

É POSSÍVEL SER CORAJOSO E JUSTO SEM SER SÁBIO?

MARIE-LAURENCE DESCLOS

*Département de Philosophie
Université de Grenoble, France*

A concepção de virtude que Platão formula sofreu inegavelmente um desvio, de modo que se quis, nesse âmbito como em outros, e desde a Antigüidade, atribuir a Sócrates aquilo de que Platão, depois, nunca deixaria de se afastar. Resta-nos buscar a altura desse desvio e tentar compreender sua natureza. É para isso que vou me esforçar com vocês.

Antes de qualquer coisa, convém lembrar. A virtude, em grego a *areté*, é a excelência daquele que a possui, ou seja, sua capacidade de cumprir a *tarefa* (o *érgon*) que lhe é própria, de realizar sua *função*, e de realizá-la da melhor maneira possível. Tendo todas as coisas uma *função*, uma *tarefa* a cumprir, todas elas têm também, portanto, uma *excelência*, uma *virtude*. O homem, evidentemente – quer seja o representante de uma espécie ou de uma profissão –, e a cidade, mas também o cavalo, a faca, etc. Quando se refere ao homem – vejamos nele o ser humano ou o sapateiro – a *virtude* aparece primeiro como uma *perícia*, uma *tékhnē*: um saber fazer bem o que se tem para fazer, e não simplesmente como um saber *como* fazê-lo. Desse ponto de vista ela não se distingue fundamentalmente de outros tipos de *perícia*, tais como a medicina, a navegação, a sapataria, a criação e a domesticação de cavalos, e até mesmo a aritmética e a geometria, que – na medida em que não se limitam a um conjunto de receitas rotineiras mecanicamente aplicadas¹ – são capazes de explicar o que fazem e o que são, e por consequência são suscetíveis de serem ensinadas a outros. Entendemos que Platão não a distingue sempre da ciência (*epistémē*), visto que ela implica o conhecimento das condições da melhor realização pos-

¹ Cf. PLATÃO. *Górgias*, 463b.

sível de uma tarefa ou de uma atividade dadas, e, portanto, o conhecimento de seu objeto e do que lhe convém². Logo, nós estamos diante de uma perícia *intelectual*³. E isso porque a *virtude* é tal que é possível fornecer sua razão, explicá-la e ensiná-la a outros.

Entre Platão, o Platão da maturidade, e Sócrates, aquele dos diálogos ditos de juventude, haveria entretanto, se dermos crédito a Aristóteles, uma diferença enorme. Penso evidentemente nas declarações que dizem respeito ao “intelectualismo” de Sócrates (“ele pensava que todas as virtudes são ciências, de modo que conhecer a justiça e ser justo coincidem”⁴). Conheçamos a crítica que vem em seguida: “não é saber o que é a coragem que desejamos, mas ser corajosos, nem o que é a justiça, mas ser justos, assim como preferimos estar com saúde a conhecer a natureza da saúde e ter uma boa condição física a conhecer a natureza de uma boa condição física”⁵. Essa interpretação se confirma com a idéia de que “ninguém é mau voluntariamente” que aparece com mais força no *Protágoras*⁶, onde é “a uma falta de ciência que é preciso imputar as escolhas erradas em matéria de prazeres e dor, isto é, de bens e de males [...]. Ora, uma ação errada, desprovida de ciência, vós mesmos sabeis muito bem que se trata de uma ação devida à ignorância”⁷. No *Protágoras*, mas não somente no *Protágoras*⁸, a causa desse “intelectualismo”, ou desse “racionalismo”, residiria, se acreditarmos em Aristóteles, na incapacidade socrática de levar em consideração tudo que emana do irracional, em outras palavras, as paixões e as emoções: “ele via nas virtudes saberes”. Ora, acrescenta ele, “todos os saberes são acompanhados de razão, e a razão origina-se na parte intelectual da alma; logo, segundo ele, todas as virtudes nascem na parte racional da alma, e disso resulta que fazendo das virtudes saberes ele suprime por sua vez a parte irracional da alma e, por isso, suprime ao mesmo tempo a paixão e o caráter ético. Eis por que essa abordagem do problema das virtudes não é correta”⁹. Comparem essa crítica aristotélica com o *Mênon*, 89a:

² Cf. PLATÃO. *Crátilo*, 387a.

³ Cf. PLATÃO. *República* I, 352d-353d.

⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Eudemo*, I, 5, 1216b6-7.

⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Eudemo*, I, 5, 1216b22-27.

⁶ PLATÃO. *Protágoras*, 345e-347a; e 357a-358d.

⁷ Sobre esse ponto, ver a nota 26, p. 191 da obra de VLASTOS, G. *Socrate. Ironie et philosophie morale*. Paris: Aubier, 1994.

⁸ Sobre essa questão ver a lista das ocorrências desse assunto na nota 281, p. 200 da edição do *Protágoras* de F. Idefonse das edições Garnier-Flammarion.

⁹ ARISTÓTELES. *Magna moralia*, I, 7, 1182a15-24.

Sóc. – E, se passamos às coisas que pertencem à alma, tudo que nela deve ser bom depende da própria razão. [...] Afirmaremos então que a virtude é a razão, seja ela toda a razão, seja ela uma parte da razão?

Mên. – Creio, Sócrates, que o que dizes é justo.

Sempre segundo Aristóteles, Platão evitaria esse erro (notem que encontramos aqui o *distingo* Sócrates-Platão, presente igualmente nas *Refutações sofisticas* 183b6-8, e na *Metafísica* I, 6, 987a-b e XII, 4, 1078b) dissociando “a parte racional da alma e a parte irracional” e atribuindo a “cada uma delas as virtudes adequadas”.

Os comentadores contemporâneos se juntam a Aristóteles quando opõem o intelectualismo socrático à “domesticação” da parte irracional da alma preconizada por Platão no livro IX da *República*¹⁰. O *Timeu* nos dá informações suplementares sobre as modalidades dessa domesticação. Junto da alma imortal e divina situada na cabeça, onde o cérebro lhe serve de solo fértil¹¹ o corpo abriga, “em outro lugar”¹², a parte mortal da alma, ela mesma constituída do melhor – a parte que “participa da coragem e do ardor”, auxiliar natural da função racional¹³ – e do pior – “a espécie de alma que deseja”, sobre a qual dizem que é incapaz de ouvir a razão, deixando-se seduzir de noite como de dia por imagens e simulacros¹⁴. Caso esta última – o animal policéfalo, na imaginária da *República* – consiga subjugar a outra subespécie da alma mortal e confiscar em proveito próprio o invencível ardor corajoso, ela assegurará então sua vitória sobre o princípio melhor, entregando o homem por ela dominado a seus prazeres e desejos. Os *fantasmas* enviados pelo intelecto para a superfície do fígado “como em um espelho” (lembro-lhes que o fígado é a sede fisiológica da segunda subespécie da alma mortal) ora assustam, ora apaziguam a alma desejante que, apesar de incapaz de “atentar para raciocínios”, pode assim “alcançar”, na medida em que lhe é possível, “alguma verdade”¹⁵. Satisfaríamos assim a injunção das *Leis* I, 649a-650b: evitar o temor e a ousadia excessivos. Reparem que essas “imagens”, em que muitas vezes não reconhecemos senão sonhos sombrios, podem também ser seme-

¹⁰ PLATÃO. *República*, 589 a-b: o homem interior, o leão e o animal policéfalo.

¹¹ Cf. PLATÃO. *Timeu*, 73c.

¹² Cf. PLATÃO. *Timeu*, 69e.

¹³ Cf. PLATÃO. *Timeu*, 70a.

¹⁴ Cf. PLATÃO. *Timeu*, 70e-71a.

¹⁵ Cf. PLATÃO. *Timeu*, 71a-c.

lhantes àquela que Sócrates pede a Gláucon para construir no livro IX da *República*. Igualmente semelhantes às “histórias” (*mýthoi*) que as mães e as amas devem contar às crianças para “modelar suas almas”¹⁶. A comparação não é fortuita na medida em que a alma desejanse é a única que é realmente desenvolvida na criança, a infância sendo para Platão, segundo as palavras de L. Brisson, “a parte selvagem da vida humana”¹⁷. Basta, para se convencer disso, prestar atenção à fala do Estrangeiro Ateniense: “de todos os animais selvagens, a criança é aquele mais difícil de se lidar: assim como é abundante nela, mais do que em qualquer outro animal, a fonte do pensamento, mas uma fonte ainda não equipada, por outro lado ela se mostra fértil em maquinações, rude e de uma violência sem igual em nenhum outro deles”¹⁸. Se a virtude é sempre um saber, ela implica portanto, agora em Platão, ao menos a título de pré-condição, algo como uma maneira de educar as emoções, as paixões, tudo que no homem escapa à razão, por natureza – no caso da alma desejanse - ou em função da idade – na criança pequena. É essa preocupação que estaria totalmente ausente dos diálogos “socráticos”.

Ainda não é tudo, a diferença entre Sócrates e Platão se manifestando igualmente na determinação da *natureza* da virtude? Aqui, ainda, agrada a alguns comentadores opor diálogos socráticos e diálogos que não o seriam, ou que o seriam menos.

Assim deveria ser atribuída só a Sócrates uma doutrina da *unidade da virtude* ou da *unidade das virtudes*, segundo a qual ser corajoso é ser *também* temperante, sábio, justo e pio¹⁹. Quanto a Platão, ele seria menos exigente, visto que é possível que os guardiões auxiliares da *kallípolis* sejam corajosos, e que todos sejam temperantes e justos sem serem sábios (“aparentemente a natureza faz nascer muito poucos da raça à qual é dado compartilhar esse conhecimento que, único dentre os outros conhecimentos, devemos chamar de sabedoria”²⁰). Resta saber se as coisas estão suficientemente claras, e para isso começar por se perguntar sobre o sentido que convém atribuir a esse “também” que caracterizaria a doutrina socrática da virtude (“ser corajoso é

¹⁶ Cf. PLATÃO. *República*, 377c.

¹⁷ BRISSON, Luc. *Platon, les mots et les mythes*: Comment et pourquoi Platon nomma le mythe. Édition revue et mise à jour. Paris: La Découverte, 1994. p. 103.

¹⁸ PLATÃO. *Leis*, VII, 808d.

¹⁹ Para a lista “canônica” das virtudes, cf. *Protágoras*, 349c-d: saber [*sophía* ou *epistémē*], coragem [*andreia*], temperança [*sophrosynē*], piedade [*hosíotēs*].

²⁰ Cf. PLATÃO. *República*, 429a.

ser *também* temperante, sábio, justo e pio”). Ora, sobre esse ponto, as opiniões são divididas, determinando o uso do singular (a unidade *da* virtude) ou do plural (a unidade *das* virtudes). Para alguns comentadores ²¹, devemos falar em unidade *da* virtude na medida em que suas “partes” (*moría*) não o são realmente: são apenas nomes diferentes designando “uma mesma realidade única”. Vocês terão reconhecido a alternativa proposta por Sócrates a Protágoras, da qual escolhemos aqui o segundo membro (“acaso é a virtude uma coisa única, e a justiça, a sabedoria e a piedade são suas partes, ou bem todas as qualidades que acabo de citar são apenas nomes de uma mesma realidade única?” ²²). Devemos então decidir pela *identidade* das virtudes, que explica sua *bicondicionalidade* (ou seja, a necessidade, segundo a terminologia do *Protágoras*, 329e, de “possuir todas desde que tenhamos uma delas” ²³), e garante a *unicidade* da virtude. Mas podemos, sem sofismas, sustentar realmente a tese da identidade das virtudes? Desse ponto de vista, G. Vlastos ²⁴ tem razão ao destacar que é impossível não cair em absurdo ao se aplicar a definição de uma virtude a outra, ao se explicar a coragem com as palavras que servem para definir a piedade. Poderíamos lhe objetar que a identidade em questão não diz respeito ao que elas têm como objeto (os perigos [*coragem*], os prazeres [*temperança*], os cuidados devidos aos deuses [*piedade*], a ordem e sua manutenção [*justiça*], o conhecimento em sua excelência [*sabedoria*]), mas à relação que elas mantêm com o saber. A identidade das virtudes [entre si] viria da identidade [de cada uma] com o saber. Poderíamos então falar em unidade da virtude na medida em que ela é saber, esse saber se exercendo, segundo as palavras de F. Ildefonse, “nas diferentes esferas” ²⁵. Assim se explicaria como podemos distinguir e nomear diferentemente a coragem e a piedade, a justiça, a temperança e a sabedoria sem por isso prejudicar aquela unidade. Essa leitura tem o mérito de parecer compatível com a demonstração do *Ménon*, segundo a qual “a justiça”

²¹ Notadamente PENNER, T. The unity of virtue. *Philosophical Review*, New York, n. 82, p. 35-68, 1973 e What Laches and Nicias miss – and whether Socrates thinks courage merely a part of virtue. *Ancient philosophy*, Pittsburgh, n. 12, p. 1-27, 1992; IRWIN, T. *Plato's moral theory*. Oxford: Clarendon Press, 1977; SCHOFIELD, M. Ariston of Chios and the unity of virtue. *Ancient philosophy*, Pittsburgh, n. 4, p. 83-95, 1984.

²² PLATÃO. *Protágoras*, 329c-d.

²³ Cf. igualmente PLATÃO. *Laques*, 199d-e. A expressão é de VLASTOS, G. The unity of virtues in the *Protágoras*. In: ----- *Platonic studies*. Princeton: Princeton U. P., 1981. p. 232 [p. 221-269].

²⁴ VLASTOS, G. The argument of *Laches* 197 e ff. *Platonic studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973. p. 266-269.

²⁵ ILDEFONSE, F. Introduction. In: PLATON. *Protágoras*. Traduction inédite, introduction et notes par F. Ildefonse. Paris: GF Flammarion, 1997. p. 46.

[ou a temperança, ou a coragem, ou a piedade, ou a sabedoria] é em relação à virtude o que “o redondo” é em relação à “figura” [73e], e “o branco” em relação à “cor” [74c]”²⁶. Observemos entretanto que não haveria nenhum sentido em falar de *identidade das cores* ou *das figuras*, com o pretexto de que cada uma é idêntica à cor ou à figura, quando o “vermelho” não é *idêntico* ao “branco” nem o “redondo” ao “reto”. A essa objeção retorquiríamos apenas que é preciso compreender a inevitável imprecisão de toda imagem. Assim é, de fato, o trecho da analogia com as abelhas²⁷ do qual Sócrates nos diz que é apenas uma *imagem* [*eikón*, 72a8]. Mas isso não ocorre da mesma forma no que concerne à cor e à figura, que se vêem duas vezes²⁸ indicadas com o estatuto de *modelo* [*parádeigma*].

Vemos que é a custo de um enfraquecimento da tese da identidade das virtudes – que só são idênticas entre si pela mediação de sua identidade com o saber – que é mantida a tese da unidade da virtude. O que aconteceria se recolocássemos pura e simplesmente em questão a própria idéia de uma identidade das virtudes? É o que faz G. Vlastos²⁹ em uma demonstração analisada vigorosamente por L.-A. Dorion³⁰, análise que eu vou lhes resumir rapidamente.

Partindo do princípio de que a argumentação de Sócrates, em *Laques* 194e-199e, é válida³¹, Vlastos sustenta o essencial de sua análise sobre a posição a que se convém chegar na conclusão do diálogo:

α *conclusão* – a coragem “não é uma parte da virtude (*moríon aretês*), mas a virtude inteira (*sympasa aretê*)” (199e).

Essa conclusão deve ser atribuída somente a Nícias, ou Sócrates poderia reivindicá-la como sua? Para responder a essa questão, convém voltar às premissas (1) e (2) da dedução socrática:

α premissa 1 – a coragem (*andreía*) é o conhecimento (*epístème*) do que inspira o temor ou a confiança (194e-195a, 196d);

²⁶ Cf. VLASTOS, G. Socrate et les parties de la vertu. Trad. L. Brisson. In: CANTO-SPERBER, M. (Ed.). *Les paradoxes de la connaissance: Essais sur le Ménon de Platon*. Paris: Odile Jacob, 1991. p. 205-212 (p. 206).

²⁷ Cf. PLATÃO. *Ménon*, 72a-c.

²⁸ Cf. PLATÃO. *Ménon*, 77a9 e 79a10.

²⁹ VLASTOS, G. The *Protagoras* and the *Laches*. In: VLASTOS, Gregory; BURNYEAT, Myles (Ed.). *Socratic studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. p. 109-126.

³⁰ Cf. DORION, L.-A. Introduction. In: PLATON. *Laches*. Traduction inédite, introduction et notes par L.-A. Dorion. Paris: GF Flammarion, 1997. p. 171-178.

³¹ Ver a representação de seu desenvolvimento em DORION, 1997, p. 172-173.

α premissa 2 – a coragem é uma parte da virtude (*méros aretês*) (190c-d, 198a);

fi *primeira constatação*: a conclusão (*a coragem não é uma parte da virtude, mas a virtude inteira*) é contraditória em relação à premissa (2) (*a coragem é uma parte da virtude*);

fi *segunda constatação*: a premissa (2) (*a coragem é uma parte da virtude*) “corresponde à doutrina mais constante de Sócrates”³², segundo a qual a virtude é um todo (*tò hólon*) composto de partes³³;

fi *terceira constatação*: a conclusão (*a coragem não é uma parte da virtude, mas a virtude inteira*) decorre da premissa (1) (*a coragem é o conhecimento do que inspira o temor ou a confiança*) e da premissa (2) (*a coragem é uma parte da virtude*);

fi *consequência (1)*: devemos rejeitar a conclusão (*a coragem não é uma parte da virtude mas a virtude inteira*) por ser não-conforme à doutrina socrática;

fi *consequência (2)*: a premissa (2) (*a coragem é uma parte da virtude*), exprimindo fielmente a doutrina socrática, deve ser considerada verdadeira;

fi *consequência (3)*: é à premissa (1) (*a coragem é o conhecimento do que inspira o temor ou a confiança*) que é preciso atribuir a não-conformidade da conclusão (*a coragem não é uma parte da virtude, mas a virtude inteira*).

Em outras palavras, é da identidade postulada da coragem com o saber (de todo o bem e de todo o mal) que decorre a não-conformidade da conclusão: se a virtude é o saber de todo o bem e de todo o mal, e a coragem também, então a coragem é toda a virtude. Onde encontramos simultaneamente a argumentação de F. Ildefonse³⁴, e a demonstração de sua insuficiência. Pois, o que é dito aqui da coragem (“não descobrimos, Nícias, o que é a coragem”, 199e) vale igualmente para a temperança, a justiça, a piedade ou a sabedoria em razão de sua suposta identidade. Logo, não podemos mais falar em unidade *da* virtude, a qual, como vimos anteriormente, volta a afirmar a identidade das virtudes. No entanto nada nos obriga a compreender a afirmação de Sócrates no *Protágoras*, 329e (“é necessário que possuamos todas elas desde que tenhamos uma”), ou no *Laques*, 199d (não faltaria ao homem verdadeiramente corajoso nem moderação, nem justiça, nem piedade) em termos

³² DORION, 1997, p. 173.

³³ Cf. PLATÃO. *Mênon*, 78d-79; e também, *Protágoras*, 329d; *Eutidemo*, 79b-c; *Fédon*, 69b-c. Ver igualmente o *Entífron*, 12e, onde a piedade é apresentada como uma parte da justiça, que é uma parte da virtude.

³⁴ Cf. ILDEFONSE, 1997, p. 23: a identidade das virtudes [entre si] vem da identidade [de cada uma] com o saber.

identitários. Posso efetivamente afirmar, quanto aos “pacotes” de canais televisivos enviados, pelo cabo ou pelo satélite, que “é necessário que possuamos todos eles desde que tenhamos um”. Nem por isso eu afirmo que *Paris Première* é idêntico a *Cinétoile*, ou LCI a RMC. Do mesmo modo, o que faz um bom carro é certamente sua potência, mas é também seu conforto, sua segurança e seu aspecto econômico. Em outras palavras, é um *conjunto* de canais que compõe um pacote, é um *conjunto* de qualidades técnicas que faz um bom carro. Assim se dá com a coragem, a temperança, a justiça, a sabedoria e a piedade, que constituem esse todo que denominamos “virtude”, e que o constituem não em razão de sua *identidade* ou de sua *intercambialidade* mas de sua *inseparabilidade* ³⁵.

Assim fica patente que, *identidade* ou *inseparabilidade*, a posição de Platão no livro IV da *República* (é possível ser temperante e justo sem ser corajoso; é possível ser corajoso sem ser sábio) parece bem distante da de Sócrates. Resta saber o que realmente diz Platão na passagem evocada pelos comentadores. Trata-se, lembramo-nos, de determinar onde pode se encontrar a justiça na cidade que acaba de ser estabelecida, onde encontrar a injustiça, o que diferencia uma da outra e qual das duas é preciso obter para ser feliz (427d). É portanto a partir de 427d que a resposta para essa questão (a natureza da justiça) começa a ser tematizada, e isso por meio de uma virada argumentativa tão eficaz quanto injustificada à primeira vista. Graças à reestruturação das funções sociais e ao projeto educativo que a sustenta, a nova cidade se tornará “perfeitamente boa” (*agathè*). Notemos que convém darmos aqui a esse termo toda a extensão semântica que lhe é própria, que vai dos valores tradicionais da eficiência político-militar a uma acepção propriamente moral. Daí, de modo quase analítico e com o assentimento espontâneo do interlocutor, decorre imediatamente a afirmação segundo a qual *na medida em que* for “boa” uma cidade será sábia, corajosa, moderada e justa (427e). Três coisas devem ser sublinhadas sem delongas.

Em primeiro lugar, não estamos diante de uma lista das quatro “virtudes cardeais”, mas de propriedades inerentes a uma cidade “boa”, como prova a forma adjetiva dos termos; em virtude se falará apenas mais tarde (432b, 433d), e ainda assim no singular.

Segunda observação: a lista das virtudes que encontramos na *Re-*

³⁵ Sobre a *inseparabilidade* das virtudes que está no fundamento de sua *unidade*, cf. VLASTOS, 1994, p. 109-126.

pública se difere, como vimos, daquela que, no *Protágoras*, é proferida duas vezes (330b, 349b), visto que não contém a “piedade”, a *hosiótes*. É possível explicar essa “anomalia” se levamos em consideração o contexto argumentativo em que essa “lista” vem se inserir: como estamos diante de um corpo social tripartite, é preciso determinar uma qualidade virtuosa para cada uma de suas partes, e uma quarta para o conjunto que elas constituem. Por isso a virtude religiosa não tem lugar, simplesmente porque não existe, na cidade novamente fundada, um grupo social especificamente ligado a essa função. Nisso, observem, a tripartição da *República* se difere da tripartição “egípcia” do *Timeu* 24a-b, que prevê um *gênos* de *hierês* exercendo sua soberania sobre o *gênos* dos artesãos e o dos guerreiros. Assim se explica por que a função religiosa, e tudo que é de seu domínio, é delegada a uma autoridade exterior, o sacerdote délfico. Segue-se daí por consequência uma laicização deliberada das qualidades morais da nova cidade. Não é então a “originalidade” de Platão no assunto o que importa, mas as estratégias argumentativas que ele coloca, e a adaptabilidade de sua “doutrina” a essas estratégias. Enfim, o fato de que uma cidade, na medida em que é boa, seja justamente possuidora dessas quatro propriedades, é uma afirmação que Platão apresenta como uma verdade intuitiva (que terá um grande sucesso nos meios helenísticos e romanos) mas que não tem precedentes nem na tradição cultural grega nem no próprio Platão. Ora, se em uma cidade perfeitamente boa como é a *kallípolis*, não é somente a justiça que encontramos, mas também a sabedoria, a coragem e a temperança (427e), como distingui-la das outras virtudes? Para tanto há duas maneiras de se proceder: (1) identificar primeiro o objeto buscado, ou (2) eliminar primeiro tudo o que ele não é (428a). Isso é o que V. Goldschmidt chama de “método dos resíduos”: o que sobra é o que se buscava. Deixemos de lado por um momento a sabedoria, primeira “virtude” examinada, justamente aquela que traz problemas, e pratiquemos nós mesmos agora o método dos resíduos.

A *temperança* que, como sabemos, não é outra coisa senão o assentimento de cada um em relação à autoridade do que é melhor sobre o que é pior (autoridade da classe dos guardiões perfeitos sobre todas as outras classes, da alma sobre o corpo, da alma imortal e divina sobre a alma mortal, etc.), “se estende totalmente através da cidade inteira” (432a), todos participando dela, tanto os governantes quanto os governados. Passemos à *justiça*. Ainda, uma cidade só será reputada justa se cada uma de suas classes for justa, isto é, “se cada uma se ocupar de suas próprias tarefas”, isto é, se se ocupar, na cidade,

“daquilo que lhe concerne” (434c). O que será da *coragem* (a “virilidade”, na tradução de P. Pachet)? A questão é saber qual é “o elemento da cidade” que lhe propicia a denominação de corajosa (429a). Será a classe dos guardiões auxiliares “que guerreia e milita por ela”. Quer dizer que os outros “elementos” são desprovidos de coragem? Não é absolutamente isso o que escreve Platão, que se contenta em destacar que a coragem ou a covardia dos “outros homens que estão nela” não têm o “poder de torná-la covarde ou corajosa” (429b). Em outras palavras, a coragem individual, “*idiótica*”, não é levada em consideração porque se exerce na esfera privada. Claramente falando, a oposição aqui não se dá entre indivíduos dentre os quais uns seriam bravos e outros não, mas entre classes cujas funções se diferem, isto é, entre o privado e o público. Velha oposição, que atravessa toda a cultura grega³⁶. Platão lhe dá aqui um outro sentido. Tal como Péricles entende a coisa, os interesses particulares (*tà idía*) podem muito bem coexistir com o bem comum (*tà koiná*), com a condição de sempre se apagarem diante deste. Com essa condição satisfeita, o cidadão não é obrigado a nada, nem proibido de nada. Na cidade platônica, o cidadão, qualquer que seja a classe a que pertence, deve ser temperante e justo, tanto em particular como no exercício da cidadania. Não há distinção aqui entre privado e público, visto que a temperança e a justiça condicionam a existência da *homonoiá*, da concórdia que o Sócrates de Xenofonte dirá que é “o maior de todos os bens”: sem ela, acrescentará ele, “nenhuma cidade poderia ser bem governada”³⁷. A *temperança*, porque é ela que, por trás das diferenças de natureza (força, número, inteligência) ou de condição (riqueza, pobreza), faz os cidadãos cantarem a uma só voz (*xynaideîn, xymphoneîn*), “em harmonia” (*dià pasón*)³⁸. Nada de guerra civil, nada de *stásis*, em uma tal cidade, mas a amizade, a *phília*, onde a unidade da *pólis* encontra sua origem uma vez que ela permite a harmonização dos “elementos”, para retomar a terminologia platônica, que, sem ela, ficariam marcados pela multiplicidade, pela diversidade, pela dessemelhança, até mesmo pela oposição. É o que, ainda por cima, significa a imagem aqui utilizada: *dià pasón [khoridón symphonía]*, fazendo consoar todas as notas de uma escala musical. A *justiça*, porque ela espalha largamente o exercício habitual da cidadania e envolve a cidade em seu conjunto na medi-

³⁶ Sobre o público e o privado na cultura grega, ver POLIGNAC, F.; SCHMITT-PANTEL, P. (Org). *Public et privé en Grèce ancienne: lieux, conduites, pratiques. Kléma*, Strasbourg, n. 23, 1998.

³⁷ XENOFONTE. *Memoráveis*, IV, 4, 16.

³⁸ PLATÃO. *República*, 432a.

da em que ela consiste para cada um, “crianças, mulheres, escravos, homens livres, artesãos, governantes e governados” em “se ocupar de suas próprias tarefas, e não se intrometer nas outras”³⁹. Quando isso ocorre, é ela que permite a manifestação das outras “virtudes” e sua conservação. Sem ela, não há temperança, portanto não há concórdia, mas uma cidade dividida; sem coragem, uma cidade covarde; sem sabedoria, uma cidade ignorante e irrefletida. O que se vê é que o campo do político invadiu tudo fazendo desaparecer pura e simplesmente a esfera privada. Assim, quando uma mulher ou um escravo satisfazem a função para a qual sua “própria natureza seria, de nascença, mais bem-adaptada”, quando um sapateiro consegue dominar seus desejos – do mesmo modo que o governante o faz em relação aos sábios pensamentos ou o guerreiro em relação ao intrépido ardor –, todos eles contribuem para tornar a cidade verdadeiramente boa. Contudo, tanto a *coragem* quanto seu contrário, a covardia, surgem dessa esfera privada quando não se encontram em exercício nos limites da função de guardião, justamente pelo que Danielle Montet chama de “princípio de especialização”, que vimos que servia para definir a justiça. De uma certa maneira, dizer da coragem – ou da covardia – de um carpinteiro que ela contribui para tornar a cidade corajosa, seria admitir que ele pode, legitimamente, trocar com o guardião instrumentos e funções (434a), que a intromissão nas tarefas dos outros (*a polypragmasýne*) e a mudança de classes (*a metabolê*) não são para a cidade uma catástrofe que a levaria à ruína e ao pior dos prejuízos (434b-c). Logo é em nome da justiça que devemos novamente distinguir o *público* (o pertencimento a uma classe e o exercício de uma função conforme sua natureza própria, *katà phýsin*) e o *privado* (a existência, na alma de todo indivíduo, de um princípio, o *thymoeidês*, que o torna corajoso nas circunstâncias particulares de sua vida).

Resta a sabedoria, acerca da qual escreve Platão em 428e-429a:

É portanto graças ao menor grupo social, à sua menor parte, e ao conhecimento (epistême) que ali se encontra, é graças ao elemento que está no topo e que governa, que seria inteiramente sábia (holè sophé) a cidade fundada segundo a natureza; e aparentemente a natureza faz nascer muito poucos da raça à qual é dado compartilhar esse conhecimento (epistême) que, único dentre os outros conhecimentos (mónen ... tôn àllon epistemôn) devemos chamar de sabedoria (sophía).

³⁹ PLATÃO. *República*, 433b-c.

Aparentemente somente o *éthnos*, ou o *génos*, dos guardiões tem a sabedoria como a parte que lhes cabe. Podemos afirmar que os outros grupos sociais que compõem a cidade são totalmente desprovidos dessa virtude? Podemos afirmar, ainda, que os indivíduos que compõem esses grupos sociais são desprovidos dela? Acho que é preciso responder “não” a essas duas perguntas.

Observemos em primeiro lugar o jogo platônico com o sentido corrente do adjetivo *sophós*, e a especialização do substantivo *sophía*. É *sophós*, lembra-nos Chantraine, aquele “que sabe, que domina uma arte ou uma técnica”. A palavra pode então se aplicar a qualquer um que possua uma verdadeira competência no âmbito que lhe é próprio: poetas, músicos, oradores, mas também cavaleiros, marinheiros ou artesãos. De fato encontramos o primeiro exemplo confirmado de *sophía* na *Iliada* (15, 412), que se refere a um carpinteiro de naus, “hábil artífice que sabe a fundo sua arte” (*pasè sophía*), que tem um “saber total” do que faz. Assim se explica por que nem sempre Platão distingue *tékhnē* e *epistéme*: a técnica, uma vez que ela implica o conhecimento de seu objeto e da maneira de se ocupar dele (cf. *Alc.* 128b; *Rep.* I, 341e), é saber. O *sophós* não se opõe primeiramente ao louco, ao abúlico, mas ao profano, ao *idiótes*. Eis por que Platão (sempre o “método dos resíduos”) começa afastando os conhecimentos (*epistēmái*) numerosos e variados que se encontram na cidade (428 et seq.) para reter apenas um: aquele

que serve para deliberar [...] sobre [a cidade] ela inteira, para determinar a maneira de agir que ela deveria adotar para se conduzir da melhor forma tanto em relação a si mesma como em relação às outras cidades.

A esse “conhecimento especializado na guarda” (*sophía phylalike*, 428d), a *República* dá – doravante com um sentido técnico – o nome de *sophía*, uma *sophía* no sentido estrito e não no sentido largo, como lhe é de costume fazer (cf. a *diégesis* no sentido largo – a narrativa – e a *diégesis haplé*, a *diégesis* no sentido estrito, que consiste em falar em nome próprio, em oposição à *mimesis*, em que falamos “sob o nome de outrem”⁴⁰; há o mesmo procedimento no que concerne a *eídolon* que, no sentido largo, designa a imagem em geral, e no sentido estrito, um tipo particular de imagens, junto dos fantasmas e dos ícones). Em outras palavras, não é porque não são *sophoí* no sentido estrito que os

⁴⁰ PLATÃO. *República*, 392c-393b.

artesãos e os guardiões auxiliares não o são no sentido largo. Portanto não podemos afirmar de maneira precisa que eles sejam justos, temperantes e corajosos sem serem sábios, com o pretexto de que eles não possuem essa forma particular de sabedoria que predispõe ao exercício dos mais altos cargos na cidade.

Convém, por outro lado, ficarmos atentos ao nível em que Platão se situa e conduz sua análise. O *Laques*, o *Ménon*, o *Protágoras* tratam da virtude no nível individual, sendo a questão o saber como conduzir bem a vida. Já a *República* toma a cidade como objeto, sendo então a questão o saber, na passagem que nos interessa, o que é a excelência política, e como se pode chegar a ela. Ora, justamente porque as virtudes se mantêm inseparáveis, e porque para cada classe a justiça consiste em “se ocupar de suas próprias tarefas e não se intrometer nas outras” (433a), isto é, em não tentar usurpar a função das outras classes, que é necessário que essas funções, as qualidades que predispõem a elas e os grupos sociais que as possuem sejam claramente distinguidos. Para satisfazer essa exigência que Platão foi levado, na *República*, a *especializar* de alguma forma a *sophía*. Em outras palavras, a distinção implícita entre uma *sophía* no sentido largo, que todos os que são excelentes possuem, e uma *sophía* no sentido estrito, que só possui o pequeno número que governa a cidade, responde a uma necessidade logográfica.

Observemos enfim que há em todo homem um elemento racional (o *logistikón*) que “se incumbe de governar, que é sábio (*sophós*), e que possui a capacidade da providência (*prométheia*) para o conjunto da alma” (441e). E, assim como a cidade é reputada sábia quando é sábia a classe que a governa, todo homem *pode* ser sábio se aceitar o governo do *logistikón*. Mas todos os homens *podem* ser sábios, porém não o são: “alguns [...] parecem nunca adquirir [a capacidade de raciocinar], e [...] a massa a adquire apenas tardiamente” (441a-b). O que explica por que nem todos são *sophoí*, e portanto não podem ser virtuosos. Como ocorre nos diálogos do primeiro período, a *inseparabilidade* das virtudes é mantida na *República*, mas lá ela encontra também sua justificação teórica. Se a alma virtuosa é concebida como uma cidade boa, então seus diversos componentes (o *logistikón*, o *thymoeidés* e o *epithymetikón*) devem se conduzir uns diante dos outros como o fazem as diferentes classes: ela será *justa* se cada componente cumprir a função que lhe é própria, ocupando-se assim de suas próprias tarefas. A partir daí ela será *sábia*, cabendo o governo da alma à parte racional. Ela será igualmente *corajosa*, se o *thymoeidés* se empenhar em preservá-la faça chuva ou faça sol, isto é, se ele preservá-la das dores e dos

prazeres, “do que foi prescrito pela razão como temível, ou não” (442c; para o que precede, cf. 441c-442a), visto que a razão tem “o conhecimento do que é o interesse de cada um e do todo comum” (442b). Ela será *moderada* enfim, em razão do acordo dos diferentes componentes quanto às suas posições e aos seus respectivos papéis.

Dito de outra forma, tanto na cidade como no homem as virtudes são inseparáveis. Mas no lugar de ser simplesmente afirmada (um homem corajoso é *também* justo, moderado e sábio; uma cidade corajosa é *também* justa, moderada e sábia), a inseparabilidade é, além disso, remetida às suas razões. Portanto não convém errar o “foco”. Se fixamos o objetivo na cidade, a questão da possibilidade (ou da impossibilidade) de ser sábio para um indivíduo corajoso (*um* guardião auxiliar) não se coloca. O indivíduo é a cidade, cada classe devendo ser considerada como parte sua. Desse ponto de vista Aristóteles, no livro II da *Política* (II, 2), não é um mau leitor de Platão quando o censura por querer realizar a “mais completa unidade possível da cidade”. E acrescenta:

Entretanto é claro que uma cidade, por causa da progressão demasiada para se tornar uma, não será mais uma cidade, pois a cidade de certa forma é por natureza pluralidade. Ficando excessivamente una, de cidade ela passará a ser uma família, e de família ela passará a ser um homem: diríamos que a família é, efetivamente, mais una que a cidade, e o homem mais uno que a família.

O que importa é que, para esse indivíduo que é a cidade, as virtudes sejam inseparáveis. E elas o são. Agora, se “focalizarmos” o guardião corajoso, mostra-se claramente, como foi visto, que a psicologia platônica está na estrita ortodoxia dos “diálogos de juventude”. Não se pode afirmar o contrário a não ser confundindo os níveis de análise, buscando no que está escrito em letras grandes a resposta para questões que só fazem sentido em letras pequenas (II, 368d).

A oposição entre “Sócrates” e “Platão”, no que tange à teoria da virtude, é portanto muito menos clara do que Aristóteles gostaria de fazer crer. De fato trata-se muito mais de uma evolução do pensamento que avança em nuance e em precisão, de um alargamento de seu campo de aplicação, do que de uma discordância real e profunda entre dois momentos antagônicos.

Tradução de Alice Bitencourt Haddad
Doutoranda em Filosofia - UFRJ