. Ressalta-se nesse ponto, contudo, o pertinente comentário tecido por Francesco Adorno, o qual sustenta que o comediante grego, na tentativa satirizar Sócrates com sua descrição, acaba por, ironicamente, descrevê-lo acertadamente, corroborando assim com as descrições de Platão. Veja: Aristofane però, facendo centro della sua satira a Socrate, aveva colpito giusto, aveva esattamente capito che il piu rivoluzionario di tutti, il piu sconcertante era, appunto, Socrate. (Aristófanes, no entanto, fazendo de Sócrates o centro de sua sátira, acertara em cheio; ele entendera exatamente que o mais revolucionário de todos, o mais desconcertante, era, na verdade, Sócrates). ADORNO, Francesco. *La filosofia antica*. La formazione del pensiero filosofico dalle origini a Platone (VI-IV secolo a.C.). v. 1. Milano: Universale Economica Feltrinelli, 1991. p. 132-133.

<sup>122</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1997. p. 29.

consolidando desde o surgimento da racionalidade epistêmica no contexto das sociedades arcaicas, qual seja, o anseio por uma Ética de fato qualificada como ciência do *ethos*.

O Ateniense constrói seu pensamento a partir da premissa assentada pela sofística, qual seja, a de que o homem é a medida de todas as coisas. O princípio do *homo mensura*, todavia, ganha com Sócrates uma nova e mais profunda dimensão, jamais antes alcançada pela filosofia clássica, em virtude, sobretudo, da transição do conhecimento empírico abraçado pela sofística, para o saber racional. No centro desta transição, por sua vez, está desenvolvimento da noção socrática de alma, ou *psyque*<sup>123</sup>. Conforme assinala Lima Vaz:

Com efeito, a descoberta da alma (*psyque*), assinala a emergência de uma nova figura do indivíduo no centro da reflexão ética. Ao indivíduo da necessidade e do desejo, filho da *physis*, em torno do qual se constituíram as doutrinas éticas da Ilustração sofística, sucede o indivíduo da virtude e razão, filho do *logos* verdadeiro, em torno do qual irão desenvolver-se, por obra de Platão e Aristóteles, as novas doutrinas éticas de inspiração socrática.<sup>124</sup>

Para Sócrates, assim, o homem representa uma dualidade; de uma lado, ele é um ser corpóreo e animalesco, dotado de instintos e paixões; de outro, o homem é um ser racional, pensante; é um ser agraciado pela inteligência. Esta faculdade, a qual se denominou razão, consciência, ou *logos*, representa para o Ateniense a essência do homem, ou seja, representa aquilo que o homem realmente é, a sua nota distintiva em relação aos outros seres. Há em Sócrates, portanto, uma primazia da *logos* em relação ao corpo, a qual pode ser percebida em diversas passagens dos primeiros diálogos platônicos. Destacam-se, nesse sentido, as seguintes:

Por toda parte eu vou persuadindo a todos, jovens e velhos, a não se preocuparem exclusivamente, e nem tão ardentemente, com o corpo e com as riquezas, como devem preocupar-se com a alma, para que ela seja quanto possível melhor.<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> Salienta-se que Sócrates não inaugura a noção de *psyque*, pois esta já estava presente no pensamento grego da época, tanto na filosofia naturalista, quanto na religião órfica. Sobre o assunto, ver REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*. v. I. Op. cit., p. 301 e segs.

<sup>124</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Destino e Liberdade: as origens da Ética. In: *Escritos de Filosofia VIII: Platônica*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 141-152, p. 141.

<sup>125</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. Maria Lacerda de Souza. São Paulo: Virtual Books Online Editores, 2003, p. 17.

Se tivesses de confiar seu corpo a alguém, correndo o risco de deixá-lo mais forte ou estragá-lo, havias de refletir mais de espaço antes de tomares qualquer resolução (...); e por uma coisa que consideras muito superior ao corpo, por tua alma, (...) vieste até aqui de manhãzinha, não para entabularmos conversação e te aconselhares comigo, (...) porém disposto a gastar fortuna e a dos amigos, visto já teres resolvido que é preciso, a todo custo, frequentar Protágoras.<sup>126</sup>

Esta compreensão do homem como um ser assinalado pela razão, cujo aspecto interior merece privilégio em relação ao exterior, pode parecer óbvia, ou mesmo corriqueira, aos olhos contemporâneos, já que não só a filosofia ocidental, mas também a própria cristandade, assenta-se na dualidade corpo/alma, e na precedência desta em relação àquela, ou seja, na precedência da razão sobre as paixões.

Vale ressaltar, entretanto, que a façanha do Ateniense ao postular o primado da consciência em relação ao corpo representou uma intensa transformação no pensamento filosófico da Antiguidade, já que inserira definitivamente o *logos* como a qualidade humana por excelência, rebaixando o aspecto natural do ser humano à posição secundária. Ao fazer isto, Sócrates rompe de forma contundente com a tradição que o precedera, pois, a partir de então, o conceito de homem passaria a ser pensado à luz de seu atributo racional, e não à luz de seus atributos corpóreos<sup>127</sup>. Consequentemente, a própria ideia de conhecimento é abalada pelo pensamento socrático, uma vez que o conceito de verdade passa a ser compreendido não mais como aquilo que advém da experiência sensível do homem, mas sim como aquilo que advém de seu *logos* pensante.

É sob essa perspectiva, inclusive, que se deve interpretar a máxima socrática “conhece-te a ti mesmo”. Com esta passagem, o Ateniense exorta que o homem busque se

---

<sup>126</sup> PLATÃO. *Protágoras*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universidade Federal do Pará, 2002, p. 47-48 (313 a-b).

<sup>127</sup> Jaeger coloca em relevo a profunda transformação ética iniciada pelo gênio de Sócrates no seguinte fragmento: questo processo (de ascensão da razão como medida universal e objetiva da Ética – nota do autor) riesce finalmente a superare l’antica tradizione morale che si veniva decomponendo senza remedio, e nello stesso tempo anche il puro soggettivismo che accompagnava tale decomposizione [esse processo (de ascensão da razão como medida universal e objetiva da Ética – nota do autor) finalmente consegue superar a antiga tradição moral que estava sendo decomposta sem remédio e, ao mesmo tempo, o subjetivismo puro que acompanhava essa decomposição]. JAEGER, Werner. *Aristotele*. Prime linee di una storia della evoluzione spirituale. Firenze :La Nuova Italia, 1964, p. 535.

conhecer não na qualidade de filho da *physis*, mas na qualidade de ser pensante. Conhecer a si mesmo significa, desse modo, colocar o próprio ser humano e sua cultura sob exame de sua razão.<sup>128</sup>

O amor de Alcibíades por Sócrates, retratado no Banquete, pode ser interpretado como uma forma simbólica de demonstrar essa magnitude da razão em relação às virtudes corpóreas. Vale ressaltar, neste ponto, que Sócrates era considerado um homem particularmente feio. Alcibíades, contudo, proclama seu amor pelo Ateniense e o compara aos Silenos, entidade mitológica grega que, apesar de sua bruta figura, portava consigo os presentes mais valiosos. Observe, nesse sentido, a seguinte passagem do aludido diálogo:

“bem vedes como Sócrates tem a paixão dos belos adolescentes e como fica fora de si na presença deles, sem deixar de rondá-los o dia todo. Por outro lado, ignora tudo e nada sabe; pelo menos, é como se apresenta. Neste ponto, não é igualzinho aos silenos? Mais, não fora possível. Tal é o seu hábito externo, exatamente como o sileno esculpido. Porém, por dentro, quando o abrimos, fazeis idéia, senhores comensais, de como está cheio de sabedoria? (...) É o que vos digo, passa a vida a brincar com os homens, fingindo-se ignorante; mas, quando fica sério e se deixa abrir, não sei de alguém que já houvesse percebido as belas imagens contidas no seu bojo. Eu, porém, certa vez as surpreendi, e me pareceram tão luzidas e divinas e de tão fascinante beleza, que acreditei poder fazer daí por diante tudo o que Sócrates mandasse. (...)”<sup>129</sup>

Da leitura do excerto acima, observa-se claramente que Sócrates enaltece a beleza advinda da razão em detrimento dos atributos corpóreos do homem, colocando a sabedoria em posição de privilégio em relação às virtudes físicas. O *logos*, dessa forma, é enxergado como a própria essência do ser humano, e aquilo que nele há de mais majestoso.

---

<sup>128</sup> Na lição de Reale: Tutta la dottrina socratica può riassumersi in queste proposizioni convergenti: conoscere se stessi e aver cura di se stessi. E conoscere se stessi non vuoi dire conoscere il proprio nome né il proprio corpo, ma esaminarsi interiormente e conoscere la propria anima, così come curare se stessi vuoi dire non già curare il proprio corpo bensì la propria anima (Toda a doutrina socrática pode ser resumida nestas proposições convergentes: conhecer a si mesmo e cuidar de si mesmo. E conhecer a si mesmo não significa conhecer o próprio nome ou o próprio corpo, mas se examinar interiormente e conhecer a própria alma, assim como cuidar de si mesmo não significa cuidar do próprio corpo, mas da própria alma. REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*. v. I. Op. cit., p. 305.)

<sup>129</sup> PLATÃO. *Diálogos*. Protágoras – Górgias – O Banquete – Fedão. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, p. 275 (217a).

Nesse sentido, Sócrates opera uma reviravolta ética no contexto grego da época, uma vez que, a partir dele, fulgura-se nitidamente a quebra do *ethos* homérico que, desde a crise das sociedades arcaicas, vinha em gradual declínio. O exurgir do pensamento socrático, assim, empreende a transição definitiva para uma concepção de virtude associada à busca pela perfeição da razão, ou seja, a virtude do Sábio, afastando-se do ideal guerreiro aristocrático cuja nota distintiva é a valorização dos predicados físicos (diz-se afastando pois, conforme salientado no ponto 1.1 do presente trabalho, o *ethos* homérico nunca fora completamente relegado pelo pensamento grego antigo).

Essa concepção de *areté* vinculada à razão, por sua vez, fornece-nos a chave para a compreensão do conceito socrático de virtude-ciência. Ao introduzir a ideia de que a essência do homem é o *logos*, e sendo a nota distintiva do *logos* a sua capacidade de conhecer, conclui-se que a *areté*, para Sócrates, não poderia ser nada além do que o próprio conhecimento alçado ao seu mais alto nível. O conceito socrático de virtude, por conseguinte, assume um caráter visivelmente epistêmico.

Qual, todavia, é a relação entre o conhecer e o agir virtuoso para o Ateniense? Para responder essa pergunta, salienta-se inicialmente que, na visão socrática, o agir está necessariamente vinculado à busca do bem. Isso não implica, obviamente, que toda ação praticada é necessariamente boa; o pensamento socrático não é, de forma alguma, ingênuo. Todavia, baseado nos diálogos de Platão e Xenofonte, observa-se claramente que Sócrates de fato sustenta que aquele que executa determinada ação procura sempre alcançar algo bom.

Nesse diapasão, se por um lado, em toda ação praticada, o sujeito que a pratica visa um fim bom, e se, por outro lado, existem ações cujo desfecho é bom, e ações cujo desfecho é mau, é inevitável concluir-se que a ação que produz um mau resultado somente pode ocorrer em razão de um desconhecimento do sujeito acerca do que é bom e o que não o é. Em outras palavras, se o objetivo de uma ação é sempre algo benéfico, a ação cujo produto é maléfico decorre necessariamente da ignorância daquele que a pratica acerca do bem<sup>130</sup>. O seguinte fragmento de Xenofonte ilustra de forma precisa essa posição de Sócrates:

---

<sup>130</sup> A conclusão de que o quem faz o mal somente o faz por ignorância representa um dos pontos mais polêmicos do pensamento socrático, sendo contraposto por vários autores que sustentam que é possível se ter conhecimento do bem, e mesmo assim agir mal, seja deliberadamente, seja por se sucumbir as paixões.

(Sócrates – nota do autor) (...) desde que alguém conhecesse o belo e o bom e os praticasse e soubesse o que era mau e o evitasse, esse tinha-o por sábio e por sensato. E quando lhe perguntavam, com insistência, se achava que aqueles que, sabendo o que deviam fazer, faziam o contrário, eram sábios e controlados, ele respondia: “De modo nenhum, esses são ignorantes e descontrolados. Acho que todos os homens, escolhendo entre o leque de possibilidades de que dispõem, fazem o que acham que lhes é mais vantajoso. Por isso creio que aqueles que não agem correctamente não são nem sábios nem sensatos”.<sup>131</sup>

Dessa forma, observa-se que, segundo Sócrates, o mau consiste em algo involuntário, ou seja, ninguém faz o mau espontaneamente. Por sua vez, o bem é necessariamente algo voluntário; se o sujeito que realiza determinada ação conhece o bem, o resultado de sua ação será deliberado, e será também obrigatoriamente benéfico; vale dizer, sua ação será virtuosa<sup>132</sup>. Em Sócrates, portanto, o conhecimento e a virtude são conceitos análogos; a virtude é a sabedoria, e vice-versa. Nas palavras de Xenofonte<sup>133</sup>: “assim, os homens sábios praticam acções belas e boas, e os que não são sábios não só não o fazem, como, mesmo que o tentassem, não conseguiriam. De modo que, se todas as

---

A tripartição da alma postulada por Platão oferece uma resposta mais robusta acerca dessa questão. Na lição de Reale: E sarà Platone che, come compierà il famoso “parricidio di Parmenide” scoprendo l'imprescindibilità del non-essere, così scoprirà la complessa struttura dell'animo umano, e mostrerà come, accanto alla razionalità, ci siano in noi l'irascibilità e la concupiscenza e come l'azione morale consista in un delicato equilibrio di queste forze, che vede l'irascibilità (il volere) allearsi e cooperare con la ragione (E será Platão que, da mesma forma como realizou o famoso "parricídio de Parmênides", descobrindo a indispensabilidade do não-ser, descobrirá a complexa estrutura da alma humana e mostrará como, ao lado da racionalidade, há em nós irascibilidade e concupiscência, e como a ação moral consiste em um delicado equilíbrio dessas forças, no qual se vê a irascibilidade (a vontade) aliando-se e cooperando com a razão). REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*. v. I. Op. cit., p. 320.

<sup>131</sup> XENOFONTE. *Memoráveis*. Trad. Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009, p. 202 (9, 5-6).

<sup>132</sup> Leo Strauss, ao interpretar o Sócrates descrito por Xenofonte, faz a mesma observação: (1) everything done through virtue is noble and good; (2) everyone who knows the noble and just things choose them just as everyone who does not know them cannot choose them (tudo feito através da virtude é nobre e bom; todos que conhecem as coisas nobres e justas as escolhem, assim como qualquer um que não as conhece não pode escolhê-las). STRAUSS, Leo. *Xenophon's Socrates*. London: Cornell University, 1972, p. 79.

<sup>133</sup> XENOFONTE. *Memoráveis*. Op. cit., p. 202 (9, 5-6)

ações justas e também as belas e as boas se praticam por causa da virtude, é óbvio que quer a justiça quer qualquer outra dessas qualidades é sabedoria”<sup>134</sup>.

Ao assim postular, Sócrates rompe de maneira incisiva com o pensamento sofisticado que lhe precedia, para o qual cada virtude existia de forma segregada das demais<sup>135</sup>, e, como tal, podiam ser analisadas e aperfeiçoadas separadamente. No pensamento socrático, existe uma única *areté*, que é o conhecimento, o qual se manifesta, particularmente, na forma das demais conhecidas virtudes. Há, dessa forma, uma identidade entre todas as virtudes, de maneira que uma não pode existir sem as demais. Nesse sentido, manifesta-se Terence Irwin:

---

<sup>134</sup> Essa mesma posição é exposta por Platão, no seguinte fragmento do *Laques*, no qual se discute sobre o conceito de coragem:

Sócrates - Em tua resposta, Nícias, deste-nos a definição de cerca de um terço da coragem, conquanto nossa pergunta se referisse a toda a coragem, o que ela seja. Agora mesmo, ao que parece, pelo que disseste, coragem não é apenas o conhecimento do que é de temer e do que é de confiar, mas de todos os bens e todos os males em geral, de qualquer jeito que se comportem, conforme se deduz do teu discurso, na definição de coragem. Mudaste de opinião, ou pensas assim mesmo?

Nícias - Penso assim mesmo, Sócrates.

Sócrates - ó varão felicíssimo! 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 êle 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 e maior soma de bens, visto saber como comportar-se com relação a todos êles?

Nícias - Há muita verdade, Sócrates, no que disseste.

Sócrates - Sendo assim, Nícias, de acordo com tua última proposição, a coragem não é uma parte de virtude, porém toda a virtude. PLATÃO. *Diálogos*. Apologia, Critão, Laquete, Carmídes, Lisíde, Eutífrone, Protágoras, Górgias. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1970, p. 140 (199d-e).

<sup>135</sup> Voegelin, ao discorrer acerca do diálogo *Protágoras*, de Platão, elucida esta característica da sofisticada: All men are equally equipped with the gifts of Zeus. This is the really decisive point for Protagoras—that no *pólis* can exist unless all its members participate in the specifically political virtues, that is, in justice (*dikaiosyne*), temperance (*sophrosyne*), piety (*hosiotés*), courage (*andreia*), and wisdom (*sophia*). (...) Socrates, however, is not satisfied. He wants to know whether the list of virtues enumerated by Protagoras is meant to be a list of parts to be distinguished in a whole, or whether virtue is only one so that the Protagorean enumeration would be a list of synonyms. (Todos os homens estão igualmente equipados com os dons de Zeus. Este é o ponto realmente decisivo para Protágoras - que nenhuma *pólis* pode existir a menos que todos os seus membros participem nas virtudes especificamente políticas, isto é, na justiça (*dikaiosyne*), temperança (*sophrosyne*), piedade (*hosiotés*), coragem (*andreia*), e sabedoria (*sophia*). (...) Sócrates, no entanto, não está satisfeito. Ele quer saber se a lista de virtudes enumeradas por Protágoras se trata de uma lista de partes distintas de um todo, ou se a virtude é apenas uma, de modo que a enumeração protagórica seria uma lista de sinônimos). VOEGELIN, Eric. *Order and history*. Op. cit., p. 361.

He (Sócrates – nota do autor) assumes further that the virtues require one and the same body of knowledge about good and evil. He does not admit one body of knowledge about bravery, another about temperance, and so on. If he allowed distinct sciences to belong to different virtues, we might acquire bravery without the other virtues. Socrates, however, denies that we can do this, and so he accepts the reciprocity of the virtues (each virtue requires each of the others) and the unity of the virtues (the supposedly distinct virtues constitute one and the same virtue).<sup>136</sup>

Contudo, uma vez estabelecido que, para o Ateniense, a sabedoria é a *areté* do homem, abre-se espaço para mais uma indagação: como o ser humano se torna virtuoso, ou seja, como se adquire o conhecimento? É neste ponto que se destaca o método socrático, que, por meio do diálogo, tem o objetivo de direcionar o interlocutor à verdade.

O aludido método compreende dois momentos. Primeiro, Sócrates utiliza da ironia e da refutação para levar o interlocutor à contradição, e, desse modo, fazê-lo admitir que seu conhecimento prévio sobre determinada matéria é, na realidade, falso ou insuficiente. Nessa toada, o Ateniense, por meio do diálogo, submete o *ethos* helênico da época ao mesmo paradigma que os filósofos naturalistas submeteram os fenômenos naturais, qual seja, o *logos*. O objetivo dessa estratégia é precisamente desconstruir os valores consolidados<sup>137</sup> pelo *ethos* da época e demonstrar que, ao serem submetidos por um exame racional, estes valores não se sustentam. Em outras palavras, essa primeira etapa do método socrático tem como função precípua demonstrar a falibilidade do conhecimento empírico sobre o qual a sabedoria ateniense, notadamente a sofística, assenta-se.

É à luz desta estratégia, inclusive, que deve se interpretar o célebre aforismo socrático: “só sei que nada sei”. Ao se autoproclamar ignorante e, simultaneamente, asseverar que o próprio oráculo de Delfos o reconheceu como o mais sábio dos atenienses, Sócrates, por vias transversas, ironicamente declara que os próprios deuses reputam falso e

---

<sup>136</sup> Ele (Sócrates - nota do autor) assume também que as virtudes exigem o mesmo conhecimento sobre o bem e o mal. Ele não admite um corpo de conhecimento sobre a bravura, outro sobre a temperança, e assim por diante. Se ele admitisse diferentes ciências a diferentes virtudes, poderíamos adquirir bravura sem as outras virtudes. Sócrates, no entanto, nega que possamos fazer isso, e assim ele aceita a reciprocidade das virtudes (cada virtude requer a presença de todas as outras) e a unidade das virtudes (as virtudes supostamente distintas constituem uma e a mesma virtude). IRWIN, Terence. *The development of Ethics: A historical and critical study. From Socrates to the Reformation. v. I.* Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 50.

<sup>137</sup> Cf. PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Op. cit., p. 7-8.

insignificante todo o conhecimento construído pela *pólis* ática; tão insignificante que a única sabedoria admitida como válida é a do homem que, ao menos, tem ciência de que nada sabe e que toda a sapiência de Atenas é desprezível. Veja, nesse sentido, o seguinte trecho da Apologia:

E sabeis também como era Querofonte, veemente em tudo aquilo que empreendesse. Uma vez, de fato, indo a Delfos, ousou interrogar o Oráculo a respeito disso e – não façais rumor, por isso que digo – perguntou-lhe, pois, se havia alguém mais sábio do que eu. Ora, a Pitonisa respondeu que não havia ninguém mais sábio. (...) Em verdade, ouvindo isso, pensei: que queria dizer o Deus e qual é o sentido de suas palavras obscuras? Sei bem que não sou sábio, nem muito nem pouco: o que quer dizer, pois, afirmando que sou o mais sábio? Certo não mente, não é possível. E fiquei por muito tempo em dúvida sobre o que pudesse dizer; depois de grande fadiga resolvi buscar a significação do seguinte modo: Fui a um daqueles detentores da sabedoria, com a intenção de refutar, por meio dele, sem dúvida, o Oráculo, e, com tais provas, opor-lhe a minha resposta: Este é mais sábio que eu, enquanto tu dizias que eu sou o mais sábio. Examinando esse tal – não importa o nome, mas era, cidadãos atenienses, um dos políticos, este de quem eu experimentava essa impressão – e falando com ele, afigurou-se-me que esse homem parecia sábio a muitos outros e principalmente a si mesmo, mas não era sábio. Procurei demonstrar-lhe que ele parecia sábio sem o ser. Daí me veio o ódio dele e de muitos dos presentes. Então, pus-me (*sic*) a considerar, de mim para mim, que eu sou mais sábio do que esse homem, pois que, ao contrário, nenhum de nós sabe nada de belo e bom, mas aquele homem acredita saber alguma coisa, sem sabê-la, enquanto eu, como não sei nada, também estou certo de não saber. Parece, pois, que eu seja mais sábio do que ele, nisso ainda que seja pouca coisa: não acredito saber aquilo que não sei (...) Por isso, ainda agora procuro e investigo segundo a vontade do Deus, se algum dos cidadãos e dos forasteiros me parece sábio; e quando não, indo em auxílio do Deus, demonstro-lhe que não é sábio. E, ocupado em tal investigação, não tenho tido tempo de fazer nada apreciável, nem nos negócios públicos, nem nos privados, mas encontro-me em extrema pobreza, por causa do serviço do Deus.<sup>138</sup>

Da leitura do fragmento acima, percebe-se com clareza o desprezo com o qual Sócrates enxerga o falso conhecimento característico da sociedade ática de sua época.

---

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 8-10.

Torna-se evidente neste contexto, também, o impulso que leva o Ateniense a buscar desconstruí-lo. Trata-se, para ele, não somente de uma meta pessoal, mas, antes, de uma tarefa divina que lhe fora apontada pelo próprio Oráculo de Delfos. Esta primeira fase do método socrático, conseqüentemente, tem uma função muito bem delimitada, qual seja, desfazer a pretensa sabedoria que governava Atenas. E não é de se espantar que, por óbvio, essa tarefa assumida por Sócrates desagrade os cidadãos da aludida pólis. Veja, nesse sentido, a lição proferida por Nietzsche:

(...) a palavra mais incisiva em favor dessa nova e inaudita estimação do saber e da inteligência foi proferida por Sócrates, quando verificou que era o único a confessar a si mesmo que não sabia nada; enquanto, em suas andanças críticas através de Atenas, conversando com os maiores estadistas, oradores, poetas e artistas, deparava com a presunção do saber. Com espanto, reconheceu que todas aquelas celebridades não possuíam uma compreensão certa e segura nem sequer sobre suas profissões e seguiam-nas apenas por instinto. "Apenas por instinto": por essa expressão tocamos no coração e no ponto central da tendência socrática. Com ela, o socratismo condena tanto a arte quanto a ética vigentes; para onde quer que dirija o seu olhar perscrutador, avista ele a falta de compreensão e o poder da ilusão; dessa falta, infere a íntima insensatez e a detestabilidade do existente. A partir desse único ponto julgou Sócrates que devia corrigir a existência: ele, só ele, entra com ar de menosprezo e de superioridade, como precursor de uma cultura, arte e moral totalmente distintas, em um mundo tal que seria por nós considerado a maior felicidade agarrar-lhe a fímbria com todo o respeito. Eis a extraordinária perplexidade que a cada vez se apodera de nós em face de Sócrates, que nos incita sempre de novo a reconhecer o sentido e o propósito desse fenômeno, o mais problemático da Antigüidade. Quem é esse que ousa, ele só, negar o ser grego, que, como Homero, Píndaro e Ésquilo, Fídias, Péricles, Pítia e Dionísio, como o abismo mais profundo e a mais alta elevação, está seguro de nossa assombrada adoração? Que força demoníaca é essa que se atreve a derramar na poeira a beberagem mágica?<sup>139</sup>

Completada esta primeira fase do referido procedimento, Sócrates passa então à segunda e última fase de seu método, que consiste, em suma, na formulação de perguntas

---

<sup>139</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. 2ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 85.

cujas respostas culminam na verdade acerca da matéria discutida (esta fase é denominada maiêutica). O intuito desse passo é fazer com que interlocutor e interlocutário, de maneira conjunta, sejam racionalmente induzidos à sabedoria ao longo do diálogo<sup>140</sup>.

Assim, ao se autoproclamar ignorante e engajar seu interlocutor no diálogo, Sócrates utiliza-se da ironia e da contradição não somente para levar seu parceiro a reconhecer que sua sabedoria é falha, mas também a abraçar o *logos* como instância capaz de fazer emergir o verdadeiro conhecer. Na lição de Pierre Hadot:

El punto absolutamente capital, en este método irónico, reside en el camino recorrido conjuntamente por Sócrates y su interlocutor. Sócrates finge querer aprender algo de su interlocutor: en esto reside exactamente el autodesprecio irónico. Pero, de hecho, cuando parece identificarse con su interlocutor y entrar totalmente en su discurso, el interlocutor es quien, inconscientemente, entra en el discurso de Sócrates y se identifica con Sócrates (...). Al término de la discusión, por lo tanto, el interlocutor no ha aprendido nada. Es más, ya no sabe nada. Pero, a lo largo de la discusión, ha experimentado lo que es la actividad del espíritu o, más aún, se ha convertido en Sócrates, o sea en la interrogación, el cuestionamiento, (...), es decir, a fin de cuentas, en la conciencia.<sup>141</sup>

O pensamento socrático, desse modo, não representa uma quebra de paradigma somente por romper com os valores éticos da época, mas também por trazer uma forma de se alcançar o conhecimento prático que se esteia não no indivíduo isolado, mas no exercício racional compartilhado dialogicamente. O Ateniense, com isso, traz uma

---

<sup>140</sup> Apesar de se sustentar que, em Sócrates, o conhecimento é construído juntamente por meio do diálogo, é razoável se contra argumentar que, uma vez o protagonista do diálogo é o próprio Ateniense, ele já teria ciência de onde quer chegar, e, portanto, já possuiria o conhecimento de antemão. Essa posição, todavia, não invalida a hipótese socrática, já que, no plano real, o diálogo poderia ser desenvolvido entre quaisquer duas pessoas, permitindo assim que ambas chegassem ao saber de forma conjunta.

<sup>141</sup> O ponto absolutamente capital, nesse método irônico, está no caminho percorrido conjuntamente por Sócrates e seu interlocutor. Sócrates finge querer aprender alguma coisa com seu interlocutor: neste ponto reside exatamente a ironia da autodepreciação. Mas, de fato, apesar de ele parecer se identificar com seu interlocutor e entrar plenamente em seu discurso, o interlocutor é aquele que, inconscientemente, entra no discurso de Sócrates e se identifica com Sócrates (...). Ao final da discussão, portanto, o interlocutor não aprendeu nada. Além do mais, ele não sabe mais nada. Mas, ao longo da discussão, ele experimentou o que é a atividade do espírito e, além disso, tornou-se Sócrates, isto é, tornou-se a dúvida, o questionamento, (...) ou seja, afinal, a consciência. HADOT, Pierre. *Elogio de Sócrates*. Trad. Raúl Falcó. Cidade do México: Me Cayo el Veinti, 2006, p. 41.

concepção ética que, ao mesmo tempo, afasta-se do pragmatismo característico da arte e da *téchne* (formas do saber nas quais se assenta a sofística), e não se confunde com a abstração da *epistême*<sup>142</sup>, propondo assim como sustentáculo para a edificação das normas morais a sabedoria lograda comunitariamente através da atividade do *logos*. Na brilhante lição de Francesco Adorno:

dalla lunga pagina sulla 'maieutica' risulta anche con estrema chiarezza che il sapere socratico non è né sapere teoretico né sapere técnico (...), ma è altro tipo di sapere. È un sapere che si attua nel realizzare pienamente il sé che ciascuno è (...), in quanto è relazione con gli altri, in un farsi con gli altri. Sotto questo aspetto Socrate taglia alla radice ogni fondazione della moralità, sottolineando che non v'è moralità, cioè uomo, se non v'è dubbio, e se attraverso la discussione di sé con sé e con gli altri (non gli altri come entità, come massa, ma (...) questo uomo o quella donna, ché ciascuno è diverso dall'altro, ciascuno è sempre in una situazione diversa da quella dell'altro), (...) non si compongono tra di loro (...) una nuova ragione, che risolve le altre, e che di volta in volta pone ciò che è da fare, ciò che, appunto, è bene, quel bene o quel male che proprio per questo non conosco mai in partenza<sup>143</sup>, ma solo ogni volta attraverso la stessa ricerca (diálogo – nota do autor).<sup>144</sup>

---

<sup>142</sup> Aqui, utiliza-se a palavra *epistême* no sentido aristotélico do termo, como o conhecimento pertinente às ciências teóricas, quais sejam, as ciências naturais e a metafísica.

<sup>143</sup> Dessa assertiva, conclui-se que o Bem para Sócrates não compreende um conceito fixo pré-definido, mas sim um conceito relativo, cujo significado é o conhecimento alcançado na situação concreta, através da razão. Corroborar com isso o seguinte excerto do Eutidemo: O que resulta então para nós do que foi dito? Outra coisa senão o seguinte: que das outras coisas nenhuma é boa, nem má, mas estas duas coisas há, das quais uma, a sabedoria, é um bem, e outra, a ignorância, é um mal? – Ele concordou. PLATÃO. *Eutidemo*. Trad. Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Loyola, 2011, p. 62-63 (285 d-e).

<sup>144</sup> Da longa página sobre a maiêutica, resulta também com extrema clareza que o conhecimento socrático não é conhecimento teórico nem conhecimento técnico (...), mas é outro tipo de conhecimento. É um conhecimento que se efetiva na plena realização de si (...), enquanto em relação ao outro, em um fazer com o outro. Nesse aspecto, Sócrates corta pela raiz todos os fundamentos da moralidade, sublinhando que não há moralidade, isto é, o homem, se não há dúvida, e se através da discussão do eu com ele mesmo e com os outros (não os outros como entidade, como massa, mas como (...) esse homem ou essa mulher, porque cada um é diferente do outro, cada um está sempre em uma situação diferente da do outro), não se compõe entre eles uma nova razão, que dissolve o outro, e que ocasionalmente define o que deve ser feito, o que, de fato, é o bem, o bem ou o mal que, precisamente por essa razão, não podem ser conhecidos de antemão, mas apenas, todas as vezes, através do mesmo método (diálogo – nota do autor). ADORNO, Francesco. *Introduzione a Socrate*. 3ª ed. Bari: Laterza, 1978, p. 93-94.

O saber socrático, portanto, revoluciona a ética da Antiguidade clássica ao buscar reunir, sob uma mesma teoria, a contingência da *praxis*, a comunidade do diálogo, e a necessidade do conhecimento racional, conhecimento este que, conforme pontua Hegel, representa a ideia de Bem na filosofia do Ateniense: “lo afirmativo que Sócrates desarrolla en la conciencia no es otra cosa que lo bueno, extraído de la conciencia por el saber: lo eterno, lo general en y para sí, lo que se llama la idea, lo verdadero, que es precisamente, en cuanto que es fin, lo bueno.”<sup>145</sup>

Neste ponto, exsurge cristalina a diferença entre Sócrates e os sofistas. Estes, conforme ressaltado acima, postulam que o conhecimento empírico, o homem dotado de sentidos, é o *métron* de todas as coisas. Na filosofia socrática, este *métron* é também o ser humano, mas não o ser humano particular, e sim a razão, a consciência, a qual é capaz de alcançar o conhecimento verdadeiro através do diálogo<sup>146</sup>. É justamente em virtude desta transição do indivíduo particular, para a consciência dialógica, que Sócrates é enxergado como o fundador da ética. Na lição hegeliana: “en el espíritu del pueblo de que este individuo forma parte, vemos la moralidad trocarse en ethos, y a la cabeza de este cambio, como lá conciencia de él, aparece la figura de Sócrates.”<sup>147</sup>

A partir de Sócrates, portanto, toda a ética do período clássico ganha novos contornos, vez que não somente as ciências naturais, mas também a própria *praxis*, consubstanciada na investigação filosófica da virtude, passa a ter seu fundamento na razão. Nas palavras de Lima Vaz: “a doutrina da virtude-ciência (...) ao estabelecer a necessidade

---

<sup>145</sup> A afirmativa que Sócrates desenvolve na consciência é nada além do bem, extraído da consciência pelo conhecimento: o eterno, o geral em si e para si, o que é chamado de ideia, o verdadeiro, que é precisamente, na medida em que qual é o fim, o bom. HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. v. II. Op. cit., p. 60.

<sup>146</sup> Hegel expressa essa visão na seguinte passagem: “Sócrates opone a lo interior particular y contingente aquel algo interior general y verdadero del pensamiento. Y despierta y pone en pie esta conciencia propia, en cuanto que no se limita a decir que el hombre es la medida de todas las cosas, sino que proclama que el hombre concebido como ser pensante es la medida de todas las cosas (Sócrates opõe, ao interior particular e contingente, o interior geral e verdadeiro do pensamento. Ele desperta e ergue essa autoconsciência, na medida em que não se limita a dizer que o homem é a medida de todas as coisas, mas proclama que o homem concebido como um ser pensante é a medida de todas as coisas).” *Ibidem*, p. 64.

<sup>147</sup> Na consciência geral, no espírito do povo que esse indivíduo faz parte, vemos a moral transformar-se em *ethos*, e à frente dessa mudança, como consciência do sujeito, aparece a figura de Sócrates. O Espírito do Mundo inicia, assim, uma conversão, que mais tarde será realizada de maneira completa. *Ibidem*, p. 61.

do uso da razão para a prática da virtude, inaugura a história da ética como ciência do *ethos*, e essa será a marca indelével de sua origem socrática”<sup>148</sup>.

Esta nova qualificação da Ética como ciência, entretanto, faz surgir a necessidade da demonstração racional para sustentar a validade das normas de conduta. Emerge, daí, o principal desafio da Ética após a revolução socrática, qual seja, o de exprimir racionalmente seus preceitos normativos, justificando seu aspecto deontológico por meio do discurso demonstrativo. Conforme assinala Lima Vaz:

“O caráter paradoxal que acompanha a ciência do *ethos* desde seus primeiros passos vem do fato de que, nela, se cruzam duas exigências aparentemente inconciliáveis: a exigência do *logos* teórico que se volta para a universalidade e imutabilidade do que é, e a exigência do *logos* prático que estabelece as regras e o modelo do que deve ser.”<sup>149</sup>

Apesar da extraordinária contribuição oferecida pela filosofia socrática ao pensamento ético ocidental, salienta-se que esta, isoladamente, não é capaz de solucionar o aludido desafio. Explica-se o porquê: a revolução ética empreendida por Sócrates se concentra em dois fatores. Primeiro, o Ateniense opera a desconstrução da Ética sofística então em vigor. Isto ela faz de maneira peremptória ao demonstrar a falência do conhecimento empírico ático quando submetido ao exame da razão. Segundo, Sócrates traz a ideia de Bem como fim do exercício dialógico racional e como medida da virtude. Este segundo fator, todavia, não é completamente exaurido pelo sábio de Atenas, pois, como bem aponta Hegel, a concepção socrática de Bem ainda permanece no nível do abstração:

pero lo fundamental es que la conciencia de Sócrates sólo llega a este algo abstracto. Sin embargo, lo bueno no es ya algo tan abstracto como el *voüg* (*nous*, traduzido com inteligência – nota do autor) de Anaxágoras, sino que aquí lo general, que se determina a sí mismo y dentro de sí mismo, se realiza y tiende a realizarse como fin último del mundo y del individuo. Es un principio concreto de suyo, pero

---

<sup>148</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica*. v.1. Op. cit., p. 97.

<sup>149</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Do Ethos à Ética. In: *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 33-68, p. 53.

no presentado aún en su desarrollo; y en esta actitud abstracta estriba el defecto del punto de vista socrático (...).<sup>150</sup>

Neste passo, a ausência desta lapidação do conceito de Bem é precisamente o que impede que a ética, em Sócrates, alcance o *status* de ciência do *ethos* propriamente dita.

Conforme elucidado acima, existira, até o tempo do Ateniense, duas correntes que buscaram explicar o *nómos*. A primeira, intentada pelos naturalistas, traçava uma analogia entre a normatividade do *ethos* e a universalidade da *physis*, estabelecendo um princípio fundador, *arché*, como origem e medida do *cosmos*. Entretanto, esse modelo entra em declínio em virtude de dois fatores já ressaltados acima, quais sejam: a multiplicidade de explicações para o problema da origem do *cosmos*, e a inconformidade do método de investigação centrado na busca pela *arché* para explicar as vicissitudes do universo ético. A segunda corrente, por sua vez, é representada pela sofística, cujo marco distintivo é a dissociação entre *physis* e *nómos*, e a consagração do saber empírico como medida de todas as coisas, dando azo ao relativismo que lhe é peculiar.

O brilhantismo da filosofia socrática, nesse contexto, foi justamente conciliar ambas as aludidas correntes. Por um lado, ela principia a recobrança da comunhão entre *physis* e *ethos* ao buscar, tal como nas ciências naturais, submeter a validade das normas éticas à necessidade da razão. Por outro lado, ela preserva a máxima sofística do homem como medida de todas as coisas, mas sustenta que o homem deve ser compreendido não de forma sensível, mas como consciência, como razão.

É em virtude disso que se pode afirmar que, em Sócrates, tem-se o germe da ciência do *ethos*. Ao se estabelecer o Bem, ou seja, o conhecimento racional, como medida do agir virtuoso, e como o fim último da razão, o Ateniense já preconiza o finalismo da Ideia que desabrochará no pensamento platônico e será posteriormente incorporado por Aristóteles. Não obstante, o pensamento socrático não adentra no conceito deste Bem. Essa obra é

---

<sup>150</sup> Mas o fundamental é que a consciência de Sócrates só chega a este algo abstrato. Sem dúvida, o bem não é algo tão abstrato como o *voüg* (*nomos*, traduzido com inteligência - nota do autor) de Anaxágoras, uma vez que, aqui, o geral, que determina a si mesmo e dentro de si mesmo, realiza-se e tende se realizar como o objetivo final do mundo e do indivíduo. É um princípio concreto em si, mas ainda não apresentado no seu desenvolvimento; e nesta atitude abstrata está o defeito do ponto de vista socrático (...). HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. v. II. Op. cit., p. 60.

realizada somente por Platão, que, apoiando nos ombros de seu mestre, concebe sua ontologia, a qual figura não somente como ponto nodal da origem da Ética (concebida como ciência do *ethos*), mas também representa o sustentáculo de todo o pensamento filosófico ocidental que lhe sucedeu. Neste sentido, Lima Vaz assinala de forma magistral:

a ideia de Bem como fim absoluto e transcendente da vida humana torna-se, assim, o *apex* conceitual, o princípio absoluto ou anipotético<sup>151</sup> da ciência do *ethos*. Ela permite fundamentar a racionalidade da *praxis*, mostrando que sua primazia mensurante com relação ao objeto, segundo o princípio de Protágoras, refere-se, por sua vez, à primazia de uma medida absoluta e perfeita.<sup>152</sup>

A obra de Platão, portanto, dá prosseguimento à revolução ética iniciada por Sócrates, alçando-a a patamares ainda mais elevados. Explorar toda a filosofia platônica no presente trabalho seria factualmente impossível, vez que ela representa um dos pensamentos mais fecundos, senão o mais fecundo, de todo o universo filosófico do ocidente. Todavia, buscar-se-á trazer, em poucas páginas, os tópicos mais afetos ao tema ora trabalhado, qual seja, o “nascimento” da ciência do *ethos*, com destaque para os seguintes pontos: a ontologia do Bem e a teoria das Ideias<sup>153</sup>, a reflexão acerca da alma humana, a *pólis* ideal, e as virtudes cardeais.

---

<sup>151</sup> Anipotético: o que dispensa qualquer dúvida ou hipótese a seu respeito.

<sup>152</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II*. Op. cit., 53.

<sup>153</sup> Utilizar-se-á o vocábulo Ideia com a primeira maiúscula, no presente trabalho, para se remeter à noção platônica de ideia.

## 2.2 A filosofia platônica e a superação da crise ética da Antiguidade

### 2.2.1 A teoria das Ideias e a ontologia do Bem: o conceito de Bem como medida universal da *praxis*.

Inicialmente, cumpre salientar que a importância atribuída ao trabalho de Platão no que tange o nascimento da ciência do *ethos* decorre do fato de que o Acadêmico, apoiando nos ombros de seu mestre, foi o primeiro filósofo que de fato logrou reunir a racionalidade do discurso demonstrativo à mutabilidade do saber prático, conferindo à Ética, com isso, o caráter científico que lhe era pleiteado desde a emergência do *logos* epistêmico no cenário grego antigo. Conforme acentua Jaeger: “per l’elevazione dell’etica al gradi di scienza ebbe massima importanza il fatto che Socrate avesse portato in primo piano la questione del sapere morale e che Platone avesse ulteriormente avanzato in questa direzione”<sup>154</sup>.

Nesse diapasão, a filosofia de Platão mostra-se como a principal responsável pela superação da crise ética que buscou se retratar no capítulo anterior do presente trabalho. Explica-se porquê. Conforme salientado acima, a crise ética da Antiguidade<sup>155</sup> exsurgira, resumidamente, em virtude de dois fatores. Primeiro, observou-se a falência do *ethos* homérico em razão, sobretudo, da ascensão do *logos* epistêmico. Segundo, a filosofia naturalista, fruto deste mesmo *logos* epistêmico, mostrou-se incapaz de fornecer uma explicação ética racional que atendesse aos anseios do homem grego da época. Criou-se, assim, um “vazio ético” na Grécia antiga, uma vez que nem as antigas explicações mitológicas, nem a então nascente racionalidade científica, lograra propor uma solução ética que, com êxito, revestisse a teoria da *praxis* da necessidade do saber racional.

O primeiro passo para a solução desta aporia fora dado pelo gênio de Sócrates, que, ao trazer a lume a noção de virtude-ciência, colocara de modo sublime o conceito de *areté* sob o manto da razão. Não obstante, no pensamento do Ateniense, a ideia de Bem que iria posteriormente figurar como instância julgadora do conteúdo ético ainda não aflorara com

---

<sup>154</sup> Para a ascensão da ética ao grau de ciência, foi de extrema importância o fato de que Sócrates trouxera para a linha de frente da questão do conhecimento moral, e que Platão avançara mais nessa direção. JAEGER, Werner. *Aristotele*. Op. cit., p. 533.

<sup>155</sup> Utiliza-se a expressão crise ética da Antiguidade para se referir à crise ética exsurgida em razão da falência do *ethos* homérico combinada com a ascensão do *logos* epistêmico na Grécia antiga.

a almejada nitidez. Em outras palavras, em Sócrates, o aludido conceito de Bem ainda se encontra no nível da abstração, conforme ressaltado no subcapítulo antecedente desta dissertação.

Platão, nesse sentido, dá continuidade ao trabalho do Ateniense justamente no ponto onde este se mostrava falho; vale dizer, ele fornece ao conceito socrático de Bem a concretude que lhe era demandada para que ele pudesse então ascender como medida objetiva transcendente da *praxis* humana, superando, assim, o “vazio ético” que se manifestara com a emersão do *logos* epistêmico e, conseqüentemente, superando também a crise ética da Antiguidade clássica.

Com o pensamento platônico, portanto, a Ética pode ser finalmente qualificada como ciência do *ethos*, já que é agraciada com o *métron* universal ao qual almejava desde a falência do *ethos* aristocrático, *métron* este que tem seu fundamento pontualmente na teoria das Ideias e na ontologia do Bem, ambas trazidas à luz pelo gênio de Platão. É, assim, por estes conceitos que irá se iniciar a exposição acerca da filosofia do fundador da Academia.

Nesse passo, salienta-se que o significado platônico atribuído à palavra ideia difere de sua concepção atual. As Ideias sobre as quais Platão discorreu no Fédon não configuram simples representações mentais de um objeto, ou sua mera lembrança, tal como a acepção contemporânea poderia sugerir. Pelo contrário. Para Platão, a Ideia representa a verdadeira forma de algo, seu ser por excelência. Segundo Jan Patočka, uma das possíveis explicações para o conceito de Ideia a qualifica como: “the ideas – after all, those are genuine beings in the essential sense of the term that are unknown to us in this world of constantly changing and decaying things, these are concentrations of all possible meaningful content within a unity”<sup>156</sup>.

Esta afirmação, contudo, remete a uma questão que, por mais que pareça óbvia à primeira vista, de forma alguma o é, qual seja: o que significa ser o Ser genuíno, ser sua essência? Em outras palavras, busca-se saber qual é, de fato, a definição das Ideias platônicas. Nesse ponto, salienta-se que Platão expõe seu conceito de Ideia sobretudo no Fédon, diálogo que, tendo como pano de fundo os momentos finais de Sócrates antes de

---

<sup>156</sup> As ideias - afinal, são os seres genuínos, no sentido essencial do termo, que nos são desconhecidos neste mundo de coisas em constante mudança e decadência; são concentrações de todo possível conteúdo significativo dentro de uma unidade. PATOCKA, Jan. *Plato and Europe*. Trad. Petr Lom. Stanford: Stanford University Press, 2002, p. 98.

sua execução, aborda temas como a imortalidade da alma, a vida após a morte, e as Ideias propriamente ditas.

Dá análise do referido texto, é possível se desenhar um quadro didático que atribui às Ideias cinco características, cuja compreensão se faz essencial para que se apreenda o real significado da metafísica concebida pelo gênio de Platão<sup>157</sup>. Assim, as Ideias são: inteligíveis, incorpóreas, são o Ser em si e por si, são imutáveis, e unitárias. Ressalta-se, de antemão, que todas as referidas características se encontram intimamente ligadas, tornando-se, às vezes, difícil de segregá-las. Tentar-se-á, contudo, tecer uma breve explicação acerca do que elas constituem, a começar pela inteligibilidade e incorporeidade.

A inteligibilidade, evidentemente, remete à noção de que se alcança o verdadeiro significado da Ideia por meio da razão. Entretanto, vale notar que, para Platão, isso denota não uma faculdade, mas uma obrigação. Assim: somente e exclusivamente através do exercício racional poderá se chegar ao real sentido da Ideia, sendo indispensável que o *logos* se desprenda de toda e qualquer base sensível para compreendê-la. Veja:

— Não é, por conseguinte, no ato de raciocinar, e não de outro modo, que a alma apreende, em parte, a realidade de um ser?

— Sim.

— E, sem dúvida alguma, ela raciocina melhor precisamente quando nenhum empeco lhe advém de nenhuma parte, nem do ouvido, nem da vista, nem dum sofrimento, nem sobretudo dum prazer — mas sim quando se isola o mais que pode em si mesma, abandonando o corpo à sua sorte, quando, rompendo tanto quanto lhe é possível qualquer união, qualquer contato com ele, anseia pelo real?

— É bem isso! (...)

— Mas que poderemos dizer, Símias, do seguinte: afirmaremos a existência do “justo em si mesmo ou a negaremos?

Certamente que afirmaremos, por Zeus!

— E também a do “belo em si” e a do “bom em si”, não é verdade?

— Como não?

— Ora, é certo que jamais vistes qualquer ser desse gênero com teus olhos?

— Jamais.

---

<sup>157</sup> O quadro apresentado baseia-se na divisão traçada por Giovanni Reale em: REALE, Giovanni. *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle “dottrine non scritte”*. 22ª ed. Milão: Bompiano, 2010, p. 167. Nota-se, contudo, que a descrição do autor italiano é levemente distinta da ora apresentada, uma vez que prescreve seis características para as Ideias, e não cinco. Entende-se, todavia, que no texto de Reale, a característica “ser a plenitude do Ser” é análoga à característica “ser o Ser em si e para si”. Por razão elas serão aqui analisadas sob uma única denominação.

— Mas então é porque os aprendeste por qualquer outro sentimento que não por aqueles de que o corpo é instrumento? Ora, o que disse há pouco é para todos os seres, tanto para a grandeza, a saúde, a força, como para os demais — é, numa só palavra e sem exerça —, a sua realidade: aquilo, precisamente, que cada uma dessas coisas é. E será, então por intermédio do corpo que o que nelas há de mais verdadeiro poderá ser observado? Ou quem sabe se, pelo contrário, aquele que dentre nós que se tiver o mais cuidadosamente e no mais alto ponto preparado para pensar e si mesma cada uma dessas entidades (...)?

— Isso é absolutamente certo.

— E quem haveria de obter em sua pureza esse resultado, senão aquele que usasse no mais alto grau, para aproximar-se de cada um desses seres, unicamente o seu pensamento, sem recorrer no ato de pensar nem à vista, nem a um outro sentido, sem levar nenhum deles em companhia do raciocínio; quem, senão aquele que, utilizando-se do pensamento em si mesmo, por si mesmo e sem mistura, se lançasse à caça das realidades verdadeiras, também em si mesmas, por si mesmas e sem mistura?<sup>158</sup>

Do fragmento acima, observa-se claramente que a característica da inteligibilidade assinala que se chega ao verdadeiro significado da Ideia unicamente por meio da razão, desprendida esta de todos os sentidos. Observação análoga é feita por Guthrie no seguinte excerto: “to come to the nearest truth about it (das Ideias – nota do autor) we must be ready to use pure reason and that alone”.<sup>159</sup> Isso, conseqüentemente, remete à segunda característica indicada, qual seja, a incorporeidade.

Obviamente, se a Ideia representa o alto cume do pensamento, o qual se alcança somente ao se desatrelar totalmente do mundo físico, infere-se como consequência que a Ideia não pode ser corporificada, existindo, assim, somente no nível do *logos*. Esta característica da Ideia é retratada, em adição ao Fédon<sup>160</sup>, em diversas passagens de outros diálogos platônicos. Destaca-se, nesse sentido, o seguinte fragmento do Político:

---

<sup>158</sup> PLATÃO. *Diálogos*: O Banquete, Fédon, Sofista e Político. 1ª Ed. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972, p. 72-73, 65d-66ª.

<sup>159</sup> Para chegarmos o mais próximo possível de sua verdade (das Ideias – nota do autor), devemos estar preparados para usar a pura razão, e nada mais. GUTHRIE, W. K. C. *A History of greek philosophy*. Plato, the man and his dialogues: earlier period. v. IV. Cambridge: Cambridge University Press. 1975, p. 340.

<sup>160</sup> PLATÃO. *Diálogos*: O Banquete, Fédon, Sofista e Político. Op. cit., p. 97, 85e.

(...) mas as maiores e mais preciosas realidades não possuem imagens criadas que deem aos homens uma intuição clara, imagens que apontaríamos quando quiséssemos satisfazer a alma que nos interroga, e que bastaria adaptar a este ou àquele sentido para satisfazer a curiosidade. Assim é necessário procurarmos saber dar a razão de cada coisa e compreendê-la; pois as realidades incorpóreas, que são as maiores e mais belas, revelam-se apenas à razão e somente a ela, e é a tais realidades que se refere nossa discussão de agora.<sup>161</sup>

A terceira característica das Ideais apontada acima, por sua vez, é: as Ideias são o Ser em si e por si. Esta característica, a qual se reputa a mais significativa, pode ser dividida, para fins didáticos, em duas partes: ser o Ser em si, e ser o Ser por si. Analisa-se, de início, a primeira parte. Ser o Ser em si significa que as Ideais representam o Ser em sua versão absoluta, ou seja, em sua versão verdadeira. Por exemplo: é possível que se perceba o Belo em vários objetos do mundo sensível, tal como em uma pessoa, uma obra de arte, uma paisagem, uma poesia, etc. Contudo, tais objetos não representam o Belo em si, pois apenas possuem uma parcela daquilo que é, de fato, sua Ideia. A Ideia de Belo, em contrapartida, constitui o verdadeiro Belo, o Belo em si, vale dizer, ela constitui a versão absoluta da beleza à qual as coisas do mundo sensível consideradas belas se referem.

Ser o Ser por si, por outro lado, significa que a Ideia de algo simplesmente é, não sendo em relação a algo, ou a algum sujeito. É nesse sentido que Guthrie faz a seguinte observação: “An individual can possess contrary properties, e.g. tallness and shortness according to the object of comparison; but a Form, whether by itself or in a particular, can only be qualified by itself.”<sup>162</sup>

Verifica-se que este atributo da Ideia platônica é antagônico ao pensamento ético que o antecederia, o qual, como se sabe, considera o conhecimento sensitivo a medida de todas as coisas. Ao proclamar que a Ideia representa o Ser em si e por si, Platão sustenta, de fato, que a Ideia não está sujeita a nenhuma forma de relativismo, ou seja, que ela sempre será a mesma Ideia, independentemente de seu observador. O Acadêmico, com isso, opera uma inversão na Ética sofística, e consoma a cisão iniciada por Sócrates entre o saber

---

<sup>161</sup> PLATÃO. Político. In: *Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista e Político*. 1ª Ed. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 286a, p.241-242.

<sup>162</sup> Um indivíduo pode possuir propriedade contrárias, por exemplo, ser alto ou baixo em relação à um objeto de comparação; mas a Ideia, seja em si mesma ou presente em um particular, somente pode ser qualificada por si mesma. GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. v. IV. Op. cit., p. 335.

empírico e o saber racional. Este se caracteriza como lógico e indelével; aquele, por sua vez, mostra-se sensitivo e relativo.

A quarta e quinta características salientadas, quais sejam, a imutabilidade e a unidade, são conseqüências lógicas do fato de a Ideia ser o Ser em si e por si. Ao sustentar que a Ideia representa o ser em sua versão absoluta, e que ela não está sujeita a nenhum tipo de relativismo, é inescapável que a considere, também, imutável e única, em virtude de um *argumentum ad contrarium*.

Admitir-se a mutabilidade da Ideia seria o mesmo que se admitir, por exemplo, que aquilo em que consiste o Justo hoje, possa não o ser amanhã. Conseqüentemente, a própria Ideia de Justiça deixaria de ser a Justiça em si, já que representaria apenas uma verdade transitória, vale dizer, representaria apenas uma forma de justiça que, em meio às demais, seria considerada verdadeira em razão de sorte ou conveniência de seu tempo. A mutabilidade da Ideia, dessa forma, implicaria necessariamente em sua relativização, uma vez que deslocaria para o sujeito, seja ele o homem particular ou a consciência, a faculdade de lhe conferir veracidade ou falsidade.

Esse mesmo raciocínio pode ser traçado em relação à unidade da Ideia. Admitir a existência de uma multiplicidade de Ideias para a mesma coisa seria o mesmo que sustentar que a Ideia não consiste na verdade acerca desta coisa, mas apenas em uma das possíveis verdades que lhe tocam. Conseqüentemente, conforme sustentado, a Ideia deixaria de ser absoluta, e passaria a ser relativa, o que vai de encontro a todo o pensamento platônico que se elucidou acima. O seguinte trecho do Fédon retrata essa característica:

Essa essência, de cuja existência falamos em nossas interrogações e em nossas respostas, diz-me: comporta-se ela sempre do mesmo modo, mantém a sua identidade, ou ora se apresenta de um modo, ora doutro? Pode-se admitir que o Igual em si mesmo, o Belo em si mesmo, que cada realidade em si — o ser — seja suscetível de uma mudança qualquer? Ou acaso cada uma dessas realidades verdadeiras, cuja forma é uma em si e por si, não se comporta sempre do mesmo modo em sua imutabilidade, sem admitir jamais, em nenhuma parte e em coisa alguma, a menor alteração?  
— É necessário — disse Cebes — que todas conservem do mesmo modo a sua identidade, Sócrates!<sup>163</sup>

---

<sup>163</sup> PLATÃO. *Diálogos*: O Banquete, Fédon, Sofista e Político. Op. cit., p. 88-89, 78d-79a.

Desse modo, verifica-se que a Ideia concebida por Platão, sendo imutável e única, compreende em si o completo conceito daquilo que é, todos os seus possíveis significados, assemelhando-se ao ser parmenidiano. Na lição de Francisco Adorno: “ogni idea, dunque (...) è unità di cose e, perciò, trascende le singole cose che, se mai, sono quello che sono perché partecipano (metèssi) dell'idea o ne sono a simiglianza (mimèsi)”.<sup>164</sup>

Elucidadas as principais características da Ideia platônica, é possível se extrair uma importante conclusão: o mundo suprassensível não é somente uma invenção eventual, ou mesmo aleatória, da mente de Platão, mas antes um pressuposto de toda sua filosofia. Obviamente, algo que se verifica inteligível, incorpóreo, imutável, único, e absoluto em si e por si, não pode coexistir no espaço sensível, cujos atributos são diametralmente opostos aos supramencionados; vale dizer, as Ideias não podem coexistir em um espaço que é por natureza sensível, corpóreo, mutável, múltiplo e relativo. É *conditio sine qua non*, por conseguinte, que elas habitem em outro nível.

Platão, dessa forma, concebe o mundo metafísico<sup>165</sup> como plano de existência da Ideias, conciliando, assim, sob um mesmo *cosmos*, as realidades suprassensível e sensível, em uma clara conjunção dos pensamentos de Parmênides e Heráclito, conforme assenta Reale:

Il mondo del divenire è il mondo sensibile, il mondo dell'essere e dell'immobile è il mondo intelligibile. In altri termini: è il mondo delle cose sensibili che ha quei caratteri che Eraclito, e soprattutto gli Eraclitei, attribuivano a tutto il reale; mentre è il mondo delle Idee che ha quei caratteri che Parmenide e gli Eleati attribuivano a tutto il reale. Platone compone l'antitesi fra le due Scuole proprio con la distinzione dei due diversi piani della realtà: non tutta la realtà è come volevano gli Eraclitei, bensì solo la realtà sensibile; e analogamente non tutta la realtà è come volevano gli Eleati, ma solo la realtà intelligibile, le Idee. La dimensione dell'essere (naturalmente reinterpretato in maniera adeguata) di cui parlava Parmenide è la

---

<sup>164</sup> Toda Ideia, portanto (...) é a unidade das coisas e, por conseguinte, transcende as coisas singulares, que são o que são porque participam (*metaxis*) da Ideia ou são em sua semelhança (*mimèsi*). ADORNO, Francisco. *Introduzione a Platone*. Bari: Laterza, 1968, p. 75.

<sup>165</sup> A “descoberta” do universo metafísico por Platão é comumente referida como segunda navegação, em oposição à primeira navegação, a qual simboliza a busca pela verdade física empreendida pelos filósofos naturalistas.

“causa” (la “vera causa”), il divenire di cui parlavano gli Eraclitei è invece il “causato”.<sup>166</sup>

O traço definidor da realidade metafísica de Platão, assim como de toda sua filosofia, é a ordem, ou *taxis*<sup>167</sup>. Nesse diapasão, verifica-se que o mundo das Ideias é profundamente marcado por uma rígida hierarquia, sendo possível ilustrá-lo como uma pirâmide, em cuja base estão as Ideias de classe inferior, e no topo estão as de classe superior (tais como as virtudes morais, como a coragem, a temperança e a sabedoria; as virtudes estéticas, como o Belo; a verdade, entre outros).

No vértice da pirâmide, por sua vez, situa-se a suma Ideia de toda a filosofia platônica, qual seja, a Ideia de Bem, sendo esta também a Ideia que conferirá à Ética o *métron* universal que servirá de instância julgadora da *praxis*. Nas palavras de Lima Vaz: “a metafísica platônica, como é sabido, é uma metafísica do Bem-Uno e nela se entrelaçam indissolúvelmente nos laços do Bem, que é o liame (deon) interior da liberdade, uma teoria do ser (on) e uma doutrina do agir segundo o Bem.”<sup>168</sup>

Dito isso, faz-se então o seguinte questionamento: o que é o Bem para Platão?<sup>169</sup> Antes de se adentrar na questão proposta, ressalta-se que, até onde se sabe, Platão não deixou uma definição pontual e exata da Ideia de Bem e de sua teoria dos princípios. Não

---

<sup>166</sup> O mundo do devir é o mundo sensível, o mundo do ser e do reino é o mundo inteligível. Em outras palavras: é o mundo das coisas sensíveis que tem essas características que Heráclito, e, especialmente seus discípulos, atribuem a toda a realidade; enquanto é o mundo das Ideias que tem aqueles personagens que Parmênides e os Eleatas atribuem a toda a realidade. Platão compõe a antítese entre as duas escolas justamente ao traçar a distinção dos dois diferentes níveis de realidade: nem toda realidade é como Heráclito e seus seguidores propunham, mas apenas a realidade sensível; e, similarmente, nem toda a realidade é como os Eleatas queriam, mas apenas a realidade inteligível, as Ideias. A dimensão do ser (naturalmente reinterpretada de maneira apropriada) da qual Parmênides falava é a “causa” (a “verdadeira causa”), e o devir dessa, sobre o qual discursavam os discípulos de Heráclito, é o “causado”. REALE, Giovanni. *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle “dottrine non scritte”*. Op. cit., p. 176.

<sup>167</sup> Conforme leciona Lima Vaz: “A ideia diretriz do pensamento ético de Platão, na qual entrecruzam a significação ética e a significação metafísica, é a ideia de ordem (*taxis*). É ela que permite a unificação, sob a égide de teoria das Ideias, da Ética, da Política e da Cosmologia, assegurando a justa medida da areté ao indivíduo e à cidade e guiando o Demiurgo na construção do *kosmos* harmonioso.” LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia IV*. Op. cit., p. 98.

<sup>168</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Ética e Filosofia. In: *Escritos de Filosofia VIII*. Op. cit., p. 153-171, p. 158.

<sup>169</sup> Salienta-se que a Ideia de Bem fornecida abaixo representa somente uma síntese do pensamento de Platão acerca do assunto, o qual, para ser tratado com extensão, demandaria, por si só, um trabalho todo a parte.

obstante, é possível traçar uma definição aproximada do Bem platônico com base em fragmentos da doutrina escrita, sobretudo em trechos da República, e com base na doutrina não escrita, a qual se fundamenta nos ensinamentos orais proferidos pelo fundador da Academia<sup>170</sup>. Inicia-se abordando a doutrina escrita.

Em A República, Platão, através do personagem de Sócrates, enuncia que não é capaz de expor adequadamente o que constitui o Bem em si, sob a justificativa de que este seria grandioso demais. Todavia, o mesmo Platão apresenta uma metáfora, na qual traça um paralelo entre a Ideia de Bem e o ser que mais lhe assemelha, seu filho, feito à sua imagem, vale dizer, o Sol.

O argumento inicial trazido pelo Acadêmico remonta ao fato de que, assim como o sentido da vista necessita da luz para enxergar, também a inteligência necessita da “luz” para conhecer. A luz, para a inteligência, seria a verdade, ao passo que o ser que gera a luz, ou seja, o Sol, seria, para a inteligência, o Bem<sup>171</sup>. Feita esta analogia entre o Sol e o Bem, Platão passa a explicar, naquela que ficou conhecida como uma de suas mais célebres passagens, de que forma eles se assemelham, proporcionando-nos, assim, um vislumbre do que aquilo que seu gênio concebeu como a Ideia de Bem. Traz-se, a seguir, o referido trecho:

— Podes, portanto, dizer que é o Sol, que eu considero filho do bem, que o bem gerou à sua semelhança, o qual bem é, no mundo inteligível, em relação à inteligência e ao inteligível, o mesmo que o Sol no mundo visível em relação à vista e ao visível.

— Como? Explica-me melhor.

— Sabes que os olhos — prossegui eu — quando se voltam para objetos cujas cores já não são mantidas pela luz do dia, mas pelos clarões noturnos, veem mal e parecem quase cegos, como se não tivessem uma visão clara.

— Exatamente.

---

<sup>170</sup> Nas palavras de Lima Vaz: Se Platão deve ser considerado o fundador da metafísica ocidental na sua expressão sistemática, a intuição germinal dessa Metafísica inclui necessariamente uma teoria dos Princípios, cuja exposição, como atestam numerosos autotestemunhos, Platão preferiu confiar ao ensinamento oral. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Platão Revisitado. Ética e metafísica nas origens platônicas. In: *Escritos de Filosofia VIII*. Op. cit., p. 103-129, p. 108.

<sup>171</sup> Cf. PLATÃO. *A República*. 9ª Ed. Trad. por Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, p. 304-306, 506e-508a.

— Mas, quando se voltam para os que são iluminados pelo Sol, acho que veem nitidamente e torna-se evidente que esses mesmos olhos têm uma visão clara.

— Sem dúvida.

— Portanto, relativamente à alma, reflete assim: quando ela se fixa num objeto iluminado pela verdade e pelo Ser, compreende-o, conhece-o e parece inteligente; porém, quando se fixa num objeto ao qual se misturam as trevas, o que nasce e morre, só sabe ter opiniões, vê mal, alterando o seu parecer de alto a baixo, e parece já não ter inteligência.

— Parece, realmente.

— Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder, é a ideia do bem. Entende que é ela a causa do saber e da verdade, na medida em que esta é conhecida, mas, sendo ambos assim belos, o saber e a verdade, terás razão em pensar que há algo de mais belo ainda do que eles. E, tal como se pode pensar corretamente que neste mundo a luz e a vista são semelhantes ao Sol, mas já não é certo tomá-las pelo Sol, da mesma maneira, no outro, é correto considerar a ciência e a verdade, ambas elas, semelhantes ao bem, mas não está certo tomá-las, a uma ou a outra, pelo bem, mas sim formar um conceito ainda mais elevado do que seja o bem.

— Referes-te a uma beleza prodigiosa, se é ela que transmite o saber e a verdade, mas que os excede ainda em beleza. Pois sem dúvida que não é ao prazer que estás a aludir.

— Para longe vá o agouro! Mas observa ainda melhor a imagem do bem.

— Como?

— Reconhecerás que o Sol proporciona às coisas visíveis, não só, segundo julgo, a faculdade de serem vistas, mas também a sua gênese, crescimento e alimentação, sem que seja ele mesmo a gênese.

— Como assim?

— Logo, para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder.<sup>172</sup>

Da leitura do trecho acima, podem-se tecer as seguintes conclusões acerca do Bem. Primeiro, a de que, assim como a vista e a luz não são idênticas ao Sol, também as entidades da verdade e do saber não correspondem à Ideia de Bem. Logo, o Bem é algo superior às duas referidas entidades, ou seja, ele é justamente aquilo que permite, e, de certa forma,

---

<sup>172</sup> *Ibidem*, p. 307-310, 508c-509b.

condiciona, que se chegue à verdade e ao saber. Não há, portanto, nenhum conhecimento verdadeiro, sem que, antes, contemple-se a Ideia de Bem.

Em segundo lugar, percebe-se que, além de ser aquilo que possibilita o verdadeiro conhecimento, o Bem também é aquilo que viabiliza a gênese, o crescimento, e a alimentação das Ideias. Vale dizer: o Bem não corresponde às Ideias em si, mas corresponde à sua causa de seu Ser e de sua essência. Nas palavras de Terence Irwin: “The Good is the formal and final cause of the Forms' being what they are (o Bem é a causa formal e final das Ideias serem o que são).”<sup>173</sup>

Esta interpretação do Bem como uma entidade superior às demais Ideias, que é, simultaneamente, aquilo que lhes possibilita a cognoscibilidade, bem como a causa de seu Ser e sua essência, é complementada pela que, nas doutrinas não escritas, convencionou-se denominar teoria do Bem-Uno, acerca da qual se tratará apenas de forma propedêutica<sup>174</sup>.

A referida teoria descreve o modo como o princípio Uno, ou seja, o próprio Bem, combina-se com um segundo princípio, denominado Díade, para formar as demais Ideias que habitam o espaço suprassensível. O Uno é limitado, único, e determinado, e concentra em si aquilo que representa o Bem no universo inteligível. A Díade, por sua vez, é ilimitada, múltipla, e indeterminada. Ela representa o substrato que, combinada com o princípio Uno, torna-se determinada e limitada, tomando a forma das demais Ideias. Nesse sentido assevera Guthrie: “the Forms themselves, the *archai* of things that become, have their own *archai*, the One and the *Apeiron*, and the One is the good.”<sup>175</sup>

---

<sup>173</sup> IRWIN, Terence. *Plato's Moral Theory*. The early and the middle dialogues. Oxford: Clarendon Press, 1983, p. 225.

<sup>174</sup> Salienta-se que há grande divergência na doutrina acerca deste ponto pensamento de Platão, sobretudo em virtude de se tratar de uma fonte não escrita. Alguns estudiosos defendem que esta teoria não coaduna com a filosofia platônica, vez que o aproxima demasiadamente dos pré-socráticos, cuja nota essencial era a busca pela *arché*. Por outro lado, é patente a influência dos naturalistas, tanto em Platão quanto em Sócrates, fato este que se manifesta na própria tentativa de formulação do discurso da *praxis* sob a forma lógica demonstrativa. Para uma compreensão mais profunda a respeito do assunto, recomenda-se a leitura da obra de H. J. Kramer, intitulada “Platone e i Fondamenti della Metafisica”, de W. K. C. Guthrie, intitulada *The History of Greek Philosophy: The Later Plato and the Academy*, bem como os textos de Aristóteles, de Plotino, e de outros acadêmicos.

<sup>175</sup> As próprias formas, a *arché* das coisas que virão a ser, tem a sua própria *arché*, o Uno e o *Apeiron* (Díade – nota do autor), e o Uno é o Bem. GUTHRIE, W. K. C. *A history of greek philosophy: The later Plato and the academy*. v. V. Cambridge: Cambridge University Press. 1978. p. 434.

O Bem, portanto, representa uma proporção, uma medida, que, dando forma à Díade, converte-a em entidade inteligível, em Ideia, a qual possui um significado determinado e cognoscível através da razão. Esta forma de se compreender o Bem supremo coaduna com a interpretação de alguns autores de que o Bem seria, para Platão, a medida perfeita, ou a justa medida. Veja, nesse sentido, o seguinte excerto da obra de Reale:

La tangenza fra lo scritto e il non scritto in questi libri (livros do diálogo A República – nota do autor) resulta quindi basilare (...). Infatti Platone, dopo aver spiegato che, per capire a fondo la natura della giustizia e della virtù, bisogna raggiungere la giusta misura, e anzi la misura completa (ossia la misura suprema), e che quindi è necessario andare oltre a quello che ha detto nei primo cinque libri, precisa che è proprio questa la “conoscenza massima”(…). Tale “conoscenza massima”, che è il guadagno della massima precisione ed esattezza, è la conoscenza dell'Idea del Bene, da cui la giustizia e le virtù (e in genere ogni cosa) derivano il loro essere utili e giovevoli.<sup>176</sup>

Nesse passo, unificando-se tudo o que foi exposto acima acerca da concepção platônica de Bem, pode-se concluir, de maneira extremamente sucinta, que, para Platão, o Bem representa aquilo que confere cognoscibilidade às demais Ideias, não com elas se identificando, mas sendo delas a causa de ser e a essência, já que ele próprio constitui a medida perfeita que, dando forma à matéria inteligível (Díade), dá-lhes conteúdo, vale dizer, dá-lhes origem.

A ontologia platônica, desse modo, oferece uma explicação lógica à aporia posta por Sócrates acerca do conceito de Bem (suplantando assim a carência apontada no subcapítulo precedente), uma vez que, com Platão, a Ideia de Bem transcende o nível de abstração na qual se encontrava, e assume uma definição notadamente mais tangível. Neste diapasão,

---

<sup>176</sup> A tangência entre o escrito e o não escrito nesses livros (livros do diálogo a República – nota do autor) é, portanto, básica (...). De fato, Platão, após haver explicado que, para compreender plenamente a natureza da justiça e da virtude, devemos alcançar a medida certa e, na verdade, a medida completa (isto é, a medida suprema), e que, portanto, é necessário ir além do que ele disse nos cinco primeiros livros (Da República – nota do autor), assevera que esse é justamente o "conhecimento máximo" (...). Esse "conhecimento máximo", que é o ganho de máxima precisão e exatidão, é o conhecimento da Ideia do Bem, da qual a justiça e as virtudes (e, no geral, todas as coisas) derivam sua utilidade e benefício. REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*. v. II. Op. cit., p. 124-125.

torna-se possível perceber com a devida clareza a maneira pela qual Platão, dando continuidade ao trabalho iniciado por Sócrates, fornece à Ética um conceito suficientemente concreto e, como tal, capaz de figurar como unidade de medida transcendental para a *praxis* humana, cumprindo assim o anseio característico do pensamento científico grego antigo por um *métron* universal para o agir humano, conforme bem apontado por Martha Nussbaum<sup>177</sup>:

---

<sup>177</sup> A valoração pela busca da medida ética perfeita pode também ser percebida no seguinte fragmento do Político:

Estrangeiro - Examinemos primeiramente, de maneira geral, o excesso e a falta; e assim teremos uma regra para elogiar ou censurar, no momento próprio, o que parecer demasiado ou o que for muito pouco, nas conversas que mantemos.

Sócrates, o jovem - Examinemos, então.

Estrangeiro - Ora, penso que é exatamente a essas coisas que deveríamos aplicar as considerações que faço.

Sócrates, o jovem - A que coisas?

Estrangeiro - À grandeza e à pequenez, a tudo que constitui excesso ou falta; pois acredito que é a isso tudo que se aplica a arte da medida.

Sócrates, o jovem - Sim.

Estrangeiro - Dividamos, pois, essa arte em duas partes: tal divisão é necessária ao propósito que nos domina.

Sócrates, o jovem - Explica-me em que ela se fundamentará.

Estrangeiro - No seguinte: de um lado, na relação que possuem entre si a grandeza e a pequenez; de outro, nas necessidades essenciais do devir.

Sócrates, o jovem - Que queres dizer?

Estrangeiro - Não és da opinião de que o maior só é maior com relação ao menor, e o menor com relação ao maior, exclusivamente?

Sócrates, o jovem - Sim, certamente.

Estrangeiro - Mas, então, aquilo que ultrapassa o nível da medida, ou permanece inferior a ele, seja em nossa conversa, seja na realidade, não é exatamente, a nosso ver, o que melhor denuncia a diferença entre os bons e os maus?

Sócrates, o jovem - Aparentemente.

Estrangeiro - Eis-nos, pois, forçados a admitir, para o grande e para o pequeno, dois modos de existência e dois padrões: não nos podemos ater, como fazíamos há pouco, à sua relação recíproca, mas sim distinguir, como o fazemos agora, de um lado, sua relação recíproca e, de outro, a relação de ambos com a justa medida. Não nos seria interessante saber a razão disso?

Sócrates, o jovem - Certamente.

Estrangeiro - Negar à natureza do maior qualquer relação que não seja com a natureza do menor, não será excluí-lo de toda relação com justa medida?

Sócrates, o jovem - Sim.

Estrangeiro - Não iríamos destruir, com tal pretensão, as artes e tudo o que elas produzem, e abolir, por outro lado, a própria política que procuramos definir e essa arte da tecedura que acabamos de estudar? Pois podemos afirmar que, para todas essas artes, aquilo que se situa aquém ou além da justa medida não é uma coisa irreal; é, ao contrário, uma realidade desagradável que elas procuram afastar de suas produções, e é

What we do find prominently expressed (nos diálogos platônicos – nota do autor), as we have already seen in the *Antigone*, is the concern to find a standard or measure that will render values commensurable, therefore subject to precise scientific control. The need for measurement motivates the search for an acceptable measure. What we need to get a science of measurement going is, then, an end that is single (differing only quantitatively): specifiable in advance of the *techne* (external); and present in everything valuable in such a way that it may plausibly be held to be the source of its value.<sup>178</sup>

Platão, nesse sentido, figura justamente como o responsável por superar, no plano teórico, a crise ética ilustrada no capítulo anterior, um vez que, ao inserir a Ideia de Bem como unidade de medida para o agir humano, reveste a Ética da cientificidade e necessidade que lhe era demandada desde a emergência do *logos* epistêmico. Resta-nos, contudo, investigar a maneira como o fundador da Academia articula a referida Ideia de Bem na construção de sua teoria finalista da *praxis*, tarefa esta que será intentada a seguir.

---

preservando a medida que elas asseguram a bondade e a beleza de suas obras. PLATÃO. *Político*. Op. cit., p. 238-239 (283b-284b)

<sup>178</sup> O que encontramos expressamente destacado (nos diálogos platônicos - nota do autor), como já havíamos visto na *Antígona*, é a preocupação em encontrar um padrão ou medida que torne os valores comensuráveis, portanto sujeitos a um controle científico preciso. A necessidade de mensuração motiva a busca de uma medida aceitável. O que precisamos para obter uma ciência da medida, então, é um fim que seja único (diferindo apenas quantitativamente): especificável de antemão à *techne* (externa); e presente em tudo que é valioso, de forma que possa ser, plausivelmente, entendido como a fonte de seu valor. NUSSBAUM, Martha. *The frailty of good. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 110.

## 2.2.2 O finalismo do Bem e a emersão Ética platônica: nasce a ciência do *ethos*

Conforme se discorreu anteriormente, o grande desafio enfrentado durante a era antropológica da filosofia grega fora combater a concepção ética propagada, sobretudo, pela sofística. Demandava-se uma resposta ao crescente pensamento relativista da época; em outras palavras, demandava-se a construção de uma ética cuja medida não fosse o saber sensível, mas sim o saber racional. Era necessário, portanto, conciliar, sob a forma do discurso demonstrativo, a contingência da *praxis*, com o determinismo da razão, ofício este que, para Lima Vaz, somente pode ser atingido suplantando-se a concepção de *praxis* embasada no arbítrio do indivíduo empírico, pela concepção de *praxis* compreendida como ação ética:

A correspondência entre a racionalidade da *episthème* e a racionalidade do *ethos* supõe, por conseguinte, que a *praxis*, assumida como seu objeto pelo discurso da ciência do *ethos*, não seja a *praxis* do indivíduo empírico, abandonada simplesmente à contingência do seu arbítrio, mas a *praxis* como ação ética, termo da mediação do *ethos* como costume pelo *ethos* como hábito (*hexis*).<sup>179</sup>

É justamente nesse sentido que caminha a filosofia de Platão. O Acadêmico, apoiando-se nos ombros de Sócrates, enriquece o trabalho iniciado por este acerca da virtude-ciência congregando, na investigação da aporia de como devemos viver/agir, a *praxis* e a *theoria*, e, conseqüentemente, liberdade e razão, Ética e Metafísica, sob o signo da ontologia finalista do Bem<sup>180</sup>. Lima Vaz acentua este ponto de forma magistral:

Com efeito, o pressuposto socrático que afirma a submissão da *praxis* virtuosa à norma da Razão implica, necessariamente, aos olhos de Platão, uma correlação estrutural entre Liberdade e Razão, ou

<sup>179</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Do *Ethos* à Ética. In: *Ética e Direito*. Op. cit., p. 33-68, p. 54.

<sup>180</sup> Vale lembrar que, de acordo com as lições de Lima Vaz, Platão propõe dois caminhos distintos para se lograr a escalada metafísica ao Bem: o primeiro deles percorre o caminho do lógico-metafísico que conduz à essência das realidades naturais. É o *pathos*, portanto, das ciências ligadas à *physis*. O segundo, por sua vez, percorre o caminho lógico-ético, e conduz à Ideia da *areté*.<sup>180</sup> É este último caminho que mais interessa ao presente trabalho. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Platão Revisitado. Ética e metafísica nas origens platônicas. In: *Ética e Direito*. Op. cit., p. 118.

seja, em termos sistemáticos, entre Ética e Metafísica, na medida em que a justificação racional da *praxis* caminha para buscar seus fundamentos nos princípios supremos aos quais a Razão deve elevar-se ou, em outras palavras, no terreno da Metafísica. A Metafísica aparece assim como o horizonte último da Ética, e para Platão esse horizonte se descobre justamente mediante o pressuposto socrático de uma estrita homologia entre *areté* e *episteme*. A ética platônica será, pois, um avançar ao encontro desse horizonte cuja linha extrema é traçada pela ontológica do Bem-Uno. Nesse sentido, ela se encaminha para colocar inteiramente a *praxis* sob a regência da teoria, o que significa, para Platão, suprassumir a necessidade cega do Destino na necessidade manifestada da Razão.<sup>181182</sup>

O pensamento platônico, nesse passo, figura como o grande responsável pela superação da crise ética da antiguidade clássica, já que é a partir dele que se pode perceber, de forma completa, a conjugação entre a investigação ética e a racionalidade do *logos* epistêmico.

Feitas estas considerações, tece-se, contudo, o seguinte questionamento: de que forma a filosofia platônica se propõe a conjugar liberdade e razão, conformando a contingência da *praxis* à inafastável causalidade do *logos*? Em outras palavras: como Platão busca justificar racionalmente o agir virtuoso, unificando, dessa maneira, a imprevisibilidade do devir e a necessidade do ser? Para responder a questão proposta, é necessário se retomar a importância da ideia de *taxis* no pensamento de Platão.

Conforme salientado brevemente acima, uma das ideias norteadoras do pensamento platônico é a noção de ordem. Ordem, contudo, deve ser interpretada de duas maneiras complementares na obra de Platão. Primeiramente, ela remete à hierarquia existente entre as Ideias no mundo suprassensível, conferindo uma rígida organização do espaço metafísico sob a Ideia do Bem, tal como demonstrado anteriormente por meio da metáfora da pirâmide (ver página 85). Por outro lado, ordem remete à ideia de analogia, traçada por

---

<sup>181</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>182</sup> O nascimento da ética configura, dessa forma, uma vitória da liberdade, consubstanciada no *ethos* racional, sobre a contingência do destino, na medida em que abre espaço, em meio ao domínio da *physis*, para que o próprio homem delibere sobre seu mundo. Na análise de Lima Vaz: A Ética nascente assinala (...) o evento decisivo na luta do homem grego com o Destino ou, o que é o mesmo, na luta pelo reconhecimento de um espaço na realidade no qual possa exercer, para o bem ou para o mal, a soberania da sua liberdade ou da livre disposição de si mesmo. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Nas origens da ética: Razão e Destino. In: *Escritos de Filosofia VIII*. Op. cit., p. 131-140, p. 143.

Platão entre a cidade e as virtudes cardeais, entre as partes da alma e a cidade, e entre a cidade e o universo. Veja, nesse sentido, o seguinte excerto de Lima Vaz:

A ideia de ordem exprime essencialmente uma proporção (analogia) que une elementos e seres diversos no mais belo dos laços e será, portanto, uma relação analógica que Platão irá estabelecer entre as partes da alma e suas virtudes, entre a alma e a cidade, e entre a cidade e o mundo.<sup>183</sup>

Assim, tomando por base a ideia de analogia, Platão inicia seu discurso ético-político acerca da cidade ideal e de suas respectivas virtudes, quais sejam, a temperança, a coragem, a sabedoria e a justiça, as quais serão posteriormente transpostas para o plano particular quando da reflexão sobre as partes da alma e a *areté* do homem.

Vale ressaltar, nesse ponto, que o contexto histórico de Atenas à época de Platão desempenhara um papel determinante na construção de seu pensamento. Conforme salientado no subcapítulo 1.2, a *pólis* ática vivenciou no século V a.C. o ápice de seu poderio político, militar, econômico e cultural, sobretudo nos anos marcados pelo imperialismo de Péricles. Essa hegemonia ateniense no cenário helênico, contudo, representou o motor principal para a eclosão da guerra civil do Peloponeso<sup>184</sup> (ver nota 105), evento este que culminara na vitória de Esparta sobre Atenas e, conseqüentemente, na dissolução da Liga de Delos e do império ático.

Nessa esteira, o contexto político ateniense que sucedera a guerra do Peloponeso fora denotado por uma substancial instabilidade, a começar pelo governo oligárquico

---

<sup>183</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia IV*. Op. cit., p. 98.

<sup>184</sup> Ressalta-se que a guerra do Peloponeso, por ter minado os recursos econômicos Grécia antiga, bem como por causar um afastamento político entre as cidades estado, é vista como um dos principais fatores que permitiriam, em um futuro próximo, a conquista de *Hellas* pelos macedônicos. Sarah Pomeroy elucida este fato no seguinte trecho: the success of Macedon in conquering the Greek states was due partly to the political divisions and economic strains that inhibited the evolution of a consistent policy in Athens, partly to the mutual mistrust that prevented the formation of an effective united front by the leading poleis—Athens, Sparta, and Thebes (o sucesso da Macedônia na conquista dos estados gregos deveu-se em parte às divisões políticas e tensões econômicas que inibiram a evolução de uma política consistente em Atenas, em parte à desconfiança mútua que impediu a formação de uma frente única efetiva pelas principais poleis - Atenas, Esparta e Tebas). POMEROY, Sarah B.; BURSTEIN, Stanley M.; ROBERTS, Jennifer Tolbert.; DONLAN, Walter. *A brief history of ancient Greece: politics, society and culture*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 254.

instaurado com o suporte do exército lacedemônio, o qual se convencionou chamar de governo dos Trinta Tiranos. Na descrição de Josiah Ober:

The Thirty, a group dominated by extremist Athenian oligarchs led by the soon-to-be notorious Critias, Plato's uncle. Like Plato and Xenophon, Critias was an associate of Socrates. But once in power, Critias and his cronies proved the very anti-type of selfless 'philosopher-kings'. The Thirty murdered democratic leaders and exiled thousands of ordinary citizens. They confiscated property at whim, and ordered the execution of anyone who raised objections.<sup>185</sup>

Por sua vez, o terror infligido pelo governo dos Trinta Tiranos<sup>186</sup> mergulhou a *pólis* ática em mais um conflito civil, o qual se concluíra apenas com a vitória de Trasíbulo<sup>187</sup> e

---

<sup>185</sup> Os Trinta, um grupo dominado por oligarcas atenienses extremistas liderados por Crítias, o então famoso tio de Platão. Como Platão e Xenofonte, Crítias era um associado de Sócrates. Mas, uma vez no poder, Crítias e seus comparsas se mostraram o oposto dos "reis-filósofos" altruístas. Os Trinta assassinaram líderes democráticos e exilaram milhares de cidadãos comuns. Eles confiscaram a propriedade indiscriminadamente, e ordenaram a execução de qualquer um que levantasse objeções. OBER. Josiah. Political Conflicts, Political Debates, and Political Thoughts. In: OSBORNE, Robin (org.). *Short Oxford History of Europe. Classical Greece*. Op. cit., p. 111-138, p. 121-122.

<sup>186</sup> Salienta-se que o governo dos Trinta Tiranos teve uma duração de apenas oito meses aproximadamente, entre os anos 404 a.C, e 403 a.C.

<sup>187</sup> O discurso proferido por Trasíbulo, retratado por Xenofonte, aponta as falhas cometidas pelo governo ateniense no curso da guerra do Peloponeso, imputando-o vergonha por, mesmo sendo a mais esplêndida das cidades helênicas, haver se aberto aos terrores da guerra. Por outro lado, a fala do general ateniense também exorta para que, uma vez estabelecida a paz, que esta seja mantida. Veja: Hombres de la ciudad, os aconsejo que os conozcáis a vosotros mismos; (...) ¿Es que sois más justos? Bien, el pueblo que es más pobre que vosotros, nunca os ofendió en nada por riquezas; pero vosotros que sois más ricos que todos habéis cometido muchas cosas vergonzosas por avaricia. Y ya que de la justicia nada podéis reclamar, mirad, pues, si por el valor os debéis sentir orgullosos. ¿Y qué mejor juicio de ello había que cuando luchamos unos con otros? Mas diréis que aventajáis en inteligencia, vosotros que, teniendo murallas, armas y dinero y aliados peloponesios, habéis sido acosados por quienes no tenían nada de esto? Bien, ¿creéis, por fin, que os debéis sentir orgullosos por los lacedemónios? ¿Cómo, si incluso ellos se retiran y marchan después de entregaros a este Pueblo ofendido como se entregan perros que muerden atándolos con una cadena? Sin embargo, camaradas míos, al menos a vosotros os exijo que no quebranteis nada de lo que habéis jurado mas incluso deis prueba de lo siguiente además de otras cosas buenas: que sois fieles a lo jurado y piadosos. (Homens da cidade, aconselho-os a se conhecerem; vocês são mais justos? (...) Bem, as pessoas que são mais pobres do que vocês nunca os ofenderam por riquezas; mas vocês, que são mais ricos que todos, cometeram muitas coisas vergonhosas pela ganância. E como a justiça não pode reivindicar nada, olhe, então, se por coragem vocês se sentem orgulhosos. E que melhor julgamento há para a coragem do que quando nos enfrentávamos? Mas dirão vocês que são avantajados em inteligência, vocês que, tendo muros, armas e dinheiro e aliados do Peloponeso, foram assediado por aqueles que não tinham nada disso? Porém, meus camaradas, pelo menos eu exijo de vocês que não quebrem nada que tenha jurado, mas que os provem,

com a restauração da democracia em Atenas. A democracia recém instaurada, todavia, foi o mesmo regime que sofrera duras críticas por parte Sócrates, e, como prova de sua decadência, condenou-o a morte.

Platão, dessa forma, vivenciou em seus primeiros anos<sup>188</sup> um contexto político notadamente instável e degenerado, que culminara na adoção de uma perspectiva claramente negativa quanto ao cenário ateniense, perspectiva esta que é perfeitamente retratada pela violência incrustada no diálogo *Górgias*, e na imagem do homem público simbolizada pelo personagem Cálicles, que abertamente defende uma concepção de justiça lastreada na lei do mais forte:

No meu modo de pensar, as leis foram instituídas pelos fracos e pelas maiorias. É para eles e no interesse próprio que são feitas as leis e distribuídos elogios, onde haja o que elogiar, ou censuras, sempre que houver algo para censurar. E para incutir medo nos homens fortes e, por isso mesmo, capazes de alcançar mais do que eles, e impedir que tal consigam, declaram ser feio e injusto vir alguém a ter mais do que o devido, pois nisto, precisamente, é que consiste a injustiça; querer ter mais do que os outros. Conscientes da sua própria inferioridade, contentam-se, quero crer, em ter tanto quanto os outros. Por isso, de acordo com a lei, é denominado feio e injusto querer ter mais do que a maioria, ao que foi dado o nome de injustiça. Mas a própria natureza, segundo creio, se incumbe de provar que é justo ter mais o indivíduo de maior nobreza do que o vilão, e o mais forte do que o mais fraco.<sup>189</sup>

Nesse passo, conforme salienta Jaeger: “nel Gorgia Platone giudica lo stato di Pericle e dei suoi più deboli successori col criterio dell’assoluta legge morale, e giunge a un’incondizionata condanna dello stato quale si manifesta nella realtà storica”<sup>190</sup>. Esta decepção e ceticismo em relação ao contexto político de Atenas deixara o Acadêmico em

---

além de outras coisas boas, o seguinte: que são fiéis ao que foi jurado e piedosos. XENOFONTE. *Helênicas*. Trad. Orlando Guntiñas Tuñon. Madrid: Editorial Credos, 1994, p. 97-92 (livro 2, 4.42).

<sup>188</sup> Salienta-se que Platão nasceu entre os anos 428 e 427 a.C., ao passo que os eventos ora descritos transcorreram nos anos 404 a.C. e seguintes.

<sup>189</sup> PLATÃO. *Górgias*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Livro de Domínio Público. <<http://bocc.ubi.pt/~fidalgo/retorica/platao-gorgias.pdf>>. Acesso em 15/04/2018. p. 48-49.

<sup>190</sup> No *Górgias*, Platão julga o estado de Péricles e seus sucessores mais fracos sob o critério da lei moral absoluta, e chega a uma condenação incondicional do Estado que se manifesta na realidade histórica. JAEGER, Werner. *Aristotele*. Op. cit., p. 545.

franca descrença quanto à possibilidade de se conduzir uma investigação ético-política que tivesse como norma orientadora elementos do mundo sensível (mesmo levando-se em consideração seus diálogos de maturidade). Isso, por óbvio, representa uma marca profunda na filosofia platônica, que será então caracterizada por relegar a segundo plano o conhecimento empírico, e, conseqüentemente, amparar-se no idealismo metafísico da ciência do Bem. Nesse sentido leciona Lima Vaz:

O intento fundamental de Platão, após a dramática experiência que mostrou o reinado da injustiça na vida política de Atenas, seja sob o domínio dos Trinta Tiranos, seja sob o regime democrático que condenou Sócrates, foi o de reduzir os princípios da vida política aos cânones de uma ciência rigorosa – a ciência do Bem – da qual fosse possível deduzir o modelo da *pólis* ideal. A universalidade *nomotética* eleva-se assim, no pensamento de Platão, a um plano absoluto, fundado na idealidade da ordem e do Bem.<sup>191</sup>

Tendo isso em consideração, Platão idealiza a *pólis* perfeita cotejando-a diretamente com a Ideia de Bem, a qual, por conseguinte, assume a função de instância finalística transcendental da cidade platônica. Nas linhas a seguir, tentar-se-á ilustrar sumariamente a estrutura da *pólis* perfeita retratada por Platão em *A República*.

De início, salienta-se que *pólis* ideal é composta por três classes. A primeira delas é a dos artesãos, ou industriais, cujo objetivo é a produção dos bens de consumo e bens materiais que a cidade necessita para sobreviver<sup>192</sup>; a segunda é a classe dos guerreiros, ou guardiões, cujo objetivo é a arte da guerra<sup>193</sup>; a terceira, por fim, é a classe dos filósofos, cujo objetivo é o governo da cidade<sup>194</sup>.

À cada uma das classes supramencionadas, Platão atribui uma virtude principal. À classe dos guerreiros é atribuída a coragem<sup>195</sup>, que consiste na capacidade de detectar e enfrentar aquilo que se deve temer, sem sucumbir ao temor ou ao desejo; à classe dos governantes é atribuída a sabedoria<sup>196</sup>, que consiste no buscar e dispor do conhecimento

---

<sup>191</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ética e Direito*. In: *Ética e Direito*. Op. Cit., p.205-242, p. 220.

<sup>192</sup> Cf. PLATÃO. *A República*. Op. cit., p. 73, 369-d.

<sup>193</sup> Cf. *Ibidem*, p. 80-81, 373 d-374-a.

<sup>194</sup> Cf. *Ibidem*, p. 251, 473 d.

<sup>195</sup> Cf. *Ibidem*, p. 179-180, 430 a.

<sup>196</sup> Cf. *Ibidem*, p. 176-177, 428 c.

verdadeiro, ou seja, do conhecimento da realidade suprassensível, das Ideias; a temperança, por sua vez, não é uma virtude exclusiva da classe dos artesãos, já que deve ser exercida também pelos guardiões e governantes. Contudo, é possível se afirmar que ela é direcionada, sobretudo, aos industriais. Diz-se isso pois o próprio Platão conceitua a referida *areté* da seguinte maneira: “a temperança é esta concórdia, harmonia, entre os naturalmente piores e os naturalmente melhores, sobre a questão de saber quem deve comandar, quer na cidade quer num indivíduo.”<sup>197</sup>

Com base na acepção apresentada, verifica-se que a temperança não poderia ser a virtude exclusiva de uma única classe, já que, na *pólis* platônica, todos os escalões devem se submeter ao governo do rei-filósofo. Entretanto, dada sua definição, pode-se afirmar que ela atinja mais diretamente aqueles que estão mais sujeitos à obediência, ou seja, os artesãos. Jaeger coaduna com esse posicionamento:

A terceira virtude, a do sereno domínio de si próprio, não é uma virtude específica ao mesmo título que são as duas anteriores, pois não corresponde exclusivamente ao terceiro escalão, embora tenha para ele especial significado: a harmonia das classes, baseada na submissão voluntária dos piores por natureza aos melhores por natureza e por educação. Esta virtude deve estar presente nas três classes, mas é à camada social chamada a obedecer que ela faz as maiores exigências.<sup>198</sup>

Assentado isso, emerge então a seguinte questão: à qual classe corresponde a quarta virtude cardeal, ou seja, a justiça, e no que ela consiste? A justiça, segundo Platão, não é atribuída a nenhuma classe, e nem possui uma definição que a ela pode ser imputada de forma isolada das demais virtudes. De fato, a justiça representa o resultado inexorável de cada uma das classes supramencionadas cumprir devidamente sua tarefa. Assim, quando imperar a temperança, a coragem, e a sabedoria, a *pólis* funcionará de maneira ideal, e será, portanto, justa. Nas palavras de Platão: “mas a cidade pareceu-nos justa, quando existiam dentro dela três espécies de naturezas, que executavam cada uma a tarefa que lhe era própria; e, por sua vez, temperante, corajosa e sábia, devido a outras disposições e

---

<sup>197</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>198</sup> JAEGER, Werner. *Paideia*. Op. cit., p. 809.

qualidades dessas mesmas espécies”<sup>199</sup><sup>200</sup>. A justiça na cidade, assim, representa a adequação da *pólis* a seu fim, e, por conseguinte, a consubstanciação da Ideia de Bem no âmbito político.

Uma vez ilustrada a cidade ideal, Platão passa então à descrição analógica das partes da alma. De acordo com o filósofo das Ideias, à semelhança da *pólis* perfeita, a *psyché* humana é também dividida em três partes. Primeiro, tem-se a parte racional, que representa a sede do conhecimento e da inteligência. À essa parte corresponde a classe dos governantes, cuja virtude atribuída é a sabedoria. Em segundo lugar, tem-se a parte concupiscível da alma, que direciona a ação do homem no sentido da satisfação dos apetites sensíveis. À essa parte corresponde a classe dos artesãos, a qual remete à virtude da temperança.

Em terceiro plano, tem-se a parte irascível da *psyché*, que não se liga diretamente à razão ou aos apetites, mas, antes, tem a função de guiar a alma na direção da parte racional, quando educada para tanto, ou deixá-la sucumbir à parte concupiscível, quando não educada. À parte irascível corresponde a classe dos guerreiros, sendo sua respectiva virtude a coragem. Nos dizeres do próprio Platão: “nós denominamos um indivíduo de corajoso, julgo eu, em atenção à parte irascível, quando essa parte preserva, em meio de penas e prazeres, as instruções fornecidas pela razão sobre o que é temível ou não.”<sup>201</sup> A parte irascível, portanto, representa a capacidade do homem de agir de acordo com sua razão, dominando seus instintos animais. Em adição à exposição feita na República, a descrição das partes da alma é também ilustrada por Platão na célebre parábola da biga:

Lembremos que, no princípio da narração deste miro, dividi a alma em três partes, duas correspondentes aos corcéis e, uma terceira, correspondente ao cocheiro. (...) O primeiro (corcel – nota do autor), de melhor aspecto, tem um corpo harmonioso e bem lançado, pescoço altivo, focinho arrebitado, pelo branco, olhos negros, desejo

---

<sup>199</sup> Cf. PLATÃO. *A República*. Op. cit., p. 189, 435 b.

<sup>200</sup> Strauss ilustra o argumento platônico na seguinte passagem: a city is just if each of its three parts (the money-makers, the soldiers, and the rulers) does its own work and only its work. Justice is then like moderation and unlike wisdom and courage not the preserve of a single part but required of every part (uma cidade é justa se cada uma de suas três partes (artesão, os soldados e os governantes) fizer seu próprio trabalho e apenas seu trabalho. A justiça é, então, como a moderação e, ao contrário da sabedoria e da coragem, não é a preservação de uma única parte, mas exigida de todas as partes). STRAUSS, Leo. *The city and the man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978, p. 108.

<sup>201</sup> Cf. PLATÃO. *A República*. Op. cit., p. 202, 442 c.

de uma glória que faça boa companhia à moderação e à sobriedade. Como é amigo da opinião certa, para ser conduzido não precisa ser esporeado, pois basta, para o fazer trotar, uma palavra de comando, ou de encorajamento. Por sua vez, o segundo, é torro e disforme, foi criado não sabemos como, tem o pescoço baixo, a nuca amarrada, o focinho achatado, a cor negra, os olhos cinzentos, uma compleição sanguínea. Amigo da soberba e da lascívia, as orelhas muito peludas, não obedece a ordens e a muito custo obedece, depois de castigado com o açoite.<sup>202</sup>

Da leitura do fragmento colacionado acima, observa-se que, à semelhança da divisão traçada na República, a parábola da biga também decompõe a *psyché* humana em três partes: (i) à parte racional da alma, corresponde o bom e bonito corcel; (ii) à sua parte concupiscível, corresponde o corcel feio e genioso; e (iii) por fim, à parte irascível, corresponde o cocheiro, cujo dever é guiar a biga, deixando-a se direcionar pelo bom corcel, quando educado para tanto, ou pelo mau corcel, quando não educado.

Neste ponto, contudo, resta-nos trazer a mesma a indagação pontuada anteriormente, qual seja, em que constitui a virtude da justiça (transposta, neste caso, para o plano individual)? A resposta dada por Platão a essa questão passa, novamente, pela construção de uma analogia entre a *psyché* e a cidade ideal.

Conforme demonstrado acima, na cidade ideal, a justiça representa a consequência do ótimo funcionamento de todas as classes sociais. Assim, quando cada estratificação da *pólis* cumprir devidamente suas funções, guiando-se pela Ideia de Bem, a república será justa. E assim também será no homem, vale dizer: quando todas as três partes de sua alma cumprirem devidamente sua tarefa, o homem será guiado pela razão e pela Ideia de Bem, sendo, conseqüentemente, justo, e, logo, virtuoso. Veja a lição de Alexandre Koyré:

El reino de la justicia en el alma consiste, pues, en el orden jerárquico y la subordinación de sus partes entre sí, subordinación que asegura la armonía y la perfección del todo. En efecto: en el alma justa, es la razón, el *voûs*, lo que gobierna, decide y manda a la parte irascible y apasionada, y es ésta la que al ejecutar - por decirlo así - los mandatos

---

<sup>202</sup> PLATÃO. Fédro. In: *Coleção Filosofia e Ensaios*. Trad. por Pinharanda Gomes. 6ª Ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1990, p. 54, 253 e.

de la razón doblega la parte desiderativa y apetitiva a sus decisiones.<sup>203</sup>

Feitas estas considerações, observa-se claramente que a reflexão platônica acerca da *areté* é homóloga tanto para o homem, quanto para a *pólis* ideal. A cidade perfeita, nesse passo, simboliza a maximização e a transposição das virtudes cardeais do plano particular para o plano coletivo.

Ética, compreendida aqui como a ciência que estuda a *praxis* do indivíduo, e Política, compreendida como a ciência que estuda o agir virtuoso no plano estatal, representam em Platão, portanto, faces de uma mesma moeda<sup>204</sup>, sendo ambas elas orientadas por um mesmo princípio, qual seja, o finalismo da Ideia de Bem, o qual é alcançado, respectivamente, quando da consecução da justiça na alma do indivíduo, e na cidade. Veja, nesse sentido, a lição de Lima Vaz:

A racionalidade política na conceituação clássica é, pois, essencialmente teleológica. (...) E foi para assegurar um fundamento ontológico à ação justa que Platão edificou a analogia grandiosa, estabelecida segundo o finalismo da Ideia do Bem, entre a justiça na alma e a justiça na cidade.<sup>205</sup>

A teoria da *praxis* elaborada por Platão, nesse sentido, revela-se como uma analogia que concatena o finalismo da cidade e do indivíduo sob a Ideia de Bem, Bem este que se

---

<sup>203</sup> O reino da justiça na alma consiste, portanto, na ordem hierárquica e na subordinação de suas partes entre si, subordinação esta que assegura a harmonia e a perfeição do todo. Com efeito: na alma justa, é a razão, o *vous*, que governa, decide e comanda a parte irascível; e é esta que, ao executar, por assim dizer, os comandos da razão, sujeita a parte desiderativa e apetitiva às suas decisões. KOYRÉ, Alexandre. *Introducción a la lectura de Platon*. Trad. Victor Sánchez de Zavala. Madrid: Alianza Editorial, 1966, p 147.

<sup>204</sup> A equivalência entre a cidade e o indivíduo é salientada por Leo Strauss na seguinte passagem: He (Platão – nota do autor) justifies his turning to the city by the consideration that justice can be detected more easily in the city than in the human individual because the former is larger than the latter; he thus implies that there is a parallelism between the city and the human individual or, more precisely, between the city and the soul of the human individual (Ele (Platão – nota do autor) justifica se voltar para a cidade por considerar que a justiça pode ser detectada mais facilmente na cidade do que no indivíduo humano, já que a primeira é maior do que o segundo; Assim, ele implica que há um paralelismo entre a cidade e o indivíduo humano ou, mais precisamente, entre a cidade e a alma do indivíduo humano). STRAUSS, Leo. In: STRAUSS, Leo (org.); CROPSEY, Joseph (org.). *History of political philosophy*. 3ª Ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1987, p. 33-89, p. 42.

<sup>205</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Ética e Política. In: *Ética e Direito*. Op. Cit., p. 177-182, p. 178.

consustancia no plano da virtude quando da consecução da justiça, vale dizer, quando o agir do homem ou do Estado reflitam o perfeito funcionamento das partes que o compõem, e se deixem guiar pelos imperativos da razão<sup>206</sup>.

Este finalismo da Ideia, por sua vez, é justamente a nota diferencial do modelo de organização política que exsurge no contexto histórico da Grécia antiga, denominado por Joaquim Carlos Salgado de Estado ético imediato, o qual assume como seu objetivo precípua a realização do Bem:

o Estado Ético imediato, que abrange do período greco-romano até a Idade Média, caracterizado pela dimensão ética, é um "Estado para", que se justifica por uma finalidade; o poder é para realizar alguma coisa, não é em si mesmo. E o que o justifica é ético: o bem para o indivíduo, enquanto existente numa comunidade.<sup>207</sup>

Assim, a obra de Platão, fundamentada na revolução ética operada pelo gênio de Sócrates, inaugura no período clássico da filosofia ocidental uma nova concepção ético-política, marcada pela renúncia à bandeira relativista brandida pela corrente sofística, e pela inserção, na qualidade de conceito finalístico da Ética, da Ideia transcendental de Bem, sendo esta realizada no plano prático com o alcance da justiça como fim tanto do indivíduo, por meio da educação, como do Estado, através da política. Destacam-se nesse sentido, novamente, as palavras do jusfilósofo mineiro:

---

<sup>206</sup> É essa premissa que permite que o Acadêmico chegue à conclusão de que a vida de acordo com o *logos* leva à *endaimonia*. Observe, nesse sentido, a seguinte passagem do *Filebo*: Filebo dice que el placer es para todos los seres vivos la meta correcta y que todos deben aspirar a él y que, de hecho, para absolutamente todos, precisamente es el bien y que los dos nombres, placer y bien, se aplican ambos correctamente a una sola cosa y a una misma naturaleza; Sócrates, en cambio, niega que esto sea una unidad, sino u que dice que son dos, lo mismo que los nombres, y que el bien y el placer difieren en naturaleza y que la prudencia participa más de la condición del bien que el placer. ¿No fue eso lo que también entonces se dijo, Protarco? Filebo diz que o prazer é para todos os seres vivos o objetivo correto, que todos devem aspirá-lo, e que, de fato, para todos, é ele exatamente o Bem; e que os dois nomes, prazer e Bem, se aplicam corretamente a uma só coisa e à mesma natureza; Sócrates, por outro lado, nega que prazer e Bem sejam uma unidade, e diz que são dois, assim como nomes, e que o Bem e o prazer diferem em sua natureza, e que a prudência participa mais da condição do Bem do que do prazer. Não foi isso mesmo, Protarco, que dissemos agora e antes? PLATÓN. *Diálogos VI*. Filebo, Timeo, Crítias. Trad. Ángeles Durán e Francisco Lisi. Madrid: Editorial Credos, 1992. p. 110-111.

<sup>207</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. Op. cit., p. 3.

Platão desenvolve o conceito de poder político ético a partir de Sócrates, o primeiro a pôr o problema ético perante o poder político como o mais importante. A República de Platão, a par de ser um tratado do poder político, do Estado, é ao mesmo tempo um tratado da justiça e um tratado da educação. Aí desenvolve Platão esses três momentos que formam o conceito de Estado.<sup>208</sup>

Nessa esteira, verifica-se que o pensamento do Acadêmico, ao submeter a investigação sobre a *areté* à ontologia da Ideia de Bem, representa um divisor de águas no que tange a superação da crise ética da Antiguidade, já que foi ele quem logrou, pela primeira vez, oferecer uma solução que vinculava a teoria da *praxis* a um *métron* que ostentava ser, simultaneamente, racional, despojado de características naturalistas, e possuidor de uma definição concreta. Com Platão, portanto, é possível se observar de maneira cristalina a perfeita conformação da Ética aos ditames da razão.

Engana-se, contudo, quem concebe o pensamento platônico como uma distante abstração exacerbadamente intelectualista do gênio grego. Pelo contrário. Se, por um lado, o idealismo platônico mostra-se de modo cristalino na República e no Fédon, por outro, a concretude com que analisa o contexto grego fulgura-se de maneira analogamente clara em outros de seus *diálogos*, especialmente no Político e nas Leis (diálogos já da maturidade do fundador da Academia).

Por óbvio, mesmo nos momentos em que Platão se volta para a realidade empírica, é notável a presença do finalismo da Ideia que permeia toda sua filosofia. Ele, assim, hora alguma abraça o conhecimento sensível, renunciando a bandeira idealista que brande. Não obstante, isso não impede que o Acadêmico reconheça a distância que o mundo real se encontra da perfeição da *pólis* descrita na República.

A mensagem que o personagem do Estrangeiro busca transmitir no Político, inclusive, retrata essa separação existente entre o real e o ideal, ao postular que a constituição perfeita, assentada no finalismo da Ideia, deve figurar como instância de referência para elaboração das leis dos homens. Assim, ao reconhecer a posição da Lei divina como norma orientadora da constituição terrena, Platão, em outras palavras, francamente admite a dificuldade (não a impossibilidade) do governo dos homens de

---

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 3.

alcançar a plenitude ilustrada na República. Observa-se, nesse sentido, os seguintes trechos do Político:

- É que a lei jamais seria capaz de estabelecer, ao mesmo tempo, o melhor e o mais justo para todos, de modo a ordenar as prescrições mais convenientes. A diversidade que há entre os homens e as ações, e por assim dizer, a permanente instabilidade das coisas humanas, não admite em nenhuma arte, e em assunto algum, um absoluto que valha para todos os casos e para todos os tempos. Creio que estamos de acordo sobre esse ponto.<sup>209</sup>

- Eis, pelo menos, o que nos é necessário procurar, embora não nos seja familiar, nem fácil de descobrir. Tentemos, entretanto, conhecê-la. Vejamos: não havendo, para nós, senão uma única constituição exata, aquela a que nos referimos, sabes que as demais devem, para subsistir, procurar naquela as suas leis escritas e agir de acordo com o que hoje se aprova, ainda que não seja o mais justo.<sup>210</sup>

Em adição, esta mesma perspectiva realista com que Platão aborda o tema da constituição dos homens no Político pode também ser percebida no discurso por ele elaborado acerca das formas de governo nas Leis. Observe o seguinte trecho do referido diálogo:

CL - De la tiranía, dices, podría surgir la mejor ciudad, así parece, con la colaboración, por cierto, de un legislador excelente y un tirano moderado, y que se podría cambiar de la manera más fácil y rápida de ese sistema al otro; en segundo lugar, de la oligarquía -¿o a qué te refieres?- y, em tercero, de la democracia.

AT- En absoluto, sino primero de la tiranía, segundo, de la constitución monárquica, tercero de un cierto tipo de democracia. Lo cuarto, la oligarquía, sería lo que con más dificultad podría aceptar el nacimiento de un orden semejante, pues en ella se da el mayor número de poderosos. Decimos que estas cosas suceden cuando surge providencialmente un auténtico legislador y comparte el poder con los más poderosos en la ciudad. Donde este elemento es más pequeño en número, pero más fuerte, como en la tiranía, em

---

<sup>209</sup> PLATÃO. *Diálogos*. O Banquete, Fédon, Sofista e Político. Op. cit., p. 250-251 (294b)

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 254 (297d).

ese momento y lugar, el cambio suele darse con rapidez y facilidad.<sup>211212</sup>

Nesse sentido, tece-se aqui o mesmo argumento traçado acima acerca das leis terrenas, vale dizer, o próprio fato de Platão abordar o tema de qual forma de organização política seria a melhor já demonstra que ele reconhece a distância existente entre o mundo real e a *pólis* perfeita; seu pensamento, portanto, está longe de poder ser rotulado como um ingênuo idealismo, fato este que pode ser evidenciado pela perspectiva claramente mais realista que o filósofo das Ideias demonstra em seus diálogos de maturidade.

Isso não implica, contudo, que Platão tenha renunciado ao final de sua vida a perspectiva idealista que conduzira grande parte de sua investigação filosófica, como alguns autores buscam sustentar<sup>213</sup>. Pelo contrário. Coaduna-se, aqui, com a posição adotada por

---

<sup>211</sup> Clínia: – Aparentemente, queres dizer que o melhor Estado nasceria de uma tirania quando esta contasse com um legislador excelente e um tirano moderado, e que se poderia mudar de forma mais fácil e rápido daquele sistema para o outro; em segundo lugar, da oligarquia - ou o que você quer dizer? - e, em terceiro lugar, da democracia.

O ateniense: – Não exatamente. Primeiro, de uma tirania, segundo, de uma monarquia constitucional, e terceiro de alguma forma de democracia. Uma oligarquia, que vem em quarto lugar na ordem, dificilmente permitirá o desenvolvimento do melhor Estado já que é a forma de governo na qual existe o maior número de poderoso. O que digo é que estas coisas podem ocorrer quando surge um verdadeiro legislador e quando este compartilha o poder com os indivíduos mais poderoso do Estado; as mudanças são realizadas geralmente com mais rapidez e facilidade onde as autoridades do Estado são a um tempo as mais poderosas e menos numerosas. PLATÓN. *Diálogos VIII*. Las Leyes (Libros I-IV). Trad. Francisco Lisi. Madrid: Editorial Credos, 1999, p. 364 (Livro IV, 710e-711a).

<sup>212</sup> A análise acerca da melhor forma de governo também e exposta no seguinte fragmento do Político:

Estrangeiro: - Muito bem. A monarquia, unida a boas regras escritas a que chamamos leis, é a melhor das seis constituições, ao passo que, sem leis, é a que torna a vida mais penosa e insuportável.

Sócrates, o jovem: - É possível.

Estrangeiro: - Quanto ao governo do pequeno número, sendo o de “poucos”, ele se situa entre a unidade e o grande número e é necessário considerá-lo intermediário entre os dois outros. Finalmente o da multidão é fraco em comparação com os demais e incapaz de um grande bem ou de um grande mal, pois nele os poderes são distribuídos entre muitas pessoas. Do mesmo modo, esta é a pior forma de constituição quando submetida à lei e a melhor quando estas são violadas. Estando todas elas fora das restrições da lei, é na democracia que se vive melhor; sendo, porém, todas bem ordenadas esta é a última que se deverá escolher. Sob este ponto de vista a que nomeamos em primeiro lugar é a primeira e a melhor de todas exceto a sétima, pois esta se assemelha a um deus entre os homens e é necessário colocá-la à parte de todas as demais constituições. PLATÃO. *Diálogos*: O Banquete, Fédon, Sofista e Político. Op. cit., p. 259 (303a).

<sup>213</sup> Essa visão acerca do pensamento platônico pode ser evidenciada no seguinte trecho de Mário Vegetti: Certamente entre Platão e Aristóteles sempre existira uma diferença de princípio: a renúncia platônica ao paradigma da República estava condicionada àquele *nun*, por ora, enquanto que, em Aristóteles, a sua renúncia se fundava sobre o sempre invariante da natureza humana, que é impossível e impensável de se

Eric Voegelin, no sentido de que, para o Acadêmico, as Ideias (nomeadamente, o cenário ilustrado na República) não representam uma realidade inatingível aos homens, e, por isso, irrealis, mas sim o oposto; vale dizer, as Ideias representam a própria realidade, a qual é alcançável pelos homens por meio da escalada metaforicamente descrita no mito da caverna<sup>214</sup>:

The Idea is Plato's reality, and this reality can be more or less well embodied in the historically existing *pólis*. Once this point is understood, the problem of the "compromise with reality" has to be reformulated. A compromise certainly is implied in the plan of a second-best project, but it is a compromise concerning the degree

---

pôr em questão. VEGE\*TI, Mário. *Um Paradigma no céu*. Platão Político, de Aristóteles ao Século XX. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. Coimbra: Annablue, 2012, p. 52.

<sup>214</sup> A alegoria da caverna, talvez a mais famosa de todas as passagens de Platão, retrata a difícil ascensão empreendida pelo filósofo para alcançar o verdadeiro saber, vale dizer, o saber da realidade suprassensível. O teórico das Ideias inicia sua exposição ilustrando o interior da caverna, onde os homens não captam os verdadeiros objetos, ou seja, as Ideias, porém apenas conhecem a sombra que eles projetam. As sombras projetadas constituem, nesse sentido, o frágil conhecimento sensível. Em seguida Platão aduz a possibilidade de um dos homens conseguir sair da caverna, e contemplar o verdadeiro mundo. A referida contemplação, cumpre ressaltar, mostra-se primeiramente muito dolorosa, mas leva enfim ao conhecimento da suma Ideia do Bem, representado na alegoria pela figura do sol. Com esta passagem, parece-nos que Platão entende como possível que o homem alcance o saber supremo. Apesar disso, a conclusão chegada no desfecho do diálogo demonstra a sobriedade com que o Acadêmico enxerga a questão do conhecimento, e revela uma crítica direta à humanidade, a qual, via de regra, prefere se manter na escuridão a enfrentar a íngreme escalada para o verdadeiro saber. Veja, nesse sentido o seguinte fragmento da República:

– Imagina ainda o seguinte – prossegui eu -. Se um homem nessas condições descesse de novo para o seu antigo posto, não teria os olhos cheios de trevas, ao regressar subitamente da luz do Sol?

– Com certeza.

– E se lhe fosse necessário julgar daquelas sombras em competição com os que tinham estado sempre prisioneiros, no período em que ainda estava ofuscado, antes de adaptar a vista – e o tempo de se habituar não seria pouco – acaso não causaria o riso, e não diriam dele que, por ter subido ao mundo superior, estragara a vista, e que não valia a pena tentar a ascensão ? E a quem tentasse soltá-los e conduzi-los até cima, se pudessem agarrá-lo e matá-lo, não o matariam?

– Matariam, sem dúvida – confirmou ele.

– Meu caro Gláucon, este quadro – prossegui eu – deve agora aplicar-se a tudo quanto dissemos anteriormente, comparando o mundo visível através dos olhos à caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia à força do Sol. Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludirás a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública. PLATÃO. *A República*. Op. cit., p. 319 (517a-b)

of intensity and purity with which the idea can be embodied in an obstreperous material. The idea remains the reality as before, and the good *pólis* of the Republic remains the “first best,” but the human raw material—which in itself is no reality at all—may to a greater or lesser degree prove fit to become the vessel of reality. If it is supremely fit, then the reality of the idea may become embodied in it to the degree that Plato had envisaged in the Republic; if it proves less fit, at least the embodiment to the degree of the Laws may be possible; if it should be even worse, Plato envisages third and fourth degrees of embodiment.<sup>215</sup>

Nesse passo, o fato de o ser humano alcançar ou não realidade consubstanciada no espaço metafísico é completamente irrelevante, uma vez que ela existe independente de ter sido contemplada pelo homem ou não. Assim, não nos parece que Platão, com o Político ou as Leis, tenha renunciado o idealismo por ele esposado ao longo de sua vida, nem temporariamente. Assemelha-nos mais aceitável, contrariamente, a suposição traçada por Voegelin, qual seja, a de que Platão, no referido diálogo, apenas reconstrói cenários políticos que incorporam, em diferentes graus, a Ideia magistralmente ilustrada por ele na República.

Entende-se, logo, que tanto classificar Platão com o adjetivo de ingênuo idealista, quanto reputá-lo de haver renunciado sua teoria, constituem críticas superficiais ao seu trabalho<sup>216</sup>, e, como tal, não fazem jus ao enorme esforço especulativo empreendido pela

---

<sup>215</sup> A Ideia é a realidade de Platão, e essa realidade pode estar mais ou menos bem incorporada na *pólis* historicamente existente. Uma vez entendido este ponto, o problema do “ceder à realidade” deve ser reformulado. Uma cessão certamente está implícita no plano de um segundo melhor projeto, mas é uma cessão relativa ao grau de intensidade e pureza com o qual a Ideia pode ser incorporada em um material inadequado. A Ideia continua sendo a realidade de antes, e a boa *pólis* da República continua a ser a “primeira melhor”, mas a matéria-prima humana - que em si mesma não é realidade - pode em maior ou menor medida se tornar a embarcação da realidade. Se for supremamente adequada, a realidade da Ideia pode incorporar-se a ela na medida em que Platão previu na República; se se mostrar menos adequada, pelo menos a realização no grau das Leis pode ser possível; se for ainda pior, Platão prevê o terceiro e quarto graus de incorporação. VOEGELIN, Eric. *Order and History*. Plato and Aristotle. v. III. Columbia: The University of Missouri Press, 2000, p. 272.

<sup>216</sup> Parece-nos, nesse ponto, que a crítica se mostra demasiadamente extremista e literal ao julgar o trabalho de Platão. Por um lado, aqueles que analisam seu trabalho da maturidade o reputam de haver renunciado sua filosofia. Por outro, aqueles que criticam seus diálogos intermediários, notadamente a República, o consideram quase um inocente idealista. Nesse impasse, entende-se que nenhuma das posições supramencionadas estão corretas. O fato de Platão haver concebido o mundo suprassensível e a *pólis* perfeita não o impede de enxergar a realidade humana que se desvela facilmente ao seu olhar. Na mesma toada, o fato de ele reconhecer essa realidade não implica que ele esteja abdicando de sua teoria.

mente grega que, indubitavelmente, oferece a solução mais completa à crise ética instaurada com a ascensão do *logos* epistêmico.

Foi Platão quem, com sua Metafísica, aprimorara o trabalho de Sócrates, conferindo ao seu ainda abstrato conceito de Bem a concretude que lhe era demandada. Foi igualmente Platão que, ao trazer à lume a noção de Bem, conferira à Ética um *métrôn* racional e objetivo para o agir humano, ao qual se ansiava desde a ascensão do *logos* científico. Por conseguinte, foi Platão quem, decerto, logrou primeiramente superar a crise ética da Antiguidade, ao agregar de forma sublime a contingência da teoria da *praxis* à necessidade do finalismo da Ideia. Com o Acadêmico, portanto, verifica-se claramente o nascimento de uma ciência do *ethos*, razão pela qual o pensamento platônico representa, seguramente, o ponto nodal do tema proposto para o presente trabalho. Nas palavras de Jaeger: “anche altri popoli ebbero momenti di altissima elevazione morale. Ma per dar ela prima raffigurazione filosofica del valore morale nella sua forma pura dovevano venire al mondo i Greci e Platone. (...) Così Platone diviene non soltanto lo scopritore teórico del valore morale, ma anche il creatore di un nuovo ideale di vita.”<sup>217</sup>.

Por fim, vale também ressaltar que o finalismo da Ideia concebido pelo fundador da Academia, aliado ao princípio da justa medida (exposto inicialmente no *Protágoras*, e posteriormente desenvolvido na maturidade de Platão, sobretudo no *Político*), figurarão como o principal esteio sobre o qual Aristóteles irá edificar sua doutrina ético-política. Nas palavras de Bento Silva Santos: “à luz desta digressão do *Político*, compreende-se assim o posicionamento mais realista ou empírico da ética de Platão com o tema da ‘justa medida’ nos diálogos tardios e que, sem dúvida, é o antecedente imediato da famosa *mesothj* (*mesotes* – nota do autor) aristotélica”<sup>218</sup>.

Aristóteles, por óbvio, não clama para si o mérito de ter sido o maior responsável pela superação da crise ética descrita no presente trabalho. Esta tarefa, conforme se observou ao longo deste capítulo, foi executada pelo gênio de Platão. Não obstante, a Ética

---

<sup>217</sup> Outros povos também tiveram momentos de mais alta elevação moral. Mas para fornecer a primeira representação filosófica do valor moral em sua forma pura, os gregos e Platão tinham que vir ao mundo. (...) Assim, Platão se torna não apenas o descobridor teórico do valor moral, mas também o criador de um novo ideal de vida. JAEGER, Werner. *Aristotele*. Op. cit., p. 536.

<sup>218</sup> SANTOS, Bento Silva. A Noção de Justa Medida no Político de Platão. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 33, n. 106, 2006. p. 273-290, p. 285.

aristotélica constitui o principal referencial teórico da era cristã, e irá prevalecer no cenário ocidental por quase dois mil anos, até o século XVII<sup>219</sup>, quando cederá espaço à ideologia cientificista da Modernidade.

Assim, apesar de não ter sido o primeiro pensador a propor uma solução adequada à aporia ética vivenciada no período antigo da filosofia, a doutrina aristotélica certamente figura como uma das mais distintas de seu tempo, e possui notável papel de destaque no embate entre a Ética relativista, simbolizada pela corrente sofística, e a Ética racionalista.

Portanto, um trabalho acerca da superação da crise ética da antiguidade, obviamente, não estaria completo sem a exposição da profunda e instigante Ética concebida por Aristóteles. Nas páginas a seguir, trataremos do modelo ético cunhado pelo Estagirita, concluindo, assim, o tema proposto para a presente dissertação.

---

<sup>219</sup> Ver: LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Ética e Direito. In: *Ética e Direito*. Op. Cit., p.205-242, p. 219.

### 3. A ascensão da Ética como disciplina autônoma: uma análise a partir do pensamento de Aristóteles

#### 3.1 A crítica aristotélica às Ideias platônicas, e os conceitos de Bem e *eudaimonia* para o Estagirita

Inicialmente, cumpre ressaltar que, conforme apontado no capítulo anterior, apesar de Aristóteles não ter sido o primeiro pensador a oferecer uma resposta que solucionasse a crise ética da Antiguidade, seus escritos figuram como um dos mais proeminentes, ou talvez mesmo o mais proeminente, da era clássica da filosofia, sobretudo em virtude do fato de representar o principal referencial teórico do ocidente até o séc. XVII. Trata-se, assim, de uma concepção ética que prevalecera por aproximadamente dois milênios, e, como tal, influenciou sobremaneira o pensamento contemporâneo.

A Ética do Estagirita, assim como a Ética de Platão, constitui um produto da ascensão do *logos* científico no contexto histórico da Grécia arcaica. Nesse diapasão, bem como o filósofo das Ideias, o objetivo de Aristóteles também fora construir uma teoria da *praxis* que conciliasse, sob a forma do discurso demonstrativo, a contingência do saber prático e a necessidade inerente à razão epistêmica. E nessa tarefa, ele fora igualmente bem-sucedido. A Ética proposta pelo Peripatético representa, indubitavelmente, um dos pontos mais altos da filosofia antiga. Entretanto, salienta-se que a solução por ele dada à crise ética da Antiguidade se distancia em vários pontos do idealismo esposado pelo pensamento platônico, e abraça uma vertente notadamente mais empírica.

Este fator, vale ressaltar, não faz da Ética aristotélica uma resposta ineficiente à aporia de seu tempo, e nem faz dela uma concepção diametralmente oposta ao platonismo. Pelo contrário. O diálogo entre o Estagirita e a filosofia socrático-platônica é evidente ao longo de toda a obra de Aristóteles, seja corroborando com seu mestre, seja contrariando-o, fato este que, por si só, demonstra a dimensão da influência da obra do Acadêmico nos escritos do Peripatético.

O primeiro ponto de comparação que se percebe entre as duas correntes supramencionadas relaciona-se à maneira pela qual cada uma delas tangencia o objeto de sua pesquisa. O pensamento platônico, conforme se discorreu acima, é notadamente

marcado pelo unitarismo; vale dizer, toda a investigação filosófica intentada por Platão centra-se na teoria das Ideais. Assim, a reflexão ético-política desenvolvida pelo fundador da Academia passa necessariamente pela compreensão do método dialético, de sua metafísica, e, sobretudo, da sua Ideia de Bem, a qual se posiciona como ponto nodal de sua filosofia. Este aspecto da obra do fundador da Academia é salientado por Jaeger no seguinte excerto, no qual se aborda o pensamento político de Platão: “di conseguenza, quando nella Republica egli subordina totalmente allo stato la vita dell’individuo (...) egli si sente autorizzato a questo passo solo in quanto lo spirito del suo novo stato è affatto diverso. Il sole che su esso risplende è l’idea del bene, che ilumina tutti sin negli angoli più remoti”<sup>220</sup><sup>221</sup>.

A obra de Aristóteles, por outro lado, é assinalada por seu traço analítico. Conforme pontua Hoffe, o Estagirita “distinguiu três esferas dentro da estrutura de emancipação das disciplinas isoladas. Kant acreditava que a filosofia antiga grega era subdividida em três ciências: física, ética e lógica (...). Embora Aristóteles estivesse ciente dessa subdivisão (...), que era comum na Academia desde Speusippus, uma diferente distinção era mais importante para ele, notadamente a divisão em conhecimento teórico, prático e produtivo”<sup>222</sup>.

---

<sup>220</sup> Consequentemente, quando na República ele subordina completamente ao estado a vida do indivíduo (...) ele se sente nesse direito apenas porque o espírito de seu novo estado é bem diferente. O sol que brilha sobre ele é a ideia do bem, que ilumina a todos até nos cantos mais remotos. JAEGER, Werner. *Aristotele*. Op. cit., p.545.

<sup>221</sup> Renato Laurenti também acentua este fator unitarista do pensamento de Platão ao tratar do interesse político da Academia: “nell’Academia l’interesse per la politica era relevante. Non solo la tradizione legava strettamente politica e filosofia (...), ma la costituzione stessa di Atene, in quanto democratica, chiamando tutti i veri cittadini al governo li esortava a porre in mezzo (...) pareri, consigli, suggerimenti (o interesse politico na Academia era relevante. A tradição não apenas unia estritamente a política e a filosofia, mas a própria constituição de Atenas, como democrática, chamando todos os cidadãos reais para o governo, exortava-os a oferecer suas opiniões, conselhos, sugestões). LAURENTI, Renato. *Introduzione alla politica di Aristotele*. Napoli: L’Officina Tipografica, 1992, p. 28

<sup>222</sup> Na versão original em inglês: he (Aristóteles – nota do autor) distinguished three spheres within the framework of emancipation of single disciplines. Kant believed that ancient Greek philosophy was subdivided into three sciences: physics, ethics and logic (...). Although Aristotle was aware of this subdivision (...), which had been current in the Academy since Speusippus, a different distinction was more important to him, namely that into theoretical, practical, and productive knowledge. HOFFE, Ottfried. *Aristotle*. Trad. por Christine Salazar. Albany: State University of New York Press, 2003, p. 16.

O Estagirita, nesse passo, realiza a divisão das ciências entre aquelas que se dedicam ao estudo de coisas invariáveis, quais sejam, as ciências teóricas<sup>223</sup>, e aquelas que se dedicam ao estudo de coisas variáveis, quais sejam, (i) as ciências poiéticas, e (ii) as ciências práticas<sup>224</sup>, que compreendem a Ética e a Política.

É com Aristóteles, portanto, que a Ética é elevada ao *status* de disciplina autônoma, possuidora de um método de pesquisa exclusivamente seu, como bem aponta Lima Vaz: “a primeira característica que distingue a Ética aristotélica e marca profundamente sua originalidade em relação a Ética platônica é a definição de seu objeto e, conseqüentemente, o método que convém seguir na investigação desse objeto específico.”<sup>225</sup>

Cumpra advertir, contudo, que apesar da divisão das ciências traçada por Aristóteles, o estudo de sua Ética não pode ser realizado de modo completamente isolado, e sem se adentar, ainda que de modo propedêutico, em sua Metafísica, cuja compreensão é necessária para que se apreenda a definição aristotélica de Bem. De fato, esta é uma das principais razões pelas quais se pode sustentar que o pensamento de Aristóteles oferece uma concepção ética que se esteia na necessidade do raciocínio lógico. Apesar de sua nota empírica, verifica-se claramente que a teoria da *praxis* concebida pelo Peripatético tem suas raízes no finalismo da ideia de Bem, e, como tal, demanda uma investigação filosófica que transcende o plano do conhecimento sensível.

Desse modo, entende-se que o ponto de partida para se compreender a Ética de Aristóteles é justamente o estudo de seu universo metafísico, a iniciar pela crítica direcionada à teoria das Ideias de Platão<sup>226</sup>. Veja, sobre este ponto, a lição do próprio Estagirita, extraída da Metafísica:

---

<sup>223</sup> São três os ramos da filosofia teórica: a matemática, a física, e a teologia. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. cit., p. 273 (Livro E, 1026, 20).

<sup>224</sup> Na classe das coisas variáveis incluem-se tanto coisas produzidas como coisas praticadas. Há uma diferença entre produzir e agir [...] de sorte que a capacidade raciocinada de agir é diferente da capacidade raciocinada de produzir. Daí, também o não se incluírem uma na outra, porque nem agir é produzir, nem produzir é agir. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. por Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril, 1984, p. 143 (Livro VI, 4, 1040 a).

<sup>225</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. Op. cit., p. 115.

<sup>226</sup> Há grande divergência em torno deste tópico, sendo que alguns autores sustentam que Aristóteles rejeita a metafísica platônica (ver nesse sentido: LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia IV*. Op. cit., p. 115), e outros que argumentam que ele, apesar de não corroborar irrestritamente com a inteligência de Platão a respeito da teoria das Ideias, não a rechaça, mas incorpora-a ao seu pensamento, dando a ela

Sócrates ocupava-se de questões éticas e não da natureza em sua totalidade, mas buscava o universal no âmbito daquelas questões, tendo sido o primeiro a fixar a atenção nas definições. Ora, Platão aceitou essa doutrina socrática, mas acreditou, por causa da convicção acolhida dos heraclitianos, que as definições se referissem a outras realidades, e não às realidades sensíveis, por estarem sujeitos à continua mudança. Então, ele chamou essas outras realidades de Ideias, afirmando que os sensíveis existem ao lado delas e delas recebem seus nomes.<sup>227</sup>

Da leitura do excerto acima, observa-se que Platão confere às Ideias existência autônoma em relação ao mundo físico (conforme salientado no capítulo anterior do presente trabalho). Em outras palavras, a Ideia e sua correspondente sensível constituem, segundo o Acadêmico, entidades segregadas. Aristóteles, contudo, rejeita essa concepção platônica, alegando que as Ideias não podem existir fora da realidade sensível, mas, contrariamente, devem existir nela própria. Conforme aponta o Estagirita, “as Ideias não servem ao conhecimento das coisas sensíveis (...), nem ao ser das coisas sensíveis, enquanto não são imanentes às coisas sensíveis que dela participam”<sup>228</sup>. Francesco Adorno, sobre esse ponto, leciona:

L'essere, d'altra parte, non è, a sua volta, pensabile né come il fondamento, il sostrato (...), la materia (...) di cui tutto si costituisce, perché appunto in quanto sostrato dovrebbe essere assolutamente indefinito, e quindi impensabile (...), né come pura forma, sia essa intesa come unità (in senso parmenideo), sia essa intesa come complesso di aspetti, (nell'oscillante modo platonico), ché, anche in questo caso gli éide sarebbero impensabili (...), perché altrettanto indefinibili, o definiti si porrebbero come entità astratte e solo mentalmente separate, entità puramente matematiche, aspetti dell'essere che non spiegherebbero affatto la ragion d'essere delle cose (...). Ciò per cui una cosa è quella che è, la sua essenzialità (...),

---

contornos próprios (ver nesse sentido: REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*. v. II. Op. cit., p. 394-395). No presente trabalho, não se adentrará nessa discussão, limitando-se a apresentar, resumidamente, os argumentos tecidos pelo Estagirita sobre o pensamento de Platão.

<sup>227</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. cit., p. 35 (Livro A, cap. 6, 987a).

<sup>228</sup> *Ibidem*, p. 55 (Livro A, cap. 8, 990b, 6, 10).

non è dunque né la materia né la forma, se assunte separatamente, ma l'insieme, l'unità, il tutt'uno (sinolo) di materia (...).<sup>229</sup>

Assim, observa-se que, distanciando-se de Platão, Aristóteles traz uma nova concepção sobre a relação existente entre a essência da coisa e a coisa em si, ao sustentar que a Ideia compõe a realidade dos sentidos, não sendo a ela externa e autônoma, mas existindo no próprio mundo físico. Veja o seguinte excerto: “são uma única e mesma coisa, e não por acidente, a coisa individual e sua essência, e isso se vê também porque conhecer a coisa individual significa precisamente conhecer a essência, de modo que, mesmo partindo do ponto de vista da separação platônica entre as Ideias e os sensíveis, é necessário que a essência e a coisa individual constituam uma unicidade”.<sup>230</sup>

Essa característica do pensamento de Aristóteles, entretanto, gera consequências diretas na maneira como se compreende o princípio do Bem. Conforme se observou no capítulo precedente, o Bem representa a suma Ideia para Platão, o princípio de toda a realidade, que existe de forma autônoma no espaço metafísico. O Estagirita, todavia, traz a Ideia platônica para o mundo físico.

Consequentemente, a Ideia de Bem, que em Platão existia autonomamente, passa a figurar também na própria realidade física. Com Aristóteles, portanto, o Bem “desce à terra”, e passa a demandar uma definição que coadune com sua existência empírica. Esse traço da filosofia aristotélica pode ser observado no seguinte excerto da *Ética a Nicômaco*: “mesmo ainda que exista um bem único que seja universalmente predicável dos bens ou

---

<sup>229</sup> O Ser, por outro lado, não é, por sua vez, pensável nem como o fundamento, o substrato (...), a matéria (...) da qual tudo é constituído, porque precisamente como substrato deve ser absolutamente indefinido e, portanto, impensável (...), nem como uma forma pura, seja ela entendida como unidade (no sentido de Parmênides), seja ela entendida como um complexo de aspectos (no oscilante modo platônico), porque mesmo neste caso a *éide* seriam impensáveis (...), porque mesmo assim seriam igualmente indefiníveis, ou definidos se colocados como entidades abstratas e apenas mentalmente separadas, entidades puramente matemáticas, aspectos do ser que de fato não explicariam a razão de ser das coisas. Por esta razão uma coisa é sua essencialidade (...), portanto, não é nem o material nem a forma, se tomados separadamente, mas a junção, a unidade, o todo (*sinolo*) da matéria. ADORNO, Francesco. *La filosofia antica*. Filosofia, cultura, scuole tra Aristoteles e Augusto: IV-II secolo a.C. v. II. 8ª Ed. Milano: Giangacomo Feltrinelli Editore Milano, 1987, p. 45.

<sup>230</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. Op. cit., p. 308 (Livro Z, cap. 6, 1031b, 15).

capaz de existência separada ou independente, é claro que ele não poderia ser realizado nem alcançado pelo homem; mas o que nós buscamos aqui é algo atingível.”<sup>231232</sup>

Esta feição da filosofia aristotélica, contudo, faz exsurgir a seguinte questão: uma vez que não mais figura no ápice da pirâmide da realidade suprassensível, sendo a causa de todas as coisas, qual seria o conceito de Bem para o Estagirita? A resposta a essa pergunta é dada por Aristóteles também na *Ética a Nicômaco*: “o Bem é aquilo a que todas as coisas tendem”<sup>233</sup>.

Da leitura deste fragmento, é possível tecer duas observações. Primeiro, que o Peripatético conserva a Ideia racional de Bem como *métron* universal do agir humano, mantendo-se fiel, por conseguinte, a suas origens socrático-platônicas. A *Ética* de Aristóteles, nesse passo, vincula-se nitidamente à tradição racionalista que exsurgira com a ascensão do *logos* epistêmico, e, não obstante adote uma vertente empirista que a difere de Platão (conforme se verá adiante), ela ainda assim propõe uma solução para a crise ética da Antiguidade que se baseia nos ditames do *logos*.

Segundo, observa-se que o Estagirita adota uma perspectiva fundamentalmente teleológica acerca do Bem, já que o conceitua como “aquilo a que todas as coisas tendem”<sup>234</sup>, ou seja, a causa final de todas as coisas. Qual, todavia, o significado desta afirmação? Para esclarecer esta assertiva, Aristóteles tece o seguinte argumento: cada atividade ou arte, possui um respectivo fim; o fim da medicina, por exemplo, é a saúde, da arte econômica é a riqueza, e assim por diante. Há determinadas artes, contudo, que se incluem no espectro de abrangência de outras artes. A arte da selaria está subordinada à arte da equitação, ao passo que esta se vincula à arte da estratégia<sup>235</sup>.

À medida que se ascende nesta pirâmide, os fins das artes superiores preferem aos das artes inferiores, estabelecendo-se, portanto, uma hierarquia dos fins de cada atividade. Esta escalada, contudo, não pode remeter ao infinito, vale dizer, é necessário que a pirâmide

---

<sup>231</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit., p. 54 (Livro I, cap. 6, 1096b, 30).

<sup>232</sup> O traço empírico da *Ética* aristotélica é acentuado por Jaeger no seguinte excerto: essa (*Ética* aristotélica – nota do autor) é infatti costituita dall’analisi delle forme della vita morale quali se presentano nella realtà [Esta (*Ética* aristotélica - nota do autor) é de fato constituída pela análise das formas de vida moral que se apresentam na realidade]. JAEGER, Werner. *Aristotele* Op. cit., p. 540.

<sup>233</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit., p. 49 (Livro I, cap. 1, 1094a, 5).

<sup>234</sup> *Ibidem*, p. 49 (Livro I, cap. 1, 1094a, 5).

<sup>235</sup> *Ibidem*, p. 49 (Livro I, cap. 1, 1094a, 15).

metafórica dos fins possua um ápice. E este ápice representa, na filosofia aristotélica, o sumo Bem. Nas palavras do Estagirita:

Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim, e se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas em outra (porque, então, o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria o nosso desejar), evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem.<sup>236</sup>

Nesse ponto, observa-se que o pensamento ético aristotélico se encontra em uma complexa posição. De um lado, ele nega a existência da Ideia de Bem transcendental nos moldes platônicos, e, com isso, perde a segura âncora que esta noção fornecia ao figurar como o ápice de todo o *cosmos*. De outro lado, Aristóteles de modo algum se mostra favorável à corrente sofista, e, portanto, rechaça a concepção relativista da ideia de Bem que ela abraça. Este fato é bem acentuado na seguinte passagem de Renato Laurenti, não obstante ela se refira ao aspecto político do pensamento do Estagirita:

“una cosa è certa: egli (Aristóteles – nota do autor) comprese e condivise il motivo de fondo del pensiero di Platone, che voleva strappare la politica a eristi, a sofisti de second’ordine, (...) per ancorarla a qualcosa que le desse solidità e stabilità: questa cosa dolev’essere simile all’idea di Platone, pur senza essere l’idea separata, immutabile, che sosteneva una concezione dele cose con la quale Aristotele ruppe ben presto.”<sup>237</sup>

A complexa tarefa à qual se dedica a filosofia aristotélica neste momento, portanto, é encontrar uma instância de Bem que admita uma definição mais empírica do que o Bem de Platão, mas que, simultaneamente, não se reduza à pura contingência do *homo mensura* dos sofistas. E esta instância, na filosofia aristotélica, é a felicidade, ou *eudaimonia*, como se

---

<sup>236</sup> *Ibidem*, p. 49 (Livro I, cap. 2, 1094a, 20).

<sup>237</sup> Uma coisa é certa: ele (Aristóteles - nota do autor) compreendia e compartilhava o motivo subjacente do pensamento de Platão, que queria arrancar a política dos eristas, dos sofistas de segunda ordem, (...) para ancorá-la em alguma coisa que a desse solidez e estabilidade: esta coisa deveria ser semelhante à ideia de Platão, embora sem ser a ideia separada e imutável, que sustentava uma concepção sobre as coisas com a qual Aristóteles rompeu brevemente. LAURENTI. Renato. *Introduzione alla politica di Aristotele*. Op. cit., p. 29.

percebe do seguinte excerto<sup>238</sup>: “verbalmente, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem ser esse fim (Bem supremo – nota do autor) a felicidade”<sup>239</sup>.

Nessa esteira, Aristóteles inicia sua reflexão acerca do conceito de felicidade buscando responder a seguinte indagação: qual a função do homem, vale dizer, qual atividade exercida pelo homem faz dele o que ele realmente é?

De início, Aristóteles descarta que esta atividade seja a simples nutrição e o crescimento, uma vez que esta forma de vida é peculiar às plantas. Em seguida, ele também exclui a vida ligada à percepção, ou seja, à satisfação dos sentidos, por ser esta a maneira de vida atribuída aos animais. Aristóteles busca, em outras palavras, a nota diferencial do homem em comparação a todos os demais seres vivos, para então fundamentar sua concepção de felicidade sobre esta singularidade do ser humano; e essa nota diferencial é, precisamente, o *logos*.<sup>240</sup> Assim, o pensamento aristotélico sustenta que a função do homem, sua essência, seria conduzir uma vida dedicada à atividade racional. Nas palavras do Peripatético:

“A vida parece comum até às próprias plantas, mas agora estamos procurando o que é peculiar ao homem. Excluamos, portanto, a vida

---

<sup>238</sup> Este problema é colocado de forma precisa por Guthrie: The problem, now, to which one way or another most of the ethics is devoted, was to construct an ethic which, without relying on the empty metaphor of a transcendent good to be copied or in some mysterious way ‘shared in’ by human goodness, should yet maintain standards and principles none the less secure for being based on a realistic assessment of human nature and human needs (O problema, nesse momento, para o qual, de uma maneira ou de outra, a maior parte da ética se dedicava, era construir uma ética que, sem depender da metáfora vazia de um Bem transcendente a ser copiado ou de algum modo misterioso ‘compartilhado’ pela bondade humana, ainda assim manteria padrões e princípios não obstante seguros para fundamentar uma avaliação realista da natureza humana e das necessidades humanas). GUTHRIE, W. K. C. *A history of Greek philosophy: Aristotle, an encounter*. v. VI. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. p. 340.

<sup>239</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit., p. 55 (Livro I, cap. 7, 1097b, 5).

<sup>240</sup> Jonathan Barnes ressalta este ponto do pensamento aristotélico no seguinte excerto: “men are marked off from other animals by possessing reason and the power of thought. Men ‘contain something divine – what we call the intellect is divine’, and our intellect is ‘the divine within us’. Indeed, ‘each of us actually is intellect, since this is our sovereign and best element (os homens se distinguem de outros animais pela posse da razão e do poder do pensamento. Os homens “contêm algo divino - o que chamamos de intelecto é divino”, e nosso intelecto é “o divino dentro de nós”. Na verdade, “cada um de nós é realmente intelecto, uma vez que este é o nosso melhor e soberano elemento”). BARNES, Jonathan. *Aristotle: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 125.

de nutrição e crescimento. A seguir, há uma vida de percepção, mas essa também parece ser comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais. Resta, pois, a vida ativa do elemento que tem um princípio racional;”<sup>241</sup>

Aqui, observa-se que Aristóteles claramente saúda suas origens socrático-platônicas, ao considerar a razão o traço distintivo do homem, e, por conseguinte, a vida contemplativa, a vida dedicada à “cura da alma”, aquela capaz de levar o homem à felicidade. Não obstante, contrariando o pensamento de seus mestres (ou acrescendo-o), o Estagirita entende que somente a contemplação não é suficiente para que o homem atinja a *eudaimonia*. São dois os argumentos que ele apresenta para fundamentar sua perspectiva.

Primeiro, Aristóteles sustenta que existem determinados bens que, apesar de não estarem diretamente ligados à atividade da alma, são de natureza essencial para a própria vida e, conseqüentemente, para que se tenha uma vida feliz. São eles, por exemplo, a saúde, o alimento, o sono, o abrigo, entre outros. Carnes Lord elucida este fato: “Aristotle admits that it is difficult or impossible to act virtuously or to attain happiness without a modicum of ‘external goods’”.<sup>242243</sup>

Em segundo lugar, Aristóteles afirma que, além da ausência dos bens materiais, também os infortúnios da vida (nota-se, nesse ponto, tratar-se não das simples decepções cotidianas, mas das possíveis tragédias que podem nos suceder), tem o condão de comprometer a felicidade de mesmo o mais exemplar dos homens. Nas palavras de Reale:

Di più, Aristotele è convinto che anche le sventure compromettano la felicità, non le comuni sventure, ma le grandi sventure, ossia quelle dalle quali non ci si possa riprendere in breve tempo. Ma, se così è, neppure Socrate potrebbe esser detto felice, neppure quel Socrate che visse tutta la vita cercando e attuando la virtù. Evidentemente, l'esperienza della vita e soprattutto della morte felice di Socrate, che

---

<sup>241</sup> *Ibidem*, p. 56 (Livro I, cap. 7, 1098).

<sup>242</sup> Aristóteles admite que é difícil ou impossível agir virtuosamente ou alcançar a felicidade sem um mínimo de "bens externos". LORD. Carnes. Aristotle. In: STRAUSS, Leo (org.); CROPSEY, Joseph (org.). *History of political philosophy*. 3ª Ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. p. 118-154, p. 124

<sup>243</sup> Nesse mesmo sentido, veja o seguinte trecho da *Ética a Nicômaco*: “E, no entanto, como dissemos, ela (felicidade – nota do autor) necessita igualmente dos bens exteriores; pois é impossível, ou pelo menos não é fácil, realizar atos nobres sem dos devidos meios” ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit., p. 58 (Livro I, cap. 8, 1099b).

in piena serenità di spirito bevve la cicuta, cosciente di aver attuato pienamente il suo destino, non è tenuta presente da Aristotele.<sup>244</sup>

Assim, observa-se que Aristóteles assevera, de fato, que a vida dedicada à razão representaria aquela que traz a suprema felicidade. Não obstante, o mesmo Aristóteles percebe não ser possível ao ser humano viver uma vida dedicada exclusivamente à contemplação. Ele astuciosamente enxerga, nesse sentido, que o homem é fundamentalmente um ser de necessidades, um ser social, e que a vida extrapola o puro ato de solitariamente cogitar o mundo que o circunda<sup>245</sup>.

Fundamentado neste ponto de vista, Guthrie conclui: “não reflete uma inconsistência no pensamento de Aristóteles, mas apenas sua consciência da estranheza da verdade de que, apesar de as atividades filosóficas e científicas (como ele acreditava) constituírem a vida perfeita para o homem (...), devido à dualidade da natureza humana, animal e espiritual, ninguém pode possuir essas atividades única e continuamente”<sup>246</sup>.

Esta conclusão ilustrada por Guthrie, entretanto, remete-nos à seguinte questão: uma vez que a vida puramente contemplativa, apesar de idealmente representar a suprema felicidade, não é passível de ser alcançada pelo ser humano, qual forma de conduzir a vida o levaria, dentro de suas possibilidades, à felicidade? O próprio Aristóteles responde: “o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa”<sup>247</sup>

---

<sup>244</sup> Além disso, Aristóteles está convencido de que também os infortúnios comprometem a felicidade; não os infortúnios comuns, mas os grandes infortúnios, isto é, aqueles dos quais não se pode recuperar em pouco tempo. Mas, se esse é o caso, nem mesmo Sócrates poderia ser considerado feliz, nem mesmo aquele Sócrates que viveu toda a sua vida buscando e implementando a virtude. Evidentemente, a experiência da vida e, acima de tudo, da feliz morte de Sócrates, que em plena serenidade de espírito bebeu a cicuta, consciente de ter implementado plenamente seu destino, não é reconhecida por Aristóteles. REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*. v. II. Op. cit., p. 497.

<sup>245</sup> É com base nisso que, na introdução à *Política*, o Estagirita afirma: “o mesmo ocorre com os membros da Cidade: nenhum pode bastar-se a si mesmo. Aquele que não precisa dos outros homens, ou não pode resolver-se a ficar com eles, ou é um deus, ou um bruto.” ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. por Roberto Leal Ferreira. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 5.

<sup>246</sup> Na versão original em inglês: It does not reflect an inconsistency in Aristotle’s thought, but only his awareness of the awkward truth that, whereas philosophical and scientific pursuits (as he believed) constituted the perfect life for man (...), owing to the duality of human nature, animal and spiritual, no one can possess these activities solely and continuously. GUTHRIE, W. K. C. *A history of Greek philosophy*. v. VI. Op. cit., p. 332.

<sup>247</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit., p. 56 (Livro I, cap. 7, 1098a, 15).

Da leitura deste excerto, percebe-se que a definição aristotélica de *eudaimonia* passa por três expressões principais, quais sejam: atividade, alma e virtude. Para fins didáticos, irá se analisar as aludidas expressões separadamente, a começar pela primeira.

Ao utilizar o vocábulo atividade, entende-se que o Estagirita intentou contrapor duas noções, quais sejam: ação e estado. Ação remete à ideia de fazer, enquanto estado remete à ideia de ser. O conceito aristotélico de *eudamonia*, por se tratar de uma atividade, está ligado obviamente à ação. Desse modo, parece-nos lícito concluir que Aristóteles evoca o fato de que a felicidade não é algo que se torna, ou seja, não representa um nível espiritual que se alcança de maneira fixa e que, uma vez atingido, assim permanece de modo prolongado. Pelo contrário. A *eudaimonia* constitui algo que se atinge através da prática constante, mais especificamente, da prática constante de um ato que se vincula à alma do homem. Passa-se, assim, à análise da segunda expressão utilizada por Aristóteles.

Qual o significado da palavra alma no conceito aristotélico de *eudaimonia*? A alma, conforme salientou-se ao longo do presente trabalho (sobretudo em Sócrates – ver subcapítulo 2.1), representa a matriz da faculdade intelectual do ser humano, vale dizer, constitui a sede de seu *logos*. Consequentemente, a ligação feita pelo Estagirita entre *eudamonia* e atividade da alma remete à ideia de que a felicidade é alcançada pelo homem somente através do exercício constante de sua razão<sup>248</sup>.

Observa-se, contudo, que somente o exercício contínuo do *logos* não é suficiente para que se atinja a *eudaimonia*. Conforme salientado pelo próprio Aristóteles, é necessário, em adição, que esta atividade da alma seja executada “em consonância com a virtude, e, se

---

<sup>248</sup> Na lição de Jonathan Barnes: to say that eudaimonia is an ‘activity’ is to say that to flourish involves doing things as opposed to being in a certain state. (Being happy – like, say, being in love – is a state of mind: flourishing is not a state but an activity or set of activities.) To say that eudaimonia concerns the soul (...) is to say that human flourishing requires the exercise of certain of the faculties by which life is defined; in particular, a person cannot be said to flourish as a human being unless he is exercising distinctively human faculties. Dizer que a *eudaimonia* é uma "atividade" é dizer que florescer envolve fazer coisas em vez de estar em um certo estado. (Ser feliz - como, por exemplo, ser apaixonado - é um estado de espírito: o florescimento não é um estado, mas uma atividade ou um conjunto de atividades.) Dizer que *eudaimonia* diz respeito à alma (...) é dizer que o florescimento humano requer exercício de certas faculdades pelas quais a vida é definida; em particular, não se pode dizer que uma pessoa floresça como ser humano a menos que esteja exercendo faculdades distintamente humanas. BARNES, Jonathan. *Aristotle: a very short introduction*. Op. cit., p. 124.

há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa”<sup>249</sup><sup>250</sup>. Por conseguinte, verifica-se que a análise do conceito aristotélico de *eudaimonia* depende inevitavelmente de sua definição de *areté*. A Ética elaborada pelo Peripatético, nesse passo, assume uma feição notadamente moral, conforme conclui Hoffe:

From the viewpoint of the concept of desire, what is called “moral principle” today, the final measure of human action, desire, consists in a highest goal absolute, the most elevated of all practical goods: *eudaimonia*, happiness. Given that Aristotle takes the concept of desire as his point of departure, his ethics becomes a theory of the good—or more precisely, the best—life, which, however, contains a genuine moral.<sup>251</sup>

Qual, entretanto, é a definição de virtude em Aristóteles? Será sobre este conceito, cujo ponto de partida é a tripartição da *psyché*, que discorreremos a seguir.

---

<sup>249</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit., p. 56 (Livro I, cap. 7, 1098a, 15).

<sup>250</sup> Barnes salienta este fato no seguinte excerto: “*eudaimonia* is an activity ‘in accordance with excellence’. To flourish is to do certain things excellently or well. A man who exercises his Aristotle faculties but does so inefficiently or badly cannot be said to be making a success of his life (*Eudaimonia* é uma atividade ‘de acordo com a excelência’. Florescer é fazer certas coisas de maneira excelente ou bem. Um homem que exerce suas faculdades aristotélicas, mas o faz ineficientemente ou mal, não pode ser considerado bem sucedido em sua vida). BARNES, Jonathan. *Aristotle: a very short introduction*. Op. cit., p. 124-125.

<sup>251</sup> Do ponto de vista do conceito de desejo, que hoje é chamado de “princípio moral”, a medida final da ação humana, o desejo, consiste em um objetivo supremo absoluto, o mais elevado de todos os bens práticos: *eudaimonia*, felicidade. Uma vez que Aristóteles assume o conceito de desejo como seu ponto de partida, sua ética torna-se uma teoria do bem - ou, mais precisamente, da melhor - vida, que, por sua vez, contém uma genuína moral. HOFFE, Ottfried. *Aristotle*. Op. cit., p. 147.

### 3.2 Virtude e *Praxis* no pensamento de Aristóteles

Inicialmente, salienta-se que, na esteira da filosofia platônica<sup>252</sup>, Aristóteles divide a alma humana em três partes, alocando a cada uma delas sua respectiva função. A primeira delas é a parte vegetativa, que, em suma, relaciona-se às funções mais basilares da vida, tais como a nutrição, reprodução, crescimento, etc.<sup>253</sup>

A segunda parte da alma apontada pelo Estagirita é a sensitiva, cujas funções se ligam às (i) sensações, aos (ii) apetites, e ao (iii) movimento. De acordo com o pensamento aristotélico, todos os animais, possuem a faculdade sensitiva, vale dizer, todos detêm a capacidade de sentir, por mais que este sentimento não esteja sempre ativo.<sup>254</sup> O apetite e o movimento, por sua vez, representam os resultados experienciados pelo animal em decorrência da sensação. Por exemplo, a sensação de sentir fome leva ao desejo de comer (apetite), que, por sua vez, gera o movimento no sentido de saciar a fome.

Esta parte sensível da alma, apesar de se tratar de uma parte irracional, participa, segundo Aristóteles, do processo de tomada de decisão do homem, e dessa forma, comunica-se com a parte racional. Sua função é análoga à função do aspecto irascível da alma de Platão, que desempenha, como se viu acima, a tarefa de controlar os desejos animais do ser humano, e guiá-lo pelos ditames de sua razão. O Estagirita, nesse sentido, leciona: “por conseguinte, o elemento irracional também parece ser duplo. Com efeito, o elemento vegetativo não tem nenhuma participação num princípio racional, mas o apetitivo e, em geral, o elemento desiderativo participa dele em certo sentido, na medida em que o escuta

---

<sup>252</sup> Conforme bem aponta Guthrie, “He was more of a platonist than he would always admit. (Ele (Aristóteles – nota do autor) sempre foi mais platônico do que se dispunha a admitir)”. GUTHRIE, W. K. C. *A history of Greek philosophy*. v. VI. Op. cit., p. 341.

<sup>253</sup> Assim, aquilo pelo qual se alimenta é a alma primária, o ser que se alimenta é o corpo que possui alma e aquilo com que se alimenta é o alimento. E visto ser justo designar tudo a partir do fim a que se destina, e o fim ser o de gerar um ente semelhante a si mesmo, a alma primária será aquela que é capaz de gerar um ente da mesma qualidade que o que a possui. ARISTÓTELES. *Sobre a Alma*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2010, p. 74-75 (Livro II, 416b, 25).

<sup>254</sup> Segundo Aristóteles “a faculdade perceptiva é em potência da mesma qualidade que o sensível é já em acto, como dissemos não é semelhante quando é afectado, mas depois de ter sido afectado torna-se semelhante e é da mesma qualidade que aquele.” *Ibidem*, p. 78 (Livro II, 418a)

e lhe obedece”<sup>255</sup>. Cooper, por sua vez sintetiza bem essa característica do pensamento aristotélico na seguinte passagem:

They (homem – nota do autor) experience a rational desire (...) together with a non-rational desire of some sort, and these desires are opposed to one another. One moves them toward an action that the other moves them away from. The weak agent acts on the non-rational desire, the self-controlled person on the rational one.<sup>256</sup>

Dito isso, ressalta-se que é justamente por participar do princípio racional da alma, atuando diretamente em seu processo de tomada de decisão, que Aristóteles enxerga que a parte sensível da *psiqué* é dotada de virtudes, as quais ele denomina de virtudes éticas, ou virtudes morais. Na concisa e brilhante definição de Hegel: “Así, pues, Aristóteles llama virtud (virtudes morais – nota do autor) al estado en que las inclinaciones se comportan con respecto a la razón de tal modo que hacen lo que ésta les ordena”.<sup>257</sup>

Para se elucidar o conceito aristotélico de virtudes morais, focar-se-á em três aspectos, quais sejam: a forma como são adquiridas, o que elas constituem, e qual sua função. Quanto à forma de sua aquisição, Aristóteles é claro em afirmar que esta decorre do hábito. Assim, tal como nossa sensibilidade está presente em potência, e torna-se ato no momento do sentido, também as virtudes morais estão potencialmente presentes nos homens, tornando-se ato em decorrência da habitualidade de sua prática. Nas palavras do Estagirita:

Não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las, e nos tornamos perfeitos pelo hábito. Por

---

<sup>255</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit., p. 64 (Livro II, cap. 13, 1102b)

<sup>256</sup> Eles (homem - nota do autor) experimentam um desejo racional (...) juntamente com um desejo não racional de algum tipo, e esses desejos são opostos um ao outro. Em move-os em direção a uma ação que o outro os afasta. Os agentes fracos atuam no desejo não racional, a pessoa autocontrolada no racional. COOPER, John M. Some Remarks on Aristotle's Moral Psychology. In: IRWIN, Terence (Org.). *Aristotle's Ethics*. Nova Iorque: Garland Publishing, 1995. p. 229-247, p. 233.

<sup>257</sup> Assim, Aristóteles chama de virtude (virtudes morais – nota do autor) a forma pela qual as inclinações se comportam em respeito à razão, de tal maneira que elas fazem o que esta lhes ordena. HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. v. II. Op. cit., p. 313.

outro lado, de todas as coisas que nos vêm por natureza, primeiro adquirimos a potência, e mais tarde exteriorizamos os atos.<sup>258</sup>

Isto, contudo, apenas nos informa como se adquirem as virtudes éticas, e não no que elas consistem. Nesse ponto, vale ressaltar que, de acordo com o pensamento aristotélico, as virtudes morais não se condensam em uma única virtude, tal como em Sócrates, para quem todas as virtudes se resumem no conhecimento. Pelo contrário; existem, para o Estagirita, uma multiplicidade de virtudes, tais como a coragem, a temperança, liberalidade, entre outras, as quais se unem, como conjunto, por um ponto em comum, qual seja, o meio justo<sup>259</sup>.

Para Aristóteles, o homem é naturalmente impelido, em decorrência dos seus apetites, ao excesso ou à falta. As virtudes éticas, por sua vez, seriam precisamente o meio termo entre estes extremos. “A virtude deve ter o atributo de visar o meio termo. Refiro-me à virtude moral, pois é ela que diz respeito às paixões e ações, nas quais existe excesso, carência e meio termo”<sup>260</sup>.

---

<sup>258</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit., p. 67 (Livro II, cap. I, 1103a, 25).

<sup>259</sup> Apesar disso, salienta-se que o Estagirita não se assemelha completamente ao pensamento sofista, para o qual há uma nítida separação entre as virtudes. De fato, as virtudes éticas representam, cada uma delas, o meio entre os excessos. Entretanto, conforme se verá a frente, a *phronesis* consiste no saber o que é o bem e o mal para o homem em seu mais alto escalão, vale dizer, consiste em saber o que é o Bem para a própria vida. Nesse passo, seria impossível que alguém fosse dotado de sabedoria prática, sem que, automaticamente, possuísse as virtudes morais, todas elas. Observe o seguinte excerto de Hutchinson: “Socrates had argued that all the virtues are the same because they are all forms of knowledge. Aristotle disagreed; he thought that the virtues differ from each other because they involve different emotions. But Aristotle also holds that if a man has one virtue, he must have them all, because if he has one fully developed virtue, he has practical wisdom, and if he has practical wisdom, he has all the virtues (Sócrates argumentou que todas as virtudes são as mesmas porque são todas formas de conhecimento. Aristóteles discordava; ele pensava que as virtudes diferem umas das outras porque envolvem emoções diferentes. Mas Aristóteles também sustenta que se um homem tem uma virtude, ele deve ter todas, porque se ele tem uma virtude completamente desenvolvida, ele tem sabedoria prática, e se ele tem sabedoria prática, ele tem todas as virtudes. HUTCHINSON. D. S. Ethics. In: BARNES, Jonathan. *The Cambridge companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 208)”. Dessa forma, apesar de serem opostos à primeira vista, os pensamentos do Ateniense e do Estagirita acerca da redutibilidade de todas as virtudes à sabedoria possuem pontos em comum. O próprio Aristóteles parece concordar com essa posição, ao admitir, no seguinte excerto, que: “daí o afirmarem alguns que todas as virtudes são formas de sabedoria prática. E Sócrates tinha razão a certo respeito, mas a outro respeito andava errado: errado em pensar que todas as virtudes fossem formas de sabedoria prática, mas certo em dizer que elas implicam tal modalidade de sabedoria”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit., p. 153 (Livro VI, cap. XIII, 1144b, 15)

<sup>260</sup> *Ibidem*, p. 72 (Livro II, cap. VI, 1106b, 15).

Assim, a coragem é o meio termo entre a temeridade e a covardia, a liberalidade entre a prodigalidade e a avareza, a temperança entre a intemperança e a insensibilidade, e assim por diante<sup>261</sup>. Nota-se, nesse sentido, que não há uma definição pré-determinada para cada virtude examinada pelo Estagirita. Pelo contrário. As virtudes somente assumem seu verdadeiro significado no caso concreto. A concepção de virtude moral, por conseguinte, assume um viés notadamente contingente e empírico para Aristóteles, uma vez que a resposta correta para determinada situação depende da situação em si. Jaeger, no seguinte fragmento, acentua este aspecto do conceito aristotélico de *areté*:

Anche se Aristotele interpreta i tipi del giusto, del coraggioso, del magnânimo, del generoso, del pretensioso in funzione di un unico concetto formale della virtù, cioè del principio del giusto mezzo, e determina i tipi non semplicemente descrivendoli ma costruendoli dialetticamente, cioè legando ogni loro singolo aspetto in un complessivo sistema logico, il contenuto di questa costruzione deriva tuttavia dall'esperienza e i tipi nascono dall'esperienza della vita pratica nella sua realtà contingente.<sup>262</sup>

Esta feição empirista do conceito aristotélico de virtude, todavia, foi objeto de críticas de vários autores, exatamente por sua indeterminabilidade. Hegel, contudo, defende o Estagirita na seguinte passagem:

Esto no parece ser una definición determinada y se convierte realmente en una determinación puramente cuantitativa, precisamente porque no es tan sólo el concepto lo determinante, sino que también entra en ello el elemento empírico. La virtude no es nada absolutamente determinado en sí, sino que es al mismo tiempo algo de carácter material, susceptible por naturaliza de

---

<sup>261</sup> Aristóteles confere à justiça uma posição de destaque entre as virtudes, considerando-a superior a todas as demais. Veja: Por isso a justiça é muitas vezes considerada a maior das virtudes, e nem Vesper, nem a estrela d'alva são tão admiráveis; e proverbialmente falando, na justiça estão compreendidas todas as virtudes. *Ibidem*, p. 122 (Livro II, cap. V, 1129b, 25).

<sup>262</sup> Embora Aristóteles interprete as formas de justo, de coragem, de magnânimo, de generoso, de pretensioso, em função de um único conceito formal de virtude, isto é, o princípio da justa metade, e determina a forma da virtude não simplesmente a descrevendo mas a construindo dialeticamente, isto é, ligando cada um dos seus aspectos particulares a um sistema lógico global, o conteúdo dessa construção deriva, contudo, da experiência, e a forma da virtude nasce da experiência da vida prática em sua realidade contingente. JAEGER, Werner. *Aristotele*. Op. cit., p. 540.

aumentar o diminuir. Por consiguiente, aunque se haya censurado como algo muy insuficiente e indeterminado el hecho de que Aristóteles determine la virtud más bien como una diferencia de grado, hay que reconocer que esto es algo que va implícito en la naturaleza misma de la cosa. La virtud, y más que ninguna otra la virtud determinada, entra en una órbita en que ocupa un lugar lo cuantitativo;<sup>263</sup>

Da leitura do fragmento acima, observa-se que Hegel, de fato, atesta o empirismo inerente ao pensamento aristotélico. Nem por isso, contudo, o idealista alemão deixa de reconhecer o mérito do Peripatético ao enxergar que as virtudes éticas demandam uma definição que seja mais flexível, e, como tal, adaptável à situação concreta em que elas se encontram. O conceito de *areté* moral para Aristóteles, nessa esteira, realmente se aproxima do conhecimento sensível. Este fato, entretanto, não depõe contra sua Ética, e nem a aproxima da Ética sofista, uma vez que, em adição às virtudes morais, a teoria da *praxis* proposta pelo Estagirita se guia também pela sabedoria prática (conforme se verá adiante).

Nota-se, desse modo, que apesar de a Ética aristotélica se distanciar do idealismo esposado por Platão, ela ainda assim se pauta nitidamente pelos ditames da razão. A solução ética proposta pelo Peripatético, por conseguinte, mostra-se plenamente adequada a preencher o vazio ético exurgido com a crise ética da Antiguidade.

Feitas essas considerações, cumpre-nos tratar do último aspecto das virtudes éticas, qual seja, sua função. Aristóteles prescreve que: “por outro lado, a obra de um homem só é perfeita quando está de acordo com a sabedoria prática e com a virtude moral; esta faz com que seja reto nosso propósito; aquela, com que escolhamos o meio devido”<sup>264</sup>. Baseado nesse trecho, conclui Reale:

---

<sup>263</sup> Essa não parece ser uma definição determinada, e realmente se torna uma determinação puramente quantitativa, precisamente porque não é somente o conceito o fator determinante, mas também o elemento empírico. A virtude não é nada absolutamente determinada em si mesma, mas é ao mesmo tempo algo de carácter material, suscetível naturalmente a aumentar ou diminuir. Portanto, ainda que se tenha censurado como algo muito insuficiente e indeterminado o feito de Aristóteles de conceituar a virtude com base em uma diferença de grau, deve-se reconhecer que isso é algo implícito na própria natureza da coisa. A virtude, e mais do que qualquer outra a virtude determinada, entra em uma órbita quantitativa. HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. v. II. Op. cit., p. 314.

<sup>264</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit., p. 151-152 (Livro V, cap. X, 1144a, 5).

“É da notare (...) che la *phrónesis* o saggezza aiuta a deliberare correttamente intorno ai veri scopi dell'uomo nel senso che addita i mezzi idonei al raggiungimento dei veri fini, ci aiuta, cioè, ad individuare ed a conseguire quelle cose che conducono a quei fini; però essa non indica né determina i fini stessi. I veri fini e il vero scopo sono colti dalla virtù ética que indirizza il volere in modo corretto.”<sup>265</sup>

Da leitura da passagem acima, observa-se que, segundo o autor italiano, a tarefa desempenhada pela virtude ética seria captar o fim virtuoso para as ações do homem, ao passo que a sabedoria prática determinaria os meios para concretizá-lo. Esse mesmo entendimento é esposado por Guthrie<sup>266</sup>.

Esta conclusão, contudo, não nos parece coadunar com pensamento aristotélico. Conforme se viu acima, as virtudes éticas estão ligadas à parte sensível da alma, cujo objetivo, em suma, é conformar o desejo do homem aos ditames de sua razão. Assemelha-se contraditória, dessa forma, a afirmativa de que o fim da ação humana provenha desta parte sensível.

De fato, este entendimento iria de encontro a todo o pensamento aristotélico, uma vez que, por vias transversas, ele coloca a razão em serviço do desejo (por mais que se trate de um desejo “domado”), e, conseqüentemente, o conhecimento racional em posição inferior ao conhecimento empírico. Joaquim Carlos Salgado parece adotar posição análoga à ora exposta, conforme se verifica do seguinte fragmento: “a sensibilidade por si só não produz conhecimento, pois o que é captado pelos sentidos tem de ser levado ao plano do entendimento para ser pensado e gerar o conhecimento”<sup>267</sup>. Parece mais plausível, assim, a conclusão de que o fim da ação do homem advém da parte racional da alma, ou seja, do *logos*.

Quando se discorreu acerca do conceito das virtudes éticas, salientou-se que elas representam o meio termo entre dois extremos, ou seja, o meio entre o excesso e a falta.

---

<sup>265</sup> "Deve-se notar (...) que a *phrónesis* ou sabedoria ajuda a deliberar corretamente acerca dos verdadeiros objetivos do homem, uma vez que indica os meios adequados para a obtenção dos fins verdadeiros, isto é, auxilia a identificar e alcançar as coisas que levam a esses fins; no entanto, ele não indica nem determina os próprios fins. Os verdadeiros fins e o verdadeiro propósito são captados pela virtude ética, que dirige a vontade de maneira correta. REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*. v. II. Op. cit., p. 504-505.

<sup>266</sup> Vide GUTHRIE, W. K. C. *A history of Greek philosophy*. v. VI. Op. cit., p. 347.

<sup>267</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Espírito do Ocidente ou a Razão Como Medida. Op. cit., p. 7.

Esta justa medida, portanto, é a virtude em si, por mais que seu conteúdo não tenha sido determinado por Aristóteles em razão de seu caráter empírico. Consequentemente, este meio termo é também o próprio fim da ação do homem, visto ser ele a melhor ação que se pode tomar em determinada situação; vale dizer, a ação virtuosa. O que apreende a essência desta ação virtuosa, contudo, não pode ser a faculdade desiderativa do homem, mas sim sua faculdade intelectual.

Desse modo, ao se interpretar o fragmento do texto de Aristóteles colacionado acima<sup>268</sup>, conclui-se que as virtudes morais são, de fato, aquilo que tornam reto nosso propósito, mas não por serem elas que captam este propósito, tal como lecionam Guthrie e Reale, e sim por serem elas que direcionam o homem para seguir o propósito que a razão determina como o próprio fim da ação. O conhecimento do que constitui esse fim, nesse passo, não recai sobre os ombros da virtude ética, mas da razão. Veja, nesse sentido, a lição de Carnes Lord:

while moral virtue may be said to involve reason, it is not something essentially rational. It is, rather, a characteristic attitude or disposition toward emotions and the actions that flow from them. According to Aristotle's formal definition, virtue is a disposition involving intentional choice and directed toward observance of a "mean" between vicious extremes.<sup>269</sup>

Nesse ponto, vale aqui lembrar que, conforme salientado acima, Aristóteles divide a *psiqué* em três partes. As duas primeiras, quais sejam, a vegetativa e a sensitiva, já foram objeto de discussão. A terceira parte da alma, por sua vez, representa aquela que, por ser exclusiva ao ser humano, constitui sua nota diferencial em relação a todos os demais seres vivos. Trata-se, obviamente, da parte racional, sede da inteligência e do conhecer do homem. À esta parte da alma, vinculam-se as denominadas virtudes dianoéticas, as quais

---

<sup>268</sup> Trata-se deste fragmento: “a virtude deve ter o atributo de visar o meio termo. Refiro-me à virtude moral, pois é ela que diz respeito às paixões e ações, nas quais existe excesso, carência e meio termo”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit., p. 72 (Livro II, cap. VI, 1106b, 15).

<sup>269</sup> Apesar de se poder dizer que a virtude moral envolve a razão, ela não é algo essencialmente racional. É, antes, uma atitude ou disposição característica em relação às emoções e às ações delas fluem. De acordo com a definição formal de Aristóteles, a virtude é uma disposição envolvendo escolha intencional e dirigida para a observância de um "meio" entre os extremos violentos. LORD, Carnes. Aristotle. In: STRAUSS, Leo (org.); CROUSEY, Joseph (org.). *History of political philosophy*. Op. cit., p. 125.

são divididas por Aristóteles nas seguintes categorias: arte (*technê*), ciência (*epistémê*), intelecto (*nous*), sapiência (*sophia*), e sabedoria (*phrónesis*).

No presente trabalho, interessa-nos especificamente a sabedoria, a qual consiste em uma virtude de cunho eminentemente prático, conferindo àquele que a possui da capacidade de distinguir, na circunstância particular, aquilo que lhe será benéfico, não no que tange um determinado tópico isolado, mas em relação àquilo que o conduzirá no sentido de uma vida boa, vale dizer, em direção à *eudaimonia*. Nas palavras de Aristóteles: “ora, julga-se que é cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, mas sobre aquelas que contribuem para uma vida boa em geral”.<sup>270</sup>

Da leitura do fragmento acima, verifica-se que a função primordial da sabedoria prática é encontrar, dentre a multiplicidade de ações que se pode tomar, aquela que conduzirá ao bem. Em outras palavras, a sabedoria prática dota aquele que a possui da capacidade de deliberar acerca da ação virtuosa. Martha Nussbaum, nesse passo, dispõe da seguinte forma: “he (Aristóteles – nota do autor) insists that practical wisdom is not episteme, not a deductive scientific understanding concerned with universals. He defends this judgment by pointing out that it is concerned with ultimate particulars, which are not in the province of episteme, but are grasped with insight through experience”.<sup>271</sup>

Aqui, vale a pena retornarmos à crítica tecida acima acerca da função das virtudes éticas. Segundo a análise de Guthrie, a relação existente entre as virtudes morais e a *phrónesis* pode ser resumida no seguinte excerto:

“(1144a, 6-9 – referência à *Ética à Nicômaco* – nota do autor) The work of man is accomplished in accordance with *phrónesis* and moral virtue; virtue ensures that the aim is right and *phrónesis* the means to the aim”. And again (1145a 5-6 – referência à *Ética à Nicômaco* – nota do autor): “virtue points out the end, and *phrónesis* makes us do what conduces to it”. These statements, and those on the concern

---

<sup>270</sup> ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. Op. cit., p. 144 (Livro VI, cap. 5, 1044a, 25).

<sup>271</sup> Ele (Aristóteles - nota do autor) insiste que a sabedoria prática não é *episteme*, não é um entendimento científico dedutivo relacionado aos universais. Ele defende esse julgamento apontando que a sabedoria prática está preocupada com os particulares últimos, que não estão na província da *episteme*, mas são apreendidos com discernimento através da experiência. NUSSBAUM, Martha. *The frailty of good*. Op. cit., p. 299.

of *phrónesis* with particular cases, make it difficult to agree that, as eminent scholars claim, *phrónesis* is not to be reduced to the intuition of particulars and discovery of means.<sup>272</sup>

Do trecho de Guthrie colacionado acima, observa-se claramente que, para o autor escocês (e também, como se salientou, para Reale), a *phrónesis* assume simplesmente a função de averiguar os meios necessários para se alcançar a virtude ética. Apesar da conclusão alcançada pelos eminentes professores, esta, contudo, não é a posição que se espoca.

A *phrónesis* não pode ser reduzida a uma simples faculdade de cálculo que determina o melhor meio para se concretizar aquilo que é fixado pelas virtudes éticas. Pelo contrário. Ela representa justamente a faculdade que, ao racionalmente deliberar acerca do que constitui o Bem em certa situação, acaba por encontrar a própria definição de Bem naquela situação. Vale dizer, ao determinar qual a ação virtuosa em um caso particular, a sabedoria prática fixa precisamente o que constitui a virtude naquele caso.

Este parece ser o entendimento adotado por Lima Vaz sobre o ponto em questão, ao descrever a *phrónesis* como a “virtude da razão reta (...) que irá estabelecer a média razoável entre os extremos para as virtudes éticas (...), e assinala justamente a presença do *logos* regulador e ordenador no fluxo contingente das ações singulares”<sup>273274</sup>. Na mesma toada, leciona Nuno Coelho:

That is, the moral task is measuring desire; acting well is desiring neither too much nor too little from security, honor, pleasure, or

---

<sup>272</sup> “(1144a, 6-9 – citação da *Ética à Nicômaco* – nota do autor) a obra de um homem só é perfeita quando está de acordo com a sabedoria prática e com a virtude moral; esta faz com que seja reto nosso propósito; aquela, com que escolhamos o meio devido”. E novamente: (1145a 5-6 – referência à *Ética à Nicômaco* – nota do autor) com efeito uma determina o fim (virtude ética – nota do autor), e a outra nos leva a fazer as coisas que conduzem ao fim (*phrónesis* – nota do autor)” Essas declarações, e aquelas sobre a relação da *phrónesis* com casos particulares, tornam difícil admitir que, como acadêmicos eminentes afirmam, a *phrónesis* não deve ser reduzida à intuição de particularidades e à descoberta de meios. GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. v. VI. Op. cit., p. 347.

<sup>273</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II*. Op. cit., p. 106.

<sup>274</sup> Vale ressaltar que esta conclusão de maneira alguma diminui a importância das virtudes éticas na filosofia aristotélica. Ela apenas esclarece seu papel dentro do pensamento do Estagirita, qual seja, o de conformar os impulsos do homem, em decorrência do hábito, aos ditames de sua razão.

money in the context of a given situation. The task of practical reason is to find the *mesotês* under the circumstances.<sup>275</sup>

Tecidas estas críticas e considerações, pode-se concluir que as virtudes éticas, estando ligadas à parte sensitiva da *psyché*, representam uma propensão adquirida pelo homem em decorrência do hábito, de se fazer guiar por aquilo que determina sua razão, e, conseqüentemente, praticar a ação virtuosa. Esta ação virtuosa, por sua vez, consiste no meio termo entre o excesso e a falta, o qual é encontrado na circunstância concreta através do processo deliberativo resultante da atividade da *phrónesis*. A passagem a seguir coaduna com o raciocínio ora exposto, e fornece uma explicação mais detalhada e precisa acerca do conceito de sabedoria prática para Aristóteles: “practical wisdom is an appreciation of what is good and bad for us at the highest level, together with the skill to make the correct inference about how to apply our general moral knowledge to out particular situation, and to do so quickly and reliably”<sup>276</sup>.

Nesse passo, observa-se que a teoria da *praxis* desenvolvida por Aristóteles, ao propor um conceito de virtude que se esteia, concomitantemente, no exercício da razão e na contingência da situação concreta, conjuga precisamente o empirismo do conhecimento apreendido através dos sentidos à universalidade do conhecimento apreendido através do *logos*. O agir virtuoso aristotélico, portanto, é obra da reunião entre o saber sensitivo e o saber racional, figurando, como tal, entre o relativismo sofístico e o suposto intelectualismo platônico. Aristóteles, nessa esteira, mantém-se fiel ao empirismo que o caracteriza como filósofo sem, contudo, distanciar-se da vertente racionalista que, principiada pelo gênio de Sócrates, conferia à Ética sua qualidade de medida universal para o agir humano. Veja, nesse sentido, o seguinte excerto de Lima Vaz:

---

<sup>275</sup> Isto é, a tarefa moral é medir o desejo; agir bem não é desejar nem muito nem muito pouco, seja por segurança, honra, prazer ou dinheiro, no contexto de uma dada situação. A tarefa da razão prática é encontrar a *mesotês* sob as circunstâncias. COELHO, Nuno. Controversy and Practical Reason in Aristotle. In: COELHO, Nuno; HUPPES-CLUYSENAER, Liesbeth. *Aristotle and the philosophy of Law: theory, practice and justice*. Nova Iorque: Springer, 2013. p. 87-108, p. 98.

<sup>276</sup> A sabedoria prática é uma apreciação do que é bom e ruim para nós no mais alto nível, juntamente com a habilidade de fazer a inferência correta sobre como aplicar nosso conhecimento moral geral a situações particulares, e fazê-lo de maneira rápida e confiável. HUTCHINSON. D. S. *Ethics*. Op. cit., p. 207.

Aristóteles permanece, sem dúvida, dentro do espaço do questionamento socrático e, portanto, em continuidade com Platão, mas faz surgir nesse espaço a novidade da *ethikè episthème*, que tem como objeto formal a *praxis*, o agir próprio do homem enquanto portador do *logos*. (...) Se há, portanto, uma ciência do *ethos* segundo a qual a *praxis* se qualifica com ética, como queria Sócrates, ela possui exigências metodológicas próprias, e não pode aspirar ao rigor demonstrativo que convém aos objetos das ciências teóricas propriamente ditas (...).<sup>277278</sup>

Do fragmento acima, verifica-se claramente que, conforme salientado no início do presente capítulo, Aristóteles fora indubitavelmente a personalidade responsável por consolidar a Ética como uma ciência autônoma de fato. Por mais que em Platão o tema “Ética” salte aos olhos, nele ainda não se percebe o tratamento da ciência do *ethos* como disciplina independente. Na obra do Peripatético, contudo, a Ética é dotada de um método próprio de investigação, que coaduna com sua natureza simultaneamente racional e empírica. A teoria da *praxis* proposta pelo Estagirita, nessa esteira, assume um papel de destaque na superação da crise ética da Antiguidade, e guarda para si o mérito de alçar a Ética racionalista como a principal tradição acerca do agir humano no ocidente.

---

<sup>277</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. O *ethos* e a Atividade Científica. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. v. 34. Petrópolis: Editora Vozes, 1974. p. 45-73, p. 52.

<sup>278</sup> Nesse ponto, observa-se que o pensamento de Aristóteles consubstancia a crítica tecida à filosofia naturalista na página 62 do presente trabalho.

### 3.3 Ética e Política no pensamento de Aristóteles: a consolidação da Ética como saber autônomo

Tecidas as considerações acima sobre os conceitos de *eudaimonia* e virtude no pensamento de Aristóteles, vale trazer ao fim desta discussão dois importantes aspectos de sua filosofia, a começar pela relação entre Ética e Política no pensamento do Estagirita. Nesse ponto, mister retomarmos o argumento trazido anteriormente acerca da hierarquia dos bens/fins. Conforme sustenta Aristóteles, a cada arte ou ciência praticada pelo homem, corresponde uma finalidade específica. Existem, contudo, artes/ciências cuja finalidade se encontra abarcada pelo campo de abrangência de outra arte/ciência. Por exemplo: o fim da arte do tiro é a pontaria. O fim da pontaria, por sua vez, é a arte militar. O fim da arte militar é a estratégia, cujo fim é defesa do território da cidade e a conquista de novos territórios. Tem-se, assim, uma trajetória ascendente, formando-se uma hierarquia dos fins. Esta escalada, contudo, não pode se projetar ao infinito; há um ponto de chegada nesta caminhada, que, no pensamento aristotélico, é representado pela *eudaimonia* (já conceituada acima).

A *eudaimonia*, entretanto, pode ser pensada sob dois ângulos de acordo Aristóteles, os quais se diferenciam por seu grau de circunscrição. Por um lado, ela pode ser analisada sob o ponto de vista do indivíduo particular, sendo este o objeto da ciência da ética<sup>279</sup> (*stricto sensu*); por outro, ela pode ser examinada sob a ótica da coletividade, sendo este o objeto da ciência política. Ambas as ciências, segundo o Estagirita, têm o mesmo conteúdo, qual seja, o bem para o ser humano. Todavia, o bem para a coletividade lhe parece mais completo, uma vez que transcende a esfera do particular, atingindo, assim, todo o Estado.

Torna-se claro, nessa esteira, o objetivo precípua da Ética aristotélica. Por mais que seja óbvio que as noções por ele edificadas acerca da *eudaimonia*, *areté*, *phrónesis*, etc., constituem um verdadeiro ensinamento para o ser humano atomizado, é nítido que a meta principal do Peripatético fora elaborar um tratado acerca do agir virtuoso direcionado para

---

<sup>279</sup> Salienta-se que o sentido atribuído ao vocábulo Ética e Política difere entre Lima Vaz e Aristóteles. Neste, a Política engloba a ética (direcionada ao plano individual), e a política (*stricto sensu* - direcionada ao plano coletivo). Naquele, a Ética engloba a ética (*stricto sensu* - direcionada ao plano individual), e a política (direcionada ao plano coletivo). No presente caso, utiliza-se o termo Ética em seu sentido vazeano.

o plano coletivo. Sua aspiração, portanto, é a consecução da virtude no plano do Estado. Richard Bodéüs coaduna com essa posição no seguinte excerto:

These statements permit us to establish exactly the purpose of the Aristotelian ethics. If it had been addressed to the particular individual, rather than to the lawgiver, the “philosophy” and “speculative” excellence which Aristotle as a moralist locates above the level of action would appear to be an ideal which the human being must reach apart from the city and apart from political life. But nothing of the sort is being proposed. This ideal is the goal borne in mind by rightly oriented lawgivers, practitioners of political activity in its higher aspect. For the lawgiver to whom Aristotelian ethics is addressed and upon whom it above all enjoins the care for moral excellence is thus urged, at the end of the NE (Ética a Nicômaco – nota do autor), not to ignore the fact that the conduct whose rules he prescribes serves, in the last analysis, a goal other than itself.<sup>280</sup>

A Política, por conseguinte, ocupa um lugar privilegiado em relação à Ética no pensamento aristotélico<sup>281</sup>, exatamente por se dedicar à consecução do Bem no plano comunitário, como se observa do seguinte fragmento da Ética à Nicômaco:

---

<sup>280</sup> Essas declarações nos permitem estabelecer exatamente o propósito da ética aristotélica. Se ela tivesse sido dirigida ao indivíduo particular, e não ao legislador, a excelência “filosófica” e “especulativa” que Aristóteles como moralista situa acima do nível de ação poderiam ser um ideal que o ser humano deve alcançar à parte da cidade e da vida política. Mas nada do tipo está sendo proposto. Este ideal é o objeto tido em mente por legisladores bem orientados, praticantes de atividade política em seu aspecto mais elevado. Pois o legislador a quem se dirige a ética aristotélica e a quem ela, acima de tudo, ordena o apreço pela excelência moral, é instado, no final do NE (Ética a Nicômaco - nota do autor), a não ignorar o fato de que a conduta cujas regras ele prescreve servem, em última análise, a um propósito além de si mesmo. BODÉÛS, Richard. *The political dimensions of Aristotle's Ethics*. Trad. Jan Edward Garret. Albany: State University of New York Press, 1993, p. 125.

<sup>281</sup> Esta supremacia do coletivo em relação ao individual, de fato, é uma característica do pensar helênico da época, que fora herdado por Aristóteles de suas origens platônicas, como bem aponta Reale: In questa subordinazione dell'etica alla politica ha chiaramente inciso, in modo determinante, la dottrina platonica, la qual, del resto, dava forma paradigmatica a quella concezione tipicamente ellenica che no riusciva a intendere l'uomo se non come cittadino e poneva la città completamente al di sopra e dela famiglia e del singolo individuo: l'individuo era in funzione della città e no la città in funzione dell'individuo (nessa subordinação da ética à política, está claramente impressa, de maneira decisiva, a doutrina platônica, que dá forma paradigmática a essa ideia tipicamente helênica de que o homem não podia ser compreendido exceto como cidadão, e coloca a cidade completamente acima da família e do indivíduo: o indivíduo era em função da cidade e não a cidade em função do indivíduo). REALE, Giovane. *Introduzione a Aristotele*. Bari: Laterza, 1977, p. 101.

Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas em outra (...), evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem. Ninguém duvidará de que o seu estudo pertença à arte mais prestigiosa e que mais verdadeiramente se pode chamar a arte mestra. Ora, a política mostra ser dessa natureza (...). Ora, como a política utiliza as demais ciências e, por outro lado, legisla sobre o que devemos e o que não devemos fazer, a finalidade dessa ciência deve abranger as das outras, de modo que essa finalidade será o bem humano. Com efeito, ainda que tal fim seja o mesmo tanto para o indivíduo como para o Estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir, quer a preservar. Embora valha bem a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados.<sup>282</sup>

Da leitura do trecho acima, observa-se que, assim como em Platão, a ética (*stricto sensu*) e a política aristotélicas também constituem faces de uma mesma moeda, e, como tal, ligam-se por um vínculo analógico, vale dizer, ambas têm a mesma finalidade, qual seja, o alcance do Bem, não obstante o foco da ética seja o homem particular, e o da política seja o homem pensado como coletividade<sup>283</sup>.

A Ideia de Bem, assim, mantém em Aristóteles o status de universalidade *nomotética* norteadora da sua reflexão ético-política, alçando o indivíduo e a *pólis*, através do exercício da sabedoria prática (*phrónesis*), do plano particular contingente, ao plano universal do *logos*. Na análise de Lima Vaz: “entre o pensamento político de Platão e Aristóteles permanece o

---

<sup>282</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit., p. 49 (Livro I, cap. 2, 1094a, 20).

<sup>283</sup> Este fato é acentuado por Richard Bodéüs na seguinte passagem: “Put into perspective in this way, Aristotelian ethics, far from describing an individual ethics alien to politics, presents, on the contrary, the essential body of learning with which the lawgiver must fortify himself when legislating. Conversely, one might say that the main body of political issues discussed by the philosopher also presents learning which is to provide direction for heads of household, who are often responsible for the education of children and thus need to act, in a restricted context, as if they were lawgivers (sob esta perspectiva, a ética aristotélica, longe de descrever uma ética individual alheia à política, apresenta, ao contrário, o corpo essencial de aprendizagem com o qual o legislador deve se fortalecer ao legislar. Por outro lado, pode-se dizer que o principal corpo de questões políticas discutidas pelo filósofo também apresenta as lições que devem orientar os chefes de família, que muitas vezes são responsáveis pela educação das crianças e, portanto, precisam agir, em um contexto restrito, como se eles fossem legisladores)”. BODÉÜS, Richard. *The political dimensions of Aristotle's Ethics*. Op. cit., p. 123.

fundamento comum que é a presença normativa da Ideia como universalidade *nomotética* que eleva o ser empírico do indivíduo e da cidade de sua particularidade contingente à universalidade racional e, por isso mesmo, necessária da vida política.”<sup>284</sup>

Portanto, a nota diferencial que caracteriza não só o pensamento ético, mas também o modelo de organização política da época, qual seja, o finalismo do Bem, é herdada da filosofia socrático-platônica pelo pensamento político de Aristóteles, por mais que, conforme se percebe da leitura deste trabalho, suas posições ético-políticas sejam diametralmente opostas.

E, de fato, não poderia ser diferente. Ao trazer a Ideia do mundo suprassensível para o sensível<sup>285</sup>, o Estagirita adota em sua obra um caráter notadamente empírico que, por óbvio, não condiz com o idealismo sustentado por Platão. A lição de Lima Vaz é precisa neste ponto:

A Ideia aristotélica, no entanto, não é uma Ideia “separada” (...), mas imanente à própria *physis* sensível. Eis por que não há lugar, em Aristóteles, para a proposição do paradigma de uma *pólis* ideal como realidade separada e oferecida à contemplação do filósofo ou do legislador, que serão, finalmente, um só e o mesmo indivíduo. É na multiplicidade e na relatividade das constituições (...) tais como as conhece na história das cidades gregas que Aristóteles irá investigar os elementos essenciais que se mostram constitutivos da forma melhor da comunidade política.<sup>286</sup>

Nesse mesmo sentido:

Ao passo que, para Platão, a universalidade *nomotética* deve constituir-se a partir de uma crítica radical da *physis* sensível, em cuja ordem o *nómos* tradicional buscava seu modelo e, por conseguinte, deve definir-se rigorosamente como universalidade ideal, para Aristóteles é o ‘próprio *ethos* vivido pela comunidade histórica – e que era o alvo preferido da crítica sofística – que deverá mostrar, por meio de uma investigação adequada, os traços essenciais e universais inscritos na natureza (*physis*) ou na natureza do homem como ser ético e político.<sup>287</sup>

---

<sup>284</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ética e Direito*. Op. cit., 221.

<sup>285</sup> Ver ponto 3.1 do presente trabalho.

<sup>286</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ética e Direito*. Op. cit., p. 221.

<sup>287</sup> *Ibidem*, p. 219.

Nessa toada, observa-se que, distanciando-se do caminho traçado pelo seu mestre, a política e a ética (*stricto sensu*) aristotélicas mantêm-se fiéis ao empirismo que o define como filósofo, sem, contudo, abandonar a marca universalista-transcendental que ele herdara de suas raízes socrático-platônicas, marca esta que evita que seu pensamento caia no relativismo sofístico ao qual ele mesmo se opunha. A teoria da *praxis* concebida por Aristóteles, portanto, exsurge nitidamente como uma solução válida para a aporia ética de seu tempo, e, como tal, assume papel de destaque na superação da crise ética da Antiguidade.

Esta conciliação entre empirismo e razão formulada por Aristóteles, todavia, só é possível em virtude de sua originalidade ao conceber a *praxis* como conceito intermediário entre a episteme teórica, que, por natureza, não comporta a mutabilidade ou o exercício deliberativo constitutivo da ciência prática, e o saber poiético, que é caracterizado por ter uma finalidade alheia a si mesmo, qual seja, o objeto produzido. A *praxis*, assim, sincretiza a contingência do agir humano à universalidade da Ideia de Bem, assumindo em Aristóteles o conceito de “capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem”<sup>288</sup>. Veja, nesse sentido, a brilhante lição de Lima Vaz:

a *praxis* reivindica, com efeito, um lugar original entre as coisas que são por necessidade natural e as coisas que são produzidas pelo homem. Sendo atividade auto realizadora do homem, a *praxis* não se dirige à produção de uma obra exterior, mas tem um fim em si mesma; e, embora integrada como o próprio homem no movimento universal da Natureza, nem está submetida à necessidade dos movimentos naturais nem abandonada ao acaso.<sup>289</sup>

Esta concepção de *praxis* como um agir que tem na ação boa seu próprio fim encontra-se no cerne de reflexão ético-política do Estagirita, revestindo-a do finalismo da Ideia que, conforme se mencionou acima, representa o atributo distintivo do modelo de organização política verificado nas eras antigas e medieval, qual seja, o Estado ético imediato. O Estado concebido por Aristóteles, assim, é notadamente influenciado por sua

---

<sup>288</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit., 144 (Livro VI, cap. 5, 1140b, 5-20)

<sup>289</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ética e Direito*. In: *Ética e Direito*. Op. cit., p. 222.

Ética, e, como tal, é direcionado para uma finalidade, qual seja, a felicidade, ou *eudaimonia*. Nas palavras do Estagirita:

É claro, portanto, que uma cidade não é uma comunidade de residências cujo fim seja apenas evitar a injustiça mútua e facilitar as trocas comerciais. Todas estas condições devem estar presentes para que a cidade exista; mas a sua presença não é suficiente para a constituir. O que constitui uma cidade é uma comunidade de lares e de famílias com a finalidade da vida boa e a garantia da existência perfeita e autônoma.<sup>290</sup>

Joaquim Carlos Salgado também discorre acerca deste aspecto finalístico do Estado aristotélico no seguinte excerto:

Ora, a organização política é para Aristóteles o modo pelo qual o homem realiza plenamente o seu ser e, por isso, sua felicidade. O Estado tem como finalidade realizar a felicidade dos indivíduos, o verdadeiro objetivo da ética: a *eudaimonia*. Realizar as potencialidades do ser humano no sentido de realizar a sua perfeição de ser, física e intelectual, é o sentido da vida do homem, e isso só é possível no Estado, cuja finalidade é proporcionar que o indivíduo realize suas virtudes e natureza, com que adquire a felicidade.<sup>291</sup>

Verifica-se, assim, que mesmo assumindo traços empíricos em sua filosofia, o Estagirita não se desvia da causalidade do finalismo da razão, seja em sua Ética, seja em sua Política. É justamente por este motivo que vários autores consideram a teoria da *práxis* concebida pelo Estagirita como a resposta perfeita ao conflito ético que emergiu com a falência do *ethos* homérico. Ela concilia de forma sublime o anseio por um *métron* ético universal, qual seja, o *logos*, e a inconstância da realidade sensível. Nesse passo, observa-se claramente que a Ética de Aristóteles ganha autonomia em relação à Ética proposta por seu mestre, superando de modo original e instigante a crise ética da era clássica da filosofia.

Finaliza-se, com isso, a exposição acerca do tema proposto para o presente trabalho, qual seja, a ascensão e a superação da crise ética que se inicia com a passagem do *logos* mítico

---

<sup>290</sup> ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Belo Horizonte: Vega, 1998. p. 221 (Livro IX, 128b30-34).

<sup>291</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. Op. cit., p. 3.

para o *logos* epistêmico na Grécia arcaica, e se fecha com a brilhante ascensão da Ética na qualidade de ciência do *ethos*, momento este que, principiado pelo gênio de Sócrates, alcança seu esplendor nos modelos ético-políticos formulados por Platão e Aristóteles, os quais, apesar de opostos em inúmeros pontos, representam o sustentáculo sobre o qual irá se erigir todo o pensamento ocidental que lhes é posterior. Está-se diante, assim, de um dos pontos mais altos de toda a história da filosofia, no qual a Ética definitivamente se consolida como ciência normativa orientada pelo finalismo do Bem<sup>292</sup>.

---

<sup>292</sup> Salienta-se, contudo, a Ética perderá substancialmente sua vinculação ao finalismo da Ideia na era moderna, em virtude da absorção do horizonte de significação da *praxis* pela esfera da *poiesis*. Veja, nesse sentido, a lição de Lima Vaz: Aristóteles observa com agudeza que, no processo da *poiesis*, o princípio do movimento permanece todo no sujeito não sendo, como tal, comunicado à obra. A captação da *praxis* pela esfera da *poiesis* e sua submissão às regras da *techné* tem, como consequência, o desaparecimento do conceito de *energeia*, fim imanente e perfeição do ato (...). Despojada da coroa da *energeia*, sua perfeição imanente, a *praxis* passa a ser pensada segundo a categoria básica da igualdade aritmética, que refluí sobre os agentes, tornando-os iguais e diferenciados apenas pelo simples número com que são contados na sequência de uma sucessão numérica. A ação se exaure no seu objeto, o homem é, primeiramente, um ser produtor (Marx), e o desaparecimento do conceito de *energeia* traz consigo, de um lado o esvaziamento do conceito de virtude (*areté*) como perfeição e medida qualitativa da própria ação, e, de outro a radical impossibilidade de se construir uma teoria da *praxis*, como teoria do bem propriamente humano – como teoria ética. É, sem dúvida, nessa sujeição da *praxis* aos imperativos da *poiesis* (...) que se poderá encontrar a raiz do niilismo ético no qual acabam desembocando as teorias modernas da *praxis*. LIMA VAZ, Cláudio Henrique de. *Escritos de Filosofia II*. Op. cit., p. 110-111.

## Conclusão

Conforme se expôs no capítulo introdutório do presente trabalho, o *ethos* constitui o arcabouço de normas e valores corporificados por uma comunidade na figura da tradição, cujo movimento intrínseco pode ser ilustrado metaforicamente como uma ação circular, na qual o costume atua, concomitantemente, como ponto de partida e como ponto final.

Na qualidade de ponto de partida, o costume representa o ser imediato do *ethos*, o qual é trazido à realidade pelo ato livre do indivíduo empírico (*praxis*), e culmina na consolidação do hábito. Este hábito, por sua vez, ao ser reiteradamente praticado pelo sujeito ético, consolida-se novamente como costume, que então constitui a norma resultante e o próximo ponto inicial do processo, fechando, assim, a estrutura circular supramencionada.

Observa-se, nesse sentido, que o vínculo que existe entre comunidade e *ethos* é notadamente dialético, já que, se por um lado, a educação do homem advém da tradição, por outro, o próprio indivíduo alimenta o *ethos* por meio da *praxis*, a qual atua, assim, não só como instância fundadora do hábito, mas também como instância julgadora do conteúdo ético eleito pela sociedade. A *praxis*, por conseguinte, é o elemento que confere dinamismo ao *ethos*, possibilitando sua adaptação e modificação ao longo da história. Ela representa um exercício da liberdade do homem, abrindo espaço para a mutação dos paradigmas sociais por meio do conflito ético.

Nota-se, nesse passo, que o conflito ético representa não uma revolta contra determinada norma social, mas uma colisão de valores operada pelo ato de contestar os limites da liberdade posta pelo *ethos* então em vigor. Conforme leciona Lima Vaz:

Ora, a negatividade presente na transgressão não se exprime adequadamente na negação da própria falta ou da revolta, que empenha tão somente o primeiro e mais exíguo momento da liberdade, vem a ser, o livre-arbítrio do indivíduo. Como manifestação da essência da liberdade ou do seu momento terminal, a transgressão supõe primeiramente a consciência dos limites de uma liberdade situada. A partir desses limites reconhecidos e aceitos, o conflito ético coloca o indivíduo em face do apelo que surge de exigências mais profundas e aparentemente paradoxais do *ethos*: o apelo a sacrificar o calmo reconhecimento dos limites e a segurança

protetora das formas tradicionais desse mesmo *ethos*, e lançar-se no risco de um novo e mais radical caminho da liberdade.<sup>293</sup>

O conflito ético, assim, é um testemunho da própria liberdade do homem, que, não mais se contendo nos limites estabelecidos pelo *ethos* em vigor, opera sua violação, instilando assim um novo arcabouço de valores.

Em determinados períodos da história, é visível a manifestação do conflito ético, evidenciado pela quebra da confluência entre o *ethos* consolidado por uma comunidade, e a *praxis* adotada ou almejada pelo sujeito ético que nela vive. Esta quebra de confluência, contudo, não constitui um evento que pode ser identificado pontualmente, mas, antes, representa um fenômeno que se alonga por séculos na história.

Nesse diapasão, intentou-se demonstrar com o presente trabalho as vicissitudes do conflito ético percebido na Grécia antiga, que se iniciou com a transição do *logos* mítico para o *logos* epistêmico, e se fechou com a formação das tradições socrático-platônica e aristotélica, as quais, conforme elucidado ao longo do texto, fizeram emergir uma nova concepção ético-política, concepção esta que, por mais que tenha se enfraquecido no período moderno, ainda se mostra extremamente presente em toda a racionalidade ocidental.

Nesse ponto, vale salientar que o *logos* mítico representou a forma primeva pela qual o homem arcaico buscou compreender o mundo que o circundava e seu papel no *cosmos*, esteando-se, como o próprio nome indica, em explicações de cunho mitológico para não só retratar os fenômenos naturais, mas também para afixar as normas sociais que regulavam as cidades estado do séc. VII a.C. Estas normas sociais, as quais se convencionou chamar de *ethos* homérico, eram assinaladas por valorizar a *areté* do herói; a coragem, a força, a bravura, a honra, são as virtudes consagradas pela sociedade deste período.

O *ethos* homérico, todavia, fora gradualmente substituído à medida que, concomitantemente à evolução das formas de governo na *pólis*, o homem passa a clamar por uma explicação da realidade que não mais se vincula ao mito, mas se funda em preceitos racionais. Tem-se nesse momento, por conseguinte, a emergência paulatina de uma nova

---

<sup>293</sup> *Ibidem*, p. 34.

forma de pensar, que, desligando-se do *logos* mítico, procura exprimir toda a ordem do *cosmos*, tanto a *physis* quanto o *ethos*, a partir de um princípio fundador de ordem natural.

A passagem do *logos* mítico para o *logos* epistêmico denota, assim, um importante fator para a compreensão da racionalidade grega antiga, que não mais figura como uma consequência da opinião (*doxa*) ou do consenso de uma maioria, mas busca ser justificada racionalmente. Conforme acentua Vernant:

O nascimento da filosofia, na Grécia, marcaria assim o começo do pensamento científico – poder-se-ia dizer simplesmente: do pensamento. Na Escola de Mileto, o *logos* ter-se-ia pela primeira vez libertado do mito como as escaras caem dos olhos do cego. Mais do que uma mudança de atitude intelectual, do que uma mutação mental, tratar-se-ia de uma revelação decisiva e definitiva: a descoberta do espírito.<sup>294</sup>

Esta busca por uma explicação racional do *cosmos*, todavia, encontra sucesso inicialmente sobretudo no âmbito das ciências naturais. A reflexão ética da época ainda se encontra muito limitada, já que o método empreendido pelos naturalistas, centrado na procura da *arché*, não logrou reunir a contingência do *ethos* à necessidade do discurso demonstrativo<sup>295</sup>.

A transição para o *logos* epistêmico, dessa forma, responde por um lado a demanda do homem grego arcaico, na medida em que faz emergir o discurso demonstrativo como fonte de explicação do *cosmos*; por outro lado, entretanto, a falência da racionalidade científica em oferecer um fundamento lógico para a esfera social cria um hiato que insere a Ética da época em uma notória crise identitária, já que tanto os valores salvaguardados pelo *ethos* homérico, quanto a Ética arraigada na filosofia naturalista, mostram-se incapazes de proporcionar um horizonte de referência para a construção sólida do *nómos*.

Vale notar que é este contexto filosófico, aliado à efervescência do cenário político da Atenas do séc. V a.C., que dão azo para a consolidação da corrente sofística como

---

<sup>294</sup> VERNANT, Jean Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Op. cit., p. 441-442.

<sup>295</sup> Apesar de os filósofos naturalistas priorizarem a investigação no campo das ciências naturais, salienta-se que, mesmo assim, sua obra fora essencial para a o desenvolvimento da Ética socrática. Distinguem-se, nesse ponto, o pensamento heraclítico, que conferiu ao *logos* posição privilegiada no caminho do *cosmos*, e o pensamento de Anaxágoras, que estabeleceu o *nous* (inteligência) como *arché*.

doutrina dominante. Ascendem ao posto de sábios, conseqüentemente, os mestres das artes da retórica e da argumentação política, dentre os quais se destacam nomes como Górgias, Pródico, Trasímaco, e Protágoras, este último o mais célebre e respeitados de todos (inclusive por Sócrates e Platão)<sup>296</sup>.

O conhecimento esposado pela sofística, todavia, é caracterizado por sua nota relativista, uma vez que adota como principal alicerce a impressão que os sentidos projetam sobre cada indivíduo, impressões estas que, por natureza, são subjetivas. Essa observação é retratada no seguinte fragmento do Protágoras. Veja:

(...) as mesmas coisas não se vos afiguram maiores, quando mais próximas, e menores, quando mais afastadas? Ou não? Concordariam. E não se passa o mesmo com a grossura e o número? E sons iguais, não são mais fortes, quando ouvidos de perto, e mais fracos, quando de longe? Diriam que sim. Ora, se nosso bem estar consistisse em fazer e escolher o que é grande, e evitar e não fazer o que é pequeno, qual seria o princípio salvador da vida humana? A arte de medir (the metretike tekhnē) ou a força das aparências (tou phainomenous dynamis)? Não nos ilude esta última, levando-nos muitas vezes a inverter as relações das coisas, a modificar nossos propósitos e a nos arrependermos da resolução tomada, não só com referência a nossos atos, como com a escolha das coisas grandes e das pequenas?<sup>297</sup>

Da leitura do fragmento acima, verifica-se que o pensamento sofista, de maneira geral, incorpora para si a ausência de uma instância objetiva racional que figure como *métron* para a construção do arcabouço normativo ético<sup>298</sup>, simbolizando perfeitamente, assim, o vácuo percebido na Ética em virtude do declínio do *ethos* homérico, combinado com a emergência do *logos* epistêmico.

A Ética construída pela sofística, portanto, não esclarece a aporia que ensejara a crise ética de sua época, qual seja, a busca por uma fundamentação discursiva racional que fosse

---

<sup>296</sup> Salienta-se que, aqui, são expostas somente as qualidades gerais da sofística, e não o pensamento de cada um dos mestres individualmente. Todavia, vale ressaltar que, obviamente, a obra de cada um dos sofistas divergia substancialmente.

<sup>297</sup> PLATÃO. *Protágoras*. Op. cit., p. 100-101 (356d).

<sup>298</sup> Apesar da referida afirmativa, ressalta-se que o pensamento de Protágoras se aproxima da busca por uma norma objetiva transcendental, ao postular o critério da utilidade para avaliar as ações que serão benéficas ou não para a *pólis*.

capaz de dar suporte para a construção das normas sociais. Pelo contrário; ela a agrava, uma vez que, ao invés de propor uma solução para o problema em questão, ela o nega, assumindo a posição de que é despicienda a demonstração lógica de um parâmetro ético de ordem objetiva.

A resposta fornecida pelo pensamento ético sofisticado, contudo, não lograra aplacar o anseio por uma fundamentação para a *praxis* que se estivesse no discurso demonstrativo<sup>299</sup>. É neste contexto que, contrapondo a obra sofisticada, Sócrates emerge como a personalidade que inicia o processo de conjunção entre Ética e *epistême*, ao postular o próprio *logos*, revelado na forma da sabedoria, como instância objetiva julgadora da *praxis* humana. O pensamento socrático, portanto, revoluciona a ética da Antiguidade clássica ao buscar reunir, sob uma mesma teoria, a contingência da *praxis* e a necessidade do conhecimento racional, conhecimento este que, conforme se demonstrou no presente trabalho, representa a ideia de Bem na filosofia do Ateniense.

Todavia, apesar da extraordinária contribuição oferecida pela filosofia socrática ao pensamento ético ocidental, salienta-se que esta, isoladamente, não logrou concluir a demonstração lógica da normatividade ética. Isto porque, apesar de haver apontado a ideia de Bem como fim do exercício dialógico racional e como medida da virtude, a concepção socrática de Bem ainda permanece no nível da abstração.

Assim, apesar de haver operado de maneira peremptória a desconstrução da Ética sofisticada ao demonstrar a falência do conhecimento ético quando submetido ao exame da razão, Sócrates não adentrara de forma profunda no conceito de Bem que, segundo ele, figurava *métron* da ação virtuosa.

A ausência de uma lapidação do conceito de Bem, nesse passo, é precisamente o que impede que a Ética, em Sócrates, alcance o status de ciência do *ethos* propriamente dita. Esta tarefa, todavia, fora realizada por Platão, que, apoiando nos ombros de seu mestre, concebe sua ontologia e insere definitivamente a Ideia transcendental de Bem como o *apex* conceitual que irá atuar como norma de referência para a construção do modelo ético-político da Antiguidade clássica.

A ontologia platônica do Bem oferece uma explicação lógica à aporia posta por Sócrates acerca do conceito de Bem (suplantando assim a carência apontada acima), uma

---

<sup>299</sup> É neste cenário que se desenrola o clássico embate entre o pensamento sofisticado e a filosofia socrática.

vez que, com Platão, a Ideia de Bem transcende o nível de abstração na qual se encontrava, e assume uma definição notadamente mais concreta (por mais que não seja empiricamente comprovável).

O Bem é assim postulado pelo Acadêmico como o horizonte valorativo sobre o qual se erige tanto sua Ética (*stricto sensu*) quanto sua Política, ou seja, ele representa o *métro* em vista do qual ambos, o Estado e a virtude, serão julgados. A Ética platônica, dessa forma, submete toda a *praxis* humana à ontologia da Ideia, conferido assim um notável rigor científico ao problema do agir virtuoso. Veja, nesse sentido, a lição de Lima Vaz:

A aporética socrática sobre a virtude que domina os primeiros Diálogos, resolve-se assim, no discurso dialético de uma totalidade ordenada, o mundo das Ideias, que é ao mesmo tempo paradigma e medida (*métro*), trazendo à mensurabilidade essencial da *praxis* humana uma norma axiológica absoluta.<sup>300</sup>

Nesse diapasão, verifica-se que o pensamento platônico alça definitivamente a Ética ao status de ciência do *ethos*, conferindo à investigação ético-filosófica um parâmetro lógico a partir do qual o *nómos* será avaliado. Este mesmo finalismo da Ideia de Bem, por sua vez, foi também assumido no projeto ético-político desenvolvido por Aristóteles, projeto este que, apesar de suas consideráveis diferenças, servirá de esteio para a construção de toda a Ética ocidental juntamente com o modelo platônico.

Salienta-se, todavia, que a proposta aristotélica assume um caráter notadamente mais empírico que a proposta de Platão, em razão, sobretudo, da crítica tecida pelo Estagirita às Ideias platônicas. Aristóteles, opondo-se ao fundador da Academia, entende que as Ideias não habitam fora da realidade sensível, mas, contrariamente, devem existir nela própria.

Essa característica da Forma aristotélica, por óbvio, gera consequências diretas em seu conceito de Bem, já que, sendo o Bem também uma Ideia, ele próprio passa a figurar no mundo físico. Com Aristóteles, portanto, o Bem “desce à terra”, e passa a demandar uma definição que coadune com sua existência empírica, definição esta que nos é fornecida pelo Estagirita no seguinte excerto: “o bem do homem nos aparece como uma atividade da

---

<sup>300</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. O ethos e a Atividade Científica. Op. cit., p. 51.

alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa”<sup>301</sup>.

Com isso, verifica-se que Aristóteles conecta diretamente a Ideia de Bem à *praxis*, fato este que confere à Ética aristotélica uma vertente notadamente finalística, mantendo-se assim fiel ao empirismo que define o Estagirita como filósofo, sem, contudo, abandonar a marca universalista-transcendental que ele herdara de suas raízes socrático-platônicas.

Esta conciliação entre empirismo e idealismo, todavia, só é possível em virtude da originalidade aristotélica ao segregar o objeto de pesquisa das ciências, inserindo a investigação acerca do agir virtuoso (*práxis*) em posição intermediária entre a *episteme* teórica e o saber poiético. Vale salientar, nesse passo, que o conceito de agir virtuoso é concebido por Aristóteles sob duas perspectivas: por um lado, ela pode ser analisada sob o ponto de vista do indivíduo particular, sendo este o objeto da ciência da ética (*strictu senso*); por outro, ela pode ser examinada sob a ótica da coletividade, sendo este o objeto da ciência política.

Ambas as ciências, segundo o Estagirita, têm o mesmo conteúdo, qual seja, o bem para o ser humano. Todavia, o bem para a coletividade lhe parece mais completo, uma vez que transcende a esfera do particular, atingindo todo o Estado. Portanto, é no âmbito político que, de acordo com Aristóteles, a Ética alcança seu fim por excelência, qual seja, a *eudaimonia*. O seguinte excerto de Joaquim Carlos Salgado sintetiza de forma sublime este traço do pensamento ético-político do Peripatético:

“isso significa que o homem só pode realizar sua essência racional com o outro, na sociedade. Desse modo, Aristóteles trata da Ética enquanto ciência do indivíduo e sua formação para a sociedade e, depois, da política como lugar da realização plena do indivíduo.”<sup>302</sup>

Com a conclusão do projeto ético-político de Aristóteles, assim, emergem-se em seu esplendor as duas vertentes Éticas finalistas da filosofia antiga, vale dizer: (i) a Ética platônica, que assume um viés notadamente idealista, submetendo a teoria da *praxis* à ontologia do Bem, e (ii) a Ética aristotélica, que, voltando-se para a realidade sensível,

---

<sup>301</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Op. cit., p. 56 (Livro I, cap. 7, 1098a, 15).

<sup>302</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. *O Estado Ético e o Estado Poiético*. Op. cit., p. 3.

concilia a *praxis* humana e o finalismo do Bem na relação entre a virtude e a *eudaimonia*, ostentando, dessa forma, uma linha que, sem abandonar o finalismo da Ideia, privilegia também o conhecimento empírico.

Nesse diapasão, verifica-se que, ao menos no âmbito teórico, fecha-se o conflito ético iniciado com a transição do *logos* mítico para o *logos* epistêmico, uma vez que, seja com a Ética platônica, seja com a Ética aristotélica, mostra-se satisfeito o vazio normativo que se percebeu em razão do declínio do *ethos* homérico combinado com a falência da filosofia naturalista em oferecer uma instância racional como medida universal para o *nómos*.

Com Platão e Aristóteles, por conseguinte, a Ética clássica finalmente alcança o propósito que há tempos almejava, qual seja, conciliar a contingência da *praxis* à necessidade do discurso demonstrativo, cunhando com isso o projeto ético-político<sup>303</sup> que conferiu, à reflexão acerca das bases filosóficas do Estado e do agir humano, uma estabilidade que perduraria por vários séculos.

Afigura-nos extremamente irônico e penoso, todavia, que o ápice da filosofia ética clássica tenha coincidido, no âmbito histórico, justamente com o declínio das cidades-estado gregas, as quais foram pouco tempo depois submetidas ao domínio macedônico<sup>304</sup> e, posteriormente, ao domínio de Roma<sup>305</sup>. Renato Laurenti acentua este fato na seguinte passagem: “Aritotele visse mentre la *pólis* affondava e nella sua agonia, scandita dalle tumultuosa imprese di Alessandro che segnano la conclusione d’una visione della realtà politica e ne aprono una nuova”<sup>306</sup>.

Serve-nos de alento, por outro lado, o fato de que este grande legado da cultura helênica ao pensamento ocidental fora incorporado pelas sociedades que a sucederam, e

---

<sup>303</sup> Refere-se com essa expressão às concepções éticas e políticas de Platão e de Aristóteles.

<sup>304</sup> O domínio macedônico sobre o a Grécia se iniciou ainda no reinado de Filipe II, e se estendeu durante o reinado de Alexandre o Grande.

<sup>305</sup> O domínio romano sobre a Grécia se iniciou no ano 146 a.C., após a vitória de Roma na batalha de Corinto. Apesar disso, salienta-se que a cultura helênica permaneceu extremamente viva, e exerceu uma enorme influência sobre a cultura de romana da época. Os pensamentos de Cícero e do imperador Marco Aurélio, por exemplo, demonstram a forte influência filosófica exercida em Roma pelos filósofos da Grécia antiga.

<sup>306</sup> Aristóteles viveu enquanto a *pólis* afundava, e em sua agonia, articulavam-se as tumultuosas façanhas de Alexandre, que marcaram a conclusão de uma visão da realidade política e abriram uma nova. LAURENTI, Renato. *Introduzione alla politica di Aristotele*. Op. cit., p. 29.

lograra triunfantemente figurar como o sustentáculo sobre o qual os modelos ético-políticos romano e medieval iriam se erigir.

Mostra-se acertada, dessa forma, a avaliação feita por Lima Vaz ao apontar a Ética socrático-platônica, e a Ética aristotélica, como modelos de referência no contexto histórico-filosófico dos períodos antigo e medieval, apesar de suas diferenças. Conforme pontua o filósofo jesuíta:

As perspectivas epistemológicas em que eles se situam são diferentes e delas resultarão os dois grandes tipos alternativos de filosofia da *praxis* e de ciência do *nómos* que a tradição ocidental conhece. Convém, no entanto, lembrar que platonismo e aristotelismo situam-se diante do mesmo horizonte de universalidade nomotética (...). Conquanto a direção apontada por Aristóteles tenha acabado por prevalecer até o século XVII, convém não esquecer que a oposição entre Platão e Aristóteles adquire, nesse ponto como em outros, um caráter exemplar.<sup>307</sup>

É acertada, também, a brilhante ponderação feita pelo professor Joaquim Carlos Salgado ao identificar no modelo ético-político ora descrito (sobretudo no finalismo da Ideia que ele abraça), o alicerce da concepção de Estado que irá preponderar até o crepúsculo do medievo, denominado Estado ético imediato. Nas palavras do jusfilósofo mineiro: “No Período Clássico, a justificação do Estado ou do poder ocorre em função do fim do Estado, ou seja, o Estado se justifica ou se legitima pela sua finalidade, que para os gregos era eminentemente ética”<sup>308</sup>.

O conflito ético explorado ao longo do presente trabalho, nessa esteira, conclui-se de maneira fascinante ao oferecer à humanidade duas das concepções Éticas mais fecundas da história, quais sejam, a filosofia socrático-platônica, e a filosofia aristotélica, ambas denotadas por aquela que será a característica mais solene de todo o pensamento ocidental, vale dizer, a supremacia da razão, consubstanciada no contexto da Antiguidade clássica no finalismo da Ideia de Bem.

---

<sup>307</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Ética e Direito. In: *Ética e Direito*. Op. cit. 219.

<sup>308</sup> SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. Op. cit., p. 3.

Qual, todavia, é a conclusão que se chega ao término da presente exposição? Qual significado pode se extrair deste complexo e instigante momento da história humana que fora a superação da crise ética ensejada pela ascensão do *logos* epistêmico?

De início, cumpre salientar que o advento e a superação da crise ética da filosofia antiga representam, antes de mais nada, um testemunho à pujança da razão. Desde o momento em que a racionalidade científica emerge na Grécia arcaica, observa-se a progressiva contenda travada pelo homem no sentido de se fiar cada vez mais em uma explicação do *cosmos* fundamentada em preceitos racionais, e, portanto, exprimível em um discurso demonstrativo. Abandonam-se aos poucos as lições de cunho mitológico; rejeitam-se paulatinamente os elementos fantasiosos; tudo isso no intuito de se compreender o mundo através de uma linguagem que pudesse ser traduzida na forma do *logos*.

A crise ética da Antiguidade, nessa esteira, retrata de modo belíssimo a contínua luta do homem para se desprender do destino inevitável que lhe é imposto pela *moira*, e se tornar “senhor de si mesmo”. Com ela, o homem gradativamente toma para si a responsabilidade de explicar o *cosmos* que lhe é oferecido à contemplação, e, por conseguinte, assume a posição de protagonista em seu eterno devir.

Este fato pode ser percebido de forma muito expressiva em dois pontos explorados no presente trabalho: primeiro, no pensamento heraclítico, cuja nota distintiva fora colocar o *logos* como o elemento central do universo. Conforme ressalta o próprio filósofo de Éfeso: “o pensar é comum a todos”<sup>309</sup>. E segundo, na incessante busca por uma teoria da *praxis* que ultrapassasse os cerceados limites da *doxa*, e que adotasse como instância julgadora um *métron* racional e universal.

A transcendência da racionalidade epistêmica para o âmbito ético demonstra nitidamente que o homem não se satisfaz com uma compreensão racional do *cosmos* que fosse restrita ao âmbito da *physis*. Em outras palavras, o homem anseia por poder justificar para si mesmo não somente os fenômenos da natureza, mas também as normas que ele próprio elege para reger sua vida e sua comunidade.

E a construção de uma Ética fundamentada na necessidade da razão possibilita justamente isso. Ao sujeitar a validade do *nómos* a um critério de ordem lógica, o homem

---

<sup>309</sup> COSTA, Alexandre. *Heráclito*. Op. cit. p. 197.

assume para si o poder e a responsabilidade de comprovar racionalmente as regras que ele próprio escolheu para direcionar sua existência. Vale dizer: ele submete a teoria da *praxis* à sua vontade; não à vontade empírica do homem compreendido como indivíduo particular, conforme aponta a doutrina relativista, mas à vontade racional do homem compreendido como sujeito ético. Por conseguinte, a Ética racionalista constitui seguramente a mais magnífica expressão da liberdade do ser humano; esta é a conclusão mais contumaz que se chega ao fim deste trabalho.

A superação da crise ética da Antiguidade, nesse passo, deixa como sua mais valiosa lição um verdadeiro depoimento acerca do imenso poder catártico da razão. Ela representa as lutas e os desafios que o homem grego teve de enfrentar na contínua procura pela edificação de uma Ética que extrapolasse o mero conhecimento sensível, e se estivesse na certeza daquele que constitui o mais notável dos atributos do homem, qual seja, o *logos*. A batalha travada por Sócrates contra a sofística simboliza perfeitamente este momento grandioso da história, e retrata as últimas consequências e o alto preço que se teve que pagar para que a supremacia da razão pudesse erigir.

Analogamente, o finalismo da Ideia concebido por Platão, e incorporado por Aristóteles, coroam a submissão do saber sensível, fonte da temida *hybris*, ao império do entendimento. As concepções éticas formuladas pelo Acadêmico e pelo Estagirita consubstanciam assim o nascimento da Ética compreendida como ciência do *ethos*, e perfazem a superação da crise ética de seu tempo alçando o conceito racional de Bem ao *status* de medida universal do agir humano, tanto no que se refere ao âmbito individual, ou seja, ético (*stricto sensu*), quanto ao que se refere ao espectro coletivo, vale dizer, político.

Esta centralização da reflexão ético-política no finalismo da Ideia, contudo, abala-se com o advento da era moderna e com o conflito ético que a ela subjaz. Conforme exposto no início do presente trabalho, todo conflito ético porta consigo uma erupção de liberdade. Ele representa a vontade do homem de se desatar de um *ethos* que não mais corresponde aos seus anseios. E, na era moderna, esse apetite por emancipação se torna visivelmente manifesto.

O contexto histórico vivido na Modernidade, em certos aspectos, é muito semelhante ao vivido na Antiguidade clássica. Ele é um tempo de libertação, de imanentização do ser humano, de confiança na capacidade ilimitada do *logos* e da ciência.

Ele avoca a secularização do poder político, concebendo o governo e o Estado como algo temporal e, conseqüentemente, como algo sujeito à vontade do homem. Nele também se percebe o advento do pensamento científico, e a crença na capacidade do homem de conquistar as intempéries da natureza.

Essa mesma Modernidade, contudo, opera gradualmente a desconstrução do *ethos* que a precedia, assim como o a transição do *logos* mítico para o *logos* epistêmico na Grécia antiga operara a desconstrução do *ethos* homérico que a precedera.

Nesse passo, convém lembrar toda a construção da Ética clássica se deu em torno de um tópico principal, qual seja, a busca por um *métron* objetivo para a *praxis*. O homem grego arcaico inspirava-se na causalidade da *physis*, na necessidade do saber teórico, e, baseado nessa inspiração, aspirava construir uma ciência exata que possibilitasse a medida do agir humano. É neste cenário que exurgira a filosofia socrático-platônica, coroando assim a metafísica, consubstanciada no finalismo da Ideia do Bem, como instância norteadora da reflexão ético-política por excelência.

Na Modernidade, contudo, este quadro se altera. A forte chegada do pensamento científico, propulsionada pela revolução copernicana e pela física de Newton e Galileo, modifica substancialmente a relação que, na Antiguidade, percebia-se entre homem e Natureza. “Com efeito, não é mais o mundo das essências inteligíveis em si, a cuja ordem universal e eterno e o homem deve submeter-se, que se propõe como objeto à contemplação do Sábio. O inteligível passa a ser construído, de alguma sorte, pela própria ciência e a sua verdade é uma verdade verificável segundo os procedimentos experimentais hipotético-dedutivos que constituem a estrutura empírico-formal da ciência.”<sup>310</sup>

Portanto, com o advento da cientificidade peculiar à era moderna, a Natureza que outrora era enxergada em sua plenitude e precisão passa a ser vista como o objeto por excelência da razão técnico-científica. A verdade é não mais aquilo que a *physis* oferecia de modo velado ao contemplar humano, mas aquilo que o próprio *logos* admite como hipótese e, através do experimento científico, consegue provar. O universalismo do *logos* científico clássico, que se inspirava na imutabilidade da *physis*, dá assim lugar ao empirismo do *logos* científico moderno, denotado pela primazia do saber *poiético*.

---

<sup>310</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. O ethos e a Atividade Científica. Op. cit., p. 55.

Essa modificação na perspectiva que o homem adota em relação à Natureza, por óbvio, gera sérios impactos no âmbito da teoria da *praxis*, já que esvazia a *physis* do valor simbólico que possuía como ideia norteadora da reflexão ética. Com isso, a metafísica do Bem, que até então ocupava o posto de horizonte valorativo da Ética clássica, é desconstruída pelo *logos* técnico-científico abraçado pelo pensamento moderno. Nas palavras de Lima Vaz:

Não é apenas a normatividade particular do *ethos* transmitido como costume que deve submeter-se ao universalismo do *logos* da ciência, como na Ética clássica. É o próprio domínio da experiência no qual a *praxis* se exerce e que é o lugar de constituição do *ethos* transmitido pela tradição, que é profundamente remodelado pela razão científico-técnica moderna. Sobre ele se edifica a nova Natureza, que ocupa o espaço da antiga *physis*. Ela é estruturalmente matemática, dotada de uma inteligibilidade operacional e, como tal, intrinsecamente referida ao fazer técnico do homem.<sup>311</sup>

Esta racionalidade científica moderna, por sua vez, produz efeitos também no âmbito político, e condiciona a forma como o poder se organiza no período moderno. De fato, com a aurora da Modernidade, a Política completa o movimento de segregação entre poder e finalismo da Ideia (neste caso, da Ideia de Deus) que já se desenrolava desde os últimos séculos da era medieval. O seguinte fragmento de Karine Salgado ilustra precisamente este fato: “o processo de reestruturação das formas de exercício do poder também prossegue no século XIII, que irá rever os meios de atuação dos príncipes e a relação do poder que estes estabelecem perante a sociedade. Há um grande fluxo de obras dedicadas ao assunto e que procuram não só rever a sua posição, bem como orientá-los no uso do poder”.<sup>312</sup>

É neste cenário, marcado pela imanentização do poder que, até então, encontrava-se fortemente vinculado à matriz religiosa, que exsurge o momento que Joaquim Carlos Salgado denominou como Estado Técnico Moderno, cuja matriz filosófica é bem

---

<sup>311</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>312</sup> SALGADO, Karine. *A Filosofia da Dignidade Humana*. Por que a essência não chegou ao conceito? 2ª Edição. Belo Horizonte: Mandamentos, 2011, p. 119.

simbolizada pelo pensamento político de Maquiavel.<sup>313</sup> Esta nova forma emergente de Estado, vale ressaltar, é marcada por se despojar das características finalísticas que herdara da era clássica da filosofia. Conforme acentua o jurista mineiro, no contexto do Estado Técnico Moderno:

“O poder é considerado como poder em si mesmo e não ‘poder para’. A justificação do poder é a técnica para alcançá-lo e preservá-lo (o princípio de inércia do poder). O que justifica o poder é ele mesmo, na medida em que o que importa é desenvolver técnicas para alcançá-lo e mantê-lo. (...). O poder político não tem de buscar sua justificação fora dele. Justifica-se em si e por si mesmo. A questão não é buscar a justificação do Estado, quer pela sua origem, quer pela sua finalidade. O poder justifica-se internamente pelo próprio mecanismo da sua conquista e do seu exercício.”<sup>314/315</sup>

Nesse passo, observa-se que, com o advento da Modernidade e de todo o influxo científico-filosófico que ela carrega, a Ética se encontra defronte a um complexo impasse, não tão distinto daquele que se ilustrou ao longo desta dissertação: de um lado, percebe-se desconstruído o *ethos* greco-cristão, como é natural de acontecer em um conflito ético. A metafísica do Bem que lhe é característica, dessa forma, deixa de figurar como norma de referência do agir ético moderno. De outro lado, a ascensão do *logos* técnico-científico ao posto anteriormente ocupado pelo *logos* contemplativo clássico impossibilita a construção de uma nova teoria da *praxis*, uma vez que, neste novo contexto, a antiga *physis* não mais figura como conceito orientador da reflexão ética. A *praxis* moderna, assim, é assumida pelo campo de atuação da *poiésis*, fato este que enseja o relativismo e niilismo ético que hodiernamente se percebe. Veja, nesse sentido, as palavras de João Augusto Mac Dowell:

---

<sup>313</sup> Conforme ressaltado por Joaquim Carlos Salgado, com o pensamento de Maquiavel “funda-se a ciência política, com objetivo próprio distinto da Ética, da Religião e da Filosofia. Une a coerção e a ideologia, tornando possível o estudo do poder como objeto autônomo em relação a outros fenômenos humanos.” SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. Op. cit., p. 4.

<sup>314</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>315</sup> A posição de Maquiavel a respeito do poder levou, erroneamente, à concepção de que ele privilegia o regime autoritário de governo. Esta presunção, contudo, tem sido veementemente contestada no meio acadêmico, abrindo espaço para uma compreensão republicana do pensamento de Maquiavel. Ver, nesse sentido, a obra Maquiavel Republicano, de autoria de Newton Bignotto.

o niilismo atual é consequência do fracasso da virada antropocêntrica do pensamento moderno, que, contra suas próprias intenções, não foi capaz de oferecer um fundamento sólido ao universo dos valores éticos e, por conseguinte, ao Direito e à comunidade política. Ora, o espírito da modernidade exprimiu-se no campo ético-jurídico antes de tudo por meio das teorias jusnaturalistas do contrato social, de cuja falência resultou o vazio teórico, ocupado pelas várias formas de relativismo, que desembocaram no niilismo ético contemporâneo.<sup>316317</sup>

Nesse passo, observa-se que, assim como ocorrera na Antiguidade, a Modernidade se vê também defronte a um “vazio ético”, provocado pela desconstrução do *ethos* que a precedera, combinado com a inexistência de uma instância normativa válida para figurar como *métron* universal do agir humano perante esta nova racionalidade que ascende.

O grande desafio desta nova era, por conseguinte, é oferecer uma resposta adequada à crise ética operada pela falência do *ethos* greco-cristão e pela emersão da razão técnico-científica. Salienta-se, contudo, não se tratar de uma tarefa fácil, até porque, caso fosse, já teria sido realizada. Mentres extraordinariamente iluminadas já o intentaram e, apesar da profundidade e beleza de suas obras, não lograram conter o afã desconstrutivista característico de nossos tempos. Como bem pontua Lima Vaz:

Não obstante a tentativa do próprio Kant para reconstruir uma metafísica no terreno da razão prática como "Metafísica dos costumes" e mesmo para definir os "Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza", e o titânico esforço do Idealismo alemão, sobretudo de Hegel, para retomar a ambição especulativa da antiga Metafísica numa perspectiva historicocêntrica, a razão moderna entra decididamente, nos tempos pós-hegelianos, na sua época pós-metafísica. Nela a desconstrução da Metafísica prossegue

---

<sup>316</sup> MAC DOWELL. João Augusto. Ética e Direito no Pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz. In: *Revista Brasileira de Direito Constitucional* – RBDC. n. 09 – jan./jun. 2007. p. 237-273. 240.

<sup>317</sup> Lima Vaz também se expressa posição análoga: É, sem dúvida, nessa sujeição da *praxis* aos imperativos da *poiésis* e a conseqüente degradação da virtude a “um simples efeito do querer de acordo com o dever ou a uma disposição para semelhante querer”, que se poderá encontrar a raiz do *niilismo* ético no qual acabam desembocando as teorias modernas da *praxis*. Com efeito, para essas teorias, sendo a *praxis* essencialmente definida pelo projeto de um fazer ou de uma *poiésis*, ela se exaure toda na feitura de uma obra ou na execução de uma tarefa exterior ao sujeito. A essencialidade histórica da *praxis* é assim entendida a partir da história como incessante fazer, como *techné* obsessiva do homem, polarizada pelo futuro como espaço de pura possibilidade. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia II*. Op. cit., p. 11-112.

a partir de vários ângulos, e essa parece mesmo ser a mais constante tarefa dos epígonos de Hegel.<sup>318</sup>

Conclui-se o presente trabalho, portanto, em uma nota claramente interrogativa, exurgindo dele duas demandas: será a nosso tempo capaz de construir uma Ética que, simultaneamente, desvincule-se do anseio produtivo da *poiésis*, e ainda assim proponha uma teoria da *praxis* compatível com o *logos* técnico-científico que nos é peculiar? Seria o caminho para essa Ética o retorno ao finalismo do Bem da Antiguidade clássica?

A primeira pergunta, admite-se, permanece ainda uma incógnita. Em relação à última questão, todavia, entende-se que a resposta é negativa, vale dizer: a solução para a crise ética da modernidade não pode ser intentada buscando-se um simples retorno aos conceitos filosóficos cunhados na era antiga. Isso porque, obviamente, a era moderna é marcada por sua própria forma de racionalidade, a qual certamente difere do *logos* científico que exurgira na Grécia arcaica, não obstante suas similitudes. Tratam-se, assim, de contextos históricos diversos, os quais demandam, por conseguinte, respostas Éticas peculiares ao seu próprio tempo.

Este fato, contudo, de modo algum diminui a importância ou a necessidade de se conduzir uma investigação minuciosa acerca da crise ética da Antiguidade (ou qualquer outro ponto da era clássica da filosofia). O enorme esforço contemplativo empreendido pela filosofia antiga é merecedor de grande apreço e estima, e, indubitavelmente, constitui a base para a construção do pensamento contemporâneo. Assim, a solução para a crise ética da Modernidade não pode ser encontrada nem retornando à filosofia clássica, e nem negando-a, mas somente suprassumindo-a (no sentido hegeliano do termo).

Conforme se mencionou acima, há inúmeras semelhanças que se podem traçar entre o cenário ético vivenciado pela Modernidade, e aquele que transcorreria na Antiguidade. Ambos passam pela falência de um *ethos* que não mais se adequa aos anseios do homem que lhe é contemporâneo. Ambas são marcadas pela ascensão de um *logos* caracterizado por sua cientificidade e por sua confiança nos atributos da razão.

A valiosa lição que a superação da crise ética da Antiguidade nos forneceu permanece, nessa esteira, plenamente aplicável ao contexto histórico vivenciado pela era

---

<sup>318</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Ética e Razão Moderna. In: *Síntese Nova Fase*. v. 22, n. 68. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 1995. p. 53-85. p. 62.

moderna, qual seja: a resposta para a crise ética da Modernidade encontra-se na edificação de uma Ética que adote um conceito válido racionalmente como medida universal para a *praxis*. Somente assim é possível que o homem, na qualidade de sujeito ético, assuma o poder e a responsabilidade de cunhar as normas que irão regular sua vida e sua *pólis*. Somente assim é possível que se institua uma ordem normativa que, de fato, seja legítima e porte a bandeira da liberdade.

Qual, todavia, seria este conceito filosófico racional capaz de figurar como *métron* universal para o agir humano na era moderna? Não se sabe responder. A perda da *physis* como referencial para a construção ética indubitavelmente dificulta seu encontro, e levanta questões cuja resposta se mostra imensamente complexa. Como bem acentua Lima Vaz: “onde encontrar o lugar de uma racionalidade ética no universo de uma Razão não já contempladora da ordem, mas instauradora de uma ordem que, de algum modo, dela procede?”<sup>319</sup>

Este é o desafio que a Modernidade deve enfrentar. Isso, contudo, não é impeditivo e nem pode aplacar (assim como não aplacou na Antiguidade) a busca pela edificação de uma Ética que se possa qualificar, de fato, como ciência do *ethos*.

---

<sup>319</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. O *ethos* e a Atividade Científica. Op. cit., p. 59.

## Referências Bibliográficas

ABBOT, Evelyn. *Pericles and the golden age of Athens*. Lecturable. Kindle Edition. Kindle Locations 57-60.

ADORNO, Francisco. *Introduzione a Platone*. Bari: Laterza, 1968.

ADORNO, Francesco. *La filosofia antica*. La formazione del pensiero filosofico dalle origini a Platone (VI-IV secolo a.C.). v. I. Milano: Universale Economica Feltrinelli, 1991.

ADORNO, Francesco. *La filosofia antica*. Filosofia, cultura, scuole tra Aristoteles e Augusto: IV-II secolo a.C. v. II. 8ª Ed. Milano: Giangacomo Feltrinelli Editore Milano, 1987.

ADORNO, Francesco. *Introduzione a Socrate*. 3ª ed. Bari: Laterza, 1978. p. 93-94.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *História da filosofia: filosofia antiga* pagã. v. I. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulo, 2003.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. por Roberto Leal Ferreira. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Belo Horizonte: Vega, 1998.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. por Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril, 1984.

ARISTÓTELES. *Sobre a alma*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2010.

AZOULAY, Vincent. *Pericles of Athens*. Trad. Janet Floyd. Princeton: Princeton University Press, 2010.

BARNES, Jonathan. *Aristotle: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

BODÉÜS, Richard. *The political dimensions of Aristotle's Ethics*. Trad. Jan Edward Garret. Albany: State University of New York Press, 1993.

COELHO, Nuno. Controversy and Practical Reason in Aristotle. In: COELHO, Nuno; HUPPES-CLUYSENAER, Liesbeth. *Aristotle and the philosophy of Law: theory, practice and justice*. Nova Iorque: Springer, 2013. p. 87-108.

COOPER, John M. Some Remarks on Aristotle's Moral Psychology. In: IRWIN, Terence (Org.). *Aristotle's Ethics*. Nova Iorque: Garland Publishing, 1995.

COSTA, Alexandre. *Heráclito: Fragmentos contextualizados*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

CONDE, Oscar. Dos Críticas De Aristóteles A Heráclito: Lógica Y Estilo A La Luz De La Ecuación. In: *Hypnos*. Ano 7, n. 8, 1º/2002. São Paulo, p. 51-71.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FORNARA, Charles W.; SAMONS II, Loren J. *Athens from Cleisthenes to Pericles*. Berkeley: University of California Press, 1991.

FUSTEL DE COULANGES, Numa-Denis. *La cité antique: étude sur le culte, le Droit, les institutions de la Grèce et de Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek philosophy*. The early presocratics and the pythagoreans. v. I. Cambridge: Cambridge University Press. 1962.

GUTHRIE, W. K. C. *A history of Greek philosophy*. The presocratic tradition from Parmenides to Democritus. v. II. Cambridge: Cambridge University Press. 1969.

GUTHRIE, W. K. C. *A history of Greek philosophy: Socrates*. v. III, n. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

GUTHRIE, W. K. C. *A history of Greek philosophy*. Plato, the man and his dialogues: earlier period. v. IV. Cambridge: Cambridge University Press. 1975.

GUTHRIE, W. K. C. *A history of Greek philosophy*. The later Plato and the academy. v. V. Cambridge: Cambridge University Press. 1978.

GUTHRIE, W. K. C. *A history of Greek philosophy*. The sophists. v. 3, n. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

HADOT, Pierre. *Que cos'è la filosofia antica?* Trad. Elena Giovanelli. Torino: Biblioteca Einaudi, 1998.

HADOT, Pierre. *Elogio de Sócrates.* Trad. Raúl Falcó. Cidade do México: Me Cayo el Veinti, 2006.

HANSON, Victor Davis. *The wars of the ancient Greeks: and the invention of western military culture.* Londres: Cassel, 1999.

HARRIS, Edward. Solon and the Spirit of the Laws in Archaic and Classical Greece. In: *Solon of Athens: New Historical and Philosophical Approaches.* Boston: Brill Leiden, 2006. p. 290-320

HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* Madrid: Alianza Editorial. 2005.

HEGEL, G.W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía.* v. I. Trad. por Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía.* v. II. Trad. Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

HESÍODO. *Teogonia, a origem dos deuses.* Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2007. p. 150-151 (880-905).

HOFFE, Ottfried. *Aristotle.* Trad. por Christine Salazar. Albany: State University of New York Press, 2003.

HUTCHINSON. D. S. Ethics. In: BARNES, Jonathan. *The Cambridge companion to Aristotle.* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

IRWIN, Terence. *The development of Ethics: A historical and critical study.* V. I: From Socrates to the Reformation. Oxford: Oxford University Press, 2007.

IRWIN, Terence. *Plato's moral theory.* The early and the middle dialogues. Oxford: Clarendon Press, 1983.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego.* Trad. por Artur Parreira. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JAEGER, Werner. *La teologia dei primi pensatore Greci.* Firenze: La Nuova Italia, 1967.

JAEGER, Werner. *Aristotele*. Prime linee di una storia della evoluzione spirituale. Firenze :La Nuova Italia, 1964.

KALLET, Lisa. The Fifth Century: Political and Military Narrative. In: OSBORNE, Robin (org.). *Short Oxford History of Europe: Classical Greece*. Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 170-196.

KHAN, Charles. *The art and thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

KOYRÉ, Alexandre. *Introducción a la lectura de Platon*. Trad. Victor Sánchez de Zavala. Madrid: Alianza Editorial, 1966.

LAURENTI, Renato. *Introduzione alla politica di Aristotele*. Napoli: L'Officina Tipografica, 1992.

LEÃO, Delfim Ferreira; FERREIRA, José Ribeiro; FIALHO, Maria do Céu. *Cidadania e paideia na Grécia Antiga*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

LEÃO, Delfim Ferreira. *Sólon: Ética e Política*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Ética e Razão Moderna. In: *Síntese Nova Fase*. v. 22, n. 68. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 1995. p. 53-85.

LIMA VAZ, Cláudio Henrique de. *Escritos de Filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 2000.

LIMA VAZ, Cláudio Henrique de. *Antropologia Filosófica*. v.1. 12ª ed. São Paulo: edições Loyola, 2014.

LIMA VAZ, Cláudio Henrique de. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1*. 7ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

LIMA VAZ, Cláudio Henrique de. Platão Revisitado. Ética e metafísica nas origens platônicas. In: *Escritos de Filosofia VIII: Platônica*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 103-129.

LIMA VAZ, Cláudio Henrique de. Ética e Filosofia. In: *Escritos de Filosofia VIII: Platônica*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 153-171.

LIMA VAZ, Cláudio Henrique de. Destino e Liberdade: as origens da Ética. In: *Escritos de Filosofia VIII: Platônica*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 141-152.

LIMA VAZ, Cláudio Henrique de. Nas Origens da Ética: Razão e Destino. In: *Escritos de Filosofia VIII: Platônica*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 131-140.

LIMA VAZ, Cláudio Henrique de. Do Ethos à Ética. In: *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 33-68.

LIMA VAZ, Cláudio Henrique de. Ética e Direito. In: *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002, p.205-242.

LIMA VAZ, Cláudio Henrique de. Ética e Política. In: *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 177-182.

LIMA VAZ, Cláudio Henrique de. *Escritos de Filosofia III: filosofia e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. O *ethos* e a atividade Científica. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. v. 34. Petrópolis: Editora Vozes, 1974. p. 45-73.

LORD. Carnes. Aristotle. In: STRAUSS, Leo (org.); CROPSEY, Joseph (org.). *History of Political Philosophy*. 3ª Ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. p. 118-154.

MAC DOWELL. João Augusto. Ética e Direito no Pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz. In: *Revista Brasileira de Direito Constitucional – RBDC*. n. 09 – jan./jun. 2007. p. 237-273.

MÓSSE, Claude. *Péricles o inventor da democracia*. Trad. Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade, 2008. p. 78.

NIETZSCHE, Friedrich. *The philosophy in the tragic age of the Greeks*. Trad. Marianne Cowan. Washington : Regnery Publishing, 1998.

NIETZSCHE. Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. 2ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 85.

NUSSBAUM, Martha. *The frailty of good. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

OBER. Josiah. Political Conflicts, Political Debates, and Political Thoughts. In: OSBORNE, Robin (org.). *Short Oxford History of Europe: Classical Greece*. Oxford: Oxford University Press, 200, p. 111-138.

PATOCKA, Jan. *Plato and Europe*. Trad. Petr Lom. Stanford: Stanford University Press, 2002.

PLATÃO. *Diálogos: Teeteto e Crátilo*. 3ª Ed. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001.

PLATÃO. *Protágoras*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universidade Federal do Pará, 2002.

PLATÃO. *Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista e Político*. 1ª Ed. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Editora Abril, 1972.

PLATÃO. Fédro. In: *Coleção Filosofia e Ensaios*. Trad. por Pinharanda Gomes. 6ª Ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.

PLATÃO. *A República*. 9ª Ed. Trad. por Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. Maria Lacerda de Souza. São Paulo: Virtual Books Online Editores, 2003.

PLATÃO. *Górgias*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Livro de Domínio Público. <<http://bocc.ubi.pt/~fidalgo/retorica/platao-gorgias.pdf>>. Acesso em 15/04/2018.

PLATÃO. *Diálogos. Protágoras – Górgias – O Banquete – Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

PLATÃO. *Eutídemo*. Trad. Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Loyola, 2011.

PLATÃO. *Diálogos. Apologia, Critão, Laquete, Carmídes, Lisíde, Eutífrone, Protágoras, Górgias*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1970.

PLATÓN. *Diálogos VIII. Las Leyes (Libros I-IV)*. Trad. Francisco Lisi. Madrid: Editorial Cremos, 1999.

PLATÓN. *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Crítias*. Trad. Ángeles Durán e Francisco Lisi. Madrid: Editorial Cremos, 1992.

PLUTARCO. *Vidas paralelas: Sólon e Públicola*. Tradução do grego, introdução e notas Delfim F. Leão e José Luís Lopes Brandão. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

POMEROY, Sarah B.; BURSTEIN, Stanley M.; ROBERTS, Jennifer Tolbert.; DONLAN, Walter. *A brief history of ancient Greece: politics, society and culture*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

PREZOTTO, Joseane Mara. Discursos Duplos (Dissoi Logoi), Tradução Anotada. In: *Trans/Form/Ação*. v. 40, n. 1, Jan./Mar., 2017. Marília: UNESP. p. 253-288.

RAMOS, Marcelo Maciel. A Dialética Hegeliana. In: HORTA, José Luiz Borges; SALGADO, Joaquim Carlos (coord.). *Hegel, Liberdade e Estado*. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2010.

REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*. v. I. 5ª ed. Milão: Vita e Pensiero, 1987.

REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica*. v. II. 6ª ed. Milão: Vita e Pensiero, 1988.

REALE, Giovanni. *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "dottrine non scritte"*. 22ª ed. Milão: Bompiano, 2010.

REALE, Giovane. *Introduzione a Aristotele*. Bari: Laterza, 1977.

ROCHA, Zeferino. Heráclito de Éfeso, filósofo do Logos. In: *Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental*. Ano VII, n. 4, dez/2004. p. 7-31.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de Justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SALGADO, Joaquim Carlos. O Estado Ético e o Estado Poiético. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, Belo Horizonte, v. 27, n.2, 1988.

SALGADO, Joaquim Carlos. O Espírito do Ocidente ou a Razão como Medida: Protágoras de Abdera, a educação, o Estado e a justiça. In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. v. 119. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2014. p. 411-436.

SALGADO, Joaquim Carlos. O Espírito do Ocidente ou a Razão Como Medida. In: *Cadernos de pós-graduação em Direito*. São Paulo: Comissão de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da USP, n. 9, 2012.

SALGADO, Karine. *A Filosofia da dignidade humana*. Por que a essência não chegou ao conceito? 2ª Edição. Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

SANTOS, Bento Silva. A Noção de Justa Medida no Político de Platão. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 33, n. 106, 2006. p. 273-290, p. 285.

SNELL, Bruno. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*. 2ª ed. Trad. Vera Degli Alberti e Anna Solmi Marietti. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 1963.

SOUZA, José Cavalcante de. *Os pré-Socráticos*: fragmentos, doxografia, comentários. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

SPINELLI, Miguel. Sobre as Diferenças entre Éthos com Epsilon e êthos com Eta. *Revista Transformação*. V. 32, n. 2. Marília: UNESP, 2009. p. 9-44.

STRAUSS, Leo. *Xenophon's Socrates*. London: Cornell Universty, 1972.

STRAUSS, Leo. *The city and the man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

STRAUSS, Leo. Plato. In: STRAUSS, Leo (org.); CROPSEY, Joseph (org.). *History of Political Philosophy*. 3ª Ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. p. 33-89.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Trad. Mário Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

VEGETTI, Mário. *Um paradigma no céu*. Platão político, de Aristóteles ao século XX. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. Coimbra: Annablue, 2012.

VERNANT, Jean Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*: estudos de psicologia histórica. 2ª ed. Trad. Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VERNANT, Jean Pierre. *Le origini del pensiero Greco*. Trad. Fausto Codino. Milão: Giangiacomo Feltrinelli, 2007.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e religião na Grécia Antiga*. Trad. Joana Angélica D'Ávila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VOEGELIN, Eric. *Order and history*: the world of the *pólis*. Columbia: University of Missouri Press, 2000.

VOEGELIN, Eric. *Order and history: Plato and Aristotle*. v. III. Columbia: The University of Missouri Press, 2000.

XENOFONTE. *Scripta Minora*. Trad. E. C. Marchant. Cambridge: Harvard University Press, 1946.

XENOFONTE. *Memoráveis*. Trad. Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.

XENOFONTE. *Helénicas*. Trad. Orlando Guntiñas Tuñon. Madrid: Editorial Cremos, 1994. p. 97-92.