Brener Alexandre Gonçalves

ÉTICA E DISCURSO FILOSÓFICO NO *EUTIDEMO* DE PLATÃO

UM ENTRECRUZAMENTO DE ÉTICA DAS VIRTUDES E FILOSOFIA
COMO MODO DE VIDA

Dissertação de Mestrado

Orientador: Prof. Dr. Delmar Cardoso

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2016

Brener Alexandre Gonçalves

ÉTICA E DISCURSO FILOSÓFICO NO *EUTIDEMO* DE PLATÃO

UM ENTRECRUZAMENTO DE ÉTICA DAS VIRTUDES E FILOSOFIA
COMO MODO DE VIDA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia
Linha de pesquisa: Ética

Orientador: Prof. Dr. Delmar Cardoso

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2016

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Gonçalves, Brener Alexandre
G635e Ética e discurso filosófico no *Eutidemo* de Platão: um entrecruzamento de ética das virtudes e filosofia como modo de vida / Brener Alexandre Gonçalves. - Belo Horizonte, 2016.
108 f.

Orientador: Prof. Dr. Delmar Cardoso
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Ética. 2. Ética das Virtudes. 3. Discurso Filosófico. 4. Platão. I. Cardoso, Delmar. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

Dissertação de **Brener Alexandre Gonçalves** defendida e aprovada, com a nota 10 (dez) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Prof. Dr. Delmar Cardoso / FAJE (Orientador)

Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro / FAJE

Prof. Dr. João Augusto A. A. Mac Dowell / FAJE (Suplente)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 17 de junho de 2016.

DEDICATÓRIA

Dedico esta dissertação aos três homens que de modos distintos me influenciaram. Ao meu tio, Afonso Eustáquio Alexandre. Ele me ensinou o valor da honestidade e da justiça, com seu exemplo, até o fim de sua vida. Ao querido padre Henrique Cláudio de Lima Vaz, que tive a oportunidade de conhecer quando eu ainda era muito jovem. No religioso encontrei o filósofo e o filósofo no religioso. Ao estimado padre João Batista Libanio, verdadeiro mestre de quem fui frequentador por mais de dez anos. Padre Libanio me ensinou a amar a vida intelectual e os desafios que ela impõem a quem deseja cortejá-la. Dedico a estes três grandes homens, *in memoriam*, esta dissertação.

AGRADECIMENTOS

Ad maiorem Dei gloriam!

Quero expressar a minha gratidão ao orientador desse trabalho, professor Delmar Cardoso, SJ. Agradecer a paciência, sugestões e correções, principalmente o apoio e a confiança depositadas no meu trabalho. Expresso também a minha gratidão aos professores que aceitaram o convite para compor a banca examinadora: professor Marcelo Marques, que também sempre me incentivou pelos caminhos de pesquisa; ao professor Elton Vitoriano, que me inspira pelo modo como exerce a vida docente; e ao professor João Mac Dowell, pela inspiração que o seu amor ao saber infunde sobre o espírito daqueles que frequentam seus cursos.

Minha mais profunda gratidão à Edna Carmo e aos colegas do corpo administrativo da FAJE, pelo convívio e pela exortação a continuar os estudos. Em especial gostaria de agradecer aos amigos Rafael Patrick, Rafael Araújo e Leonardo Sancho e Guilherme Cardoso, pelos inúmeros diálogos travados no refeitório da faculdade. Com eles aprendi que a filosofia é um modo de viver que deve alinhar o espírito e as ações, sem teatralidades. Aprendi também com eles o sentido filosófico da amizade e o seu papel para o exercício da virtude. Agradeço também ao nosso secretário geral Celso Messias e ao secretário do PPG da FAJE, Bertolino, sempre muito solícitos, ajudando-me em várias situações. Agradeço também as secretárias e as bibliotecárias de nossa faculdade, pelo convívio e amizade, em especial Zita Mendes, que com muita solicitude e generosidade me auxiliou nas últimas correções metodólogicas da dissertação. Agradeço a todos os funcionários da FAJE, por toda a ajuda dispensada nesses dois anos de vida acadêmica e, coleguismo durante o período em que fui funcionário no Setor de Publicações. Agradeço ao SAAE-MG que tornou possível a realização desse trabalho ao me conceder uma bolsa de estudos.

Não tenho meios de expressar a minha gratidão ao amigo Antônio Luiz que sempre me exortou a filosofar, sempre me deu apoio, principalmente nas noites escuras da alma. A Priscila Maria que também não cessou de me incentivar a continuar a trilhar os caminhos da filosofia. Ela me ensinou também o sentido que a vida filosófica confere à vida cotidiana. Agradeço muito ao Adriano Félix, grande incentivador para que estes estudos viessem a termo. Agradeço a todos os meus amigos e amigas que se fizeram presentes de muitas maneiras e torceram pelo meu sucesso: Iaçanã, Ricardo, Vivian, Regina, Carla, José Carlos, Daniel Chacon, Hugo e tantos outros amigos. Agradeço aos

meus familiares, pela paciência e apoio recebido ao longo desses dois anos. A todos e a todas a minha gratidão, o meu muito obrigado!

RESUMO

Fundamentada nos estudos de Pierre Hadot, nossa dissertação demonstra o entrecruzamento entre a filosofia como modo de vida e a ética das virtudes no *Eutidemo* de Platão. Analisamos o discurso filosófico e a sua íntima relação com a ética filosófica na Antiguidade. Nossa dissertação esclarece e acompanha a trama desenvolvida por Platão no *Eutidemo*, em que se mostra o cerne do argumento em favor da vida filosófica, destacando o caráter protréptico do diálogo platônico. Sublinha-se tanto o aspecto apologético quanto exortativo do *Eutidemo*, demonstrando a natureza ética do discurso filosófico.

Palavras-chave:
Discurso filosófico; ética das virtudes; platonismo.

ABSTRACT

Based on studies of Pierre Hadot, our dissertation demonstrates the intersection between Philosophy and way of life and the Ethics of Virtues in Plato's *Euthydemus*. We analyze the philosophical discourse and its intimate relationship with the philosophical Ethics in Antiquity. Our dissertation clarifies and follows the plot developed by Plato in the *Euthydemus*, in which it is shown the heart of the argument in favor of the philosophical life, highlighting the protrepticus feature of the Platonic dialogue. It highlights both the apologetic as hortatory aspect of *Euthydemus*, demonstrating the ethical nature of philosophical discourse.

Keywords:
Philosophical Discourse; Virtue Ethics; Platonism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO..... 8

CAPÍTULO 1 – ANTECEDENTES DA CONCEPÇÃO PLATÔNICA DE FILOSOFIA..... 15

1.1. Os primeiros pensadores da Grécia e a formação da *Pólis*..... 15

1.2. A sofística: movimento cultural e educacional..... 18

1.3. O filosofar antes da filosofia: *philosophía* no século V a.C..... 25

1.4. A educação em questão: Platão e o problema da educação..... 32

CAPÍTULO 2 – É NECESSÁRIO FILOSOFAR!..... 41

2.1. Duas lógicas no *Eutidemo*: formação e discurso..... 41

2.2. Duas lógicas no *Eutidemo*: ação e discurso..... 48

2.3. O discurso protréptico de Sócrates no *Eutidemo*: O discurso filosófico e a excelência moral..... 53

2.4. É necessário filosofar!..... 60

CAPÍTULO 3 – A FILOSOFIA COMO PSICAGOGIA..... 66

3.1. A dimensão antropológica da virtude no *Eutidemo*..... 66

3.2. A dimensão prática da filosofia como atividade intelectual: Filosofia e discurso filosófico..... 75

3.3. A filosofia como modo de vida e a ética das virtudes..... 83

CONCLUSÃO..... 95

REFERÊNCIAS..... 103

Primárias..... 103

Secundárias..... 103

Complementares..... 106

INTRODUÇÃO

> Meu caro amigo, és Ateniense, natural de uma cidade que é a maior e mais afamada pela sabedoria e pelo poder, e não te envergonhas de só curares de riquezas e dos meios de aumentar o mais que puderes, de só pensares em glória e honras, sem a mínima preocupação com o que há em ti de racional, com a verdade e com a maneira de tornar a tua alma o melhor possível? (PLATÃO, Apologia 29d-e).

Esta dissertação de mestrado apresentada e desenvolvida teve sua origem remota em uma pesquisa iniciada e concluída no Curso de Especialização em Temas Filosóficos – CETEF,[1] da UFMG. Aquela pesquisa teve por objetivo mostrar a relação entre discurso e educação, apresentando em grandes linhas como Platão no *Eutidemo*[2] se propôs a distinguir o discurso socrático da erística e, distinguindo ambos os discursos, pôr em questão a natureza do saber presente em cada um deles. No entanto, o diálogo nos permite ir além. Quando efetuamos a passagem da pergunta inicial sobre o saber dos sofistas – pergunta feita por Críton a Sócrates[3] – para a pergunta feita por Sócrates ao jovem Clínias no seu discurso protréptico, é possível através do discurso protréptico de Sócrates apreender a relação entre discurso e ação que configura a vida filosófica.

---

[1] Essa primeira pesquisa começou a ser gestada no final do primeiro semestre de 2012, durante a disciplina "Questões de ética antiga", ministrada pelo professor Marcelo Marques. Foi apresentada nesse curso a história do conceito *areté* e, ao fazer uma análise do discurso protréptico feito por Sócrates no diálogo *Eutidemo,* mostrou-se a inflexão técnica da ética e a transposição da *tékhne* para o vocabulário ético, no qual Sócrates articula através da *tékhne* a relação entre *saber*, *agir* e *bem fazer* com a *felicidade*. Depois de concluir a disciplina comecei a estudar mais a fundo o diálogo, para conhecer mais os problemas abordados por Platão nesta obra específica de seu *corpus* e, durante o Seminário de Integração II: Colóquios de Minas (evento organizado pelo Departamento de Filosofia da PUC Minas, cujo objeto de discussão era o ensino de Filosofia no ensino médio no Brasil), apresentei a comunicação *"Educação e discurso filosófico no* Eutidemo *de Platão"*, da qual a pesquisa *Educação e discurso no* Eutidemo *de Platão* é uma continuação. Essa pesquisa concluída em nível de mestrado, portanto, é um aprofundamento das questões abordadas neste trabalho.

[2] A edição escolhida como referência para citações do *Eutidemo* é PLATÃO, *Eutidemo*. Trad. Maura Iglesias. São Paulo: Edições Loyola, 2011 (Bibliotheca Antiqua). Portanto, todas as citações do *Eutidemo* são retiradas desta edição e modificadas se necessário.

[3] As perguntas em questão são: "Alguns novos sofistas também estes, segundo parece. De onde são? E qual é o seu saber? *[kainoí tines au houtoi, hos éoike, sophistaí. podamoí? Kaí tís he sophía?]* (PLATÃO, *Eutidemo 271c*) "E que o cultivo do saber é a aquisição de uma ciência, não é assim?(...) Adquirindo, pois, que ciência?" [*He dé ge philosophia ktêsis epistémes. (...) Tina pot'oun án ktesámenoi epistémen orthôs ktesaímetha?*] (PLATÃO*, Eutidemo 288d-e*).

Essa virada, como mostra Marques (2003, p.18), muda o centro da investigação do diálogo que deixa de lado a natureza do saber dos sofistas para examinar qual é a ciência que torna os homens felizes. De fato, o desafio lançado por Sócrates aos dois eristas[4] no início do diálogo reúne ao mesmo tempo duas preocupações recorrentes na Atenas do século V a.C., a saber, o problema da educação dos jovens e a questão da virtude, tanto que o desafio consiste justamente em exortar o jovem Clínias a buscar a sabedoria e a virtude[5].

Contudo, antes de passar para as questões fundamentais de nossa dissertação, apresento algumas questões relativas ao método de leitura do diálogo *Eutidemo*. Segundo Brandão (1988)[6], os diálogos platônicos devem ser enquadrados no conjunto dos *logoí sokratikoí* (discursos socráticos), pois o contexto da composição da obra platônica é um contexto de polêmica entre os contemporâneos de Sócrates após o julgamento e condenação do filósofo. Dessa maneira a obra platônica enquanto *logoí sokratikoí* apresenta natureza apologética[7]. No entanto, entre os discursos favoráveis também haveria uma disputa em torno da herança de Sócrates[8]. Dentro do contexto dessas disputas é que podemos situar o *Eutidemo*. Esse diálogo, como lembra Brandão,

> é, sem dúvida, um dos diálogos mais intrigantes de Platão. Trata-se de uma peça viva, movimentada, que conduz o leitor com rapidez de um raciocínio a outro, num percurso que vai do bom senso à insensatez (BRANDÃO, 1988, p.32).

Em outras palavras, o *Eutidemo* é um diálogo que precisa ser lido como uma peça inteira, como trama e drama filosófico. Nesse diálogo,

> o autor revela pleno domínio da técnica de composição do diálogo, devendo a refutação do que visa debater ser depreendida antes da própria estrutura do texto que de formulações teóricas em que Sócrates, como acontece na maioria das vezes, expõe seus pontos de vista (BRANDÃO,1988, p.33).

Se levarmos em conta o *Eutidemo* como diálogo circunscrito na esfera dos *logoí sokratikoí* (discursos socráticos) e, portanto, por fazer parte dos *logoí sokratikoí* apresentaria alguma intenção apologética como foi falado anteriormente. Mas o que

---

[4] "Disse eu (Sócrates) então: Eutidemo e Dionisodoro, decididamente, por todos os meios, sede agradáveis a estas pessoas, e, em atenção a mim fazei essa demonstração [*epideíxasthon*]! (PLATÃO, *Eutidemo 274d-e*).

[5] "Pois então, disse eu (Sócrates), deixai-nos para mais tarde a demonstração dos demais, e fazei a demonstração disto aqui: este jovenzinho aqui persuadi-o [peísaston] de que é necessário amar a sabedoria e cultivar a virtude [*hṓs chrḗ philosophein kaí aretês epimeleîsthai*], e sereis agradáveis, a mim e a todos estes que aqui estão (PLATÃO, *Eutidemo* 275a).

[6] Cf. BRANDÃO, 1988, p.25. Ver também HADOT, 2012a, p.11.

[7] Cf. Idem, 1988, p.26-28.

[8] Cf. Ibidem, 1988, p.28-31.

Platão pretende defender? Platão tem em vista dois objetivos fundamentais: o primeiro, defender o socratismo, discernindo o socratismo/platonismo dos métodos que se lhe assemelham. O segundo objetivo consiste em salvar a filosofia, já que para os leigos da época todas as formas de erística e todas as técnicas de inquirição são compreendidas como filosofia, deste modo, "o discernimento entre Sócrates e os sofistas leva do ponto de vista platônico a um discernimento entre a filosofia e a sofística" (BRANDÃO, 1988, p.33). Portanto é possível ler o *Eutidemo* como diálogo que tenta defender a filosofia através da demonstração da diferença entre Sócrates e os sofistas.

Esse ponto fica claro ao lermos no *Eutidemo* a fala da personagem anônima dirigida a Críton:

> os mais sábios [*sophótatoi*] dentre os que praticam esse tipo de discurso [*lógous*] não passam de tagarelas [*lerúnton*] que se dão a um trabalho sem valor sobre questões que nada valem (PLATÃO, *Eutidemo* 304e).

Tendo traçado em linhas gerais o ponto de leitura do diálogo *Eutidemo*, podemos levantar o seguinte questionamento: Como é possível a partir da intuição da defesa da filosofia pensar o entrecruzamento da ética da virtude com a filosofia como modo vida? A resposta a essa pergunta parece estar na ideia presente não apenas em Platão, mas em toda a tradição antiga de que ser feliz ou atingir a *eudaimonia* é viver bem [*euzein*]. De fato, da defesa da filosofia feita por Platão se extraem os elementos que atestam a relação do discurso filosófico com o cultivo da virtude e, deste modo, a vida filosófica seria o gênero de vida feliz ou do bem-viver [*euzein*]. Em outras palavras, a vida filosófica produz a felicidade [*eudaimonia*] por se preocupar com a busca da sabedoria. Segue-se daí que a mudança assinalada acima da pergunta do saber dos sofistas para o saber que torna os homens felizes poderia ser formulada do seguinte modo: Por que é necessário filosofar? Responder a essa pergunta ultrapassa a intenção puramente teórica da filosofia, ou seja, responder a essa pergunta é dar uma resposta "sobre a aptidão do discurso filosófico para conferir à conduta humana os títulos de racionalidade que seriam inerentes aos predicados do verdadeiro e do bom" (LIMAVAZ, 2011, p.153). Com efeito, a defesa da filosofia implica em uma defesa da vida filosófica. Por isso o olhar historiográfico de Hadot, aliado à reabilitação da virtude proposta na atualidade, se faz importante para o estudo da Ética enquanto ciência dos *ethos*.

A pesquisa não visa apenas olhar para trás. não é uma pesquisa meramente histórica, mas visa colher os elementos históricos que podem ajudar a argumentar em favor da ética das virtudes no cenário contemporâneo. Para que isso seja possível é

necessário apreender a noção socrática de *sophía*[9], presente no interior do texto platônico e, para isso, proponho um estudo sobre a inflexão técnica da ética[10] no diálogo *Eutidemo* e suas implicações.

Nossa escolha metodológica se deve ao fato de o estudo da relação do discurso com a ação ter caráter epistemológico, uma vez que visa relacionar discurso e pensamento e estabelecer assim as bases da racionalidade socrático-platônica no interior do *Eutidemo* e está diretamente associado à questão da verdade[11]. Isso é muito bem demonstrado no artigo de Samuel Scolnicov (2000), *A Filosofia da linguagem de Eutidemo*[12], no qual é analisado o discurso socrático e o discurso erístico, mostrando seu funcionamento e apresentando como a ausência do referencial semântico prejudica o entendimento e deforma o raciocínio produzindo sofismas.

Por causa disso, é importante para a pesquisa compreender o papel da alma como referencial, pois quando Sócrates introduz a alma como sendo aquela por meio da qual ele conhece algo[13], ele deixa implícito que é a alma que é educada para a virtude e é ela que é exortada a buscar o saber. A alma, como lembra Lima Vaz (2004, p. 29), é a verdadeira essência do homem e, portanto, o lugar privilegiado da razão que deve se desenvolver a partir do cuidado [*epimeléia*] da virtude através da atividade filosófica. Portanto, Platão não insere a alma no contexto do diálogo apenas para demarcar o referencial semântico que dá objetividade à comunicação entre interlocutores, mas é também uma marca antropológica implícita por meio da qual a alma seria o objeto da

---

[9] Trata-se de mostrar que a noção de *sophía* presente no *Eutidemo* coincide com a noção mais corriqueira do termo *sophía* na cultura grega, isto é, a noção de saber-fazer. Cf. HADOT, 2010, p.39-45.

[10] A transposição da técnica [*tekhné*] para o vocabulário ético me parece de suma importância para a compreensão da ética socrático-platônica e mesmo para entender as origens da racionalidade prática em que a técnica passa da esfera da *poiêsis* (produção) para a *práxis* como um saber agir bem. O livro de David Roochnik, *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of techne*, apresenta um estudo detalhado sobre o assunto.

[11] Sobre a relação da verdade e a ética ver a rápida análise que faço do *Eutidemo* no artigo *Algumas considerações sobre a parresía em Foucault.* GONÇALVES, 2013, p.91-92. Ver Também LIMA VAZ, 1993, p.536 e 541, onde Vaz explicita a natureza da filosofia como intento racional de vida e se propõe enfim como fonte da mais elevada felicidade.

[12] Nesse trabalho Scolnicov apresenta duas linguagens diferentes em dois modelos que ele denomina lógica diádica (lógica sem referencial semântico) e lógica triádica (lógica com referencial semântico).

[13] "Então, Sócrates, disse ele (Eutidemo), és alguém que sabe alguma coisa, ou não? – sim, sou. – Aquilo por meio do que és alguém que sabe, é por meio disso também que sabes, ou é por meio de outra coisa? – E por meio disso que sou alguém que sabe. Pois creio que falas da alma. Ou não é disso que falas?" [*Ar'oûn, ephé, ó Sókrates, epistémon tou eî é oú? – Égoge. – Póteron oûn hôi epistémon eî, toútoi kaí epístasai, é álloi toi? – hôi epistémon. Oîmai gár se tén psychén légein. É ou toûto légeis?*] (PLATÃO, *Eutidemo* 295b).

educação e o fim [*télos*] da filosofia, isto é, a finalidade da filosofia consiste justamente em aperfeiçoar a alma, elevando-a através da contemplação da verdade[14].

Enfim, o estudo do *Eutidemo* traz um novo olhar sobre a temática da virtude, pois, por estar entre os *logoí sokratikoí*, permite o reencontro com as origens da ética filosófica iniciada pelo socratismo. O *Eutidemo* apresenta a filosofia como uma alternativa entre a educação tradicional galgada no mito e na poesia e a educação sofística galgada na erística e na retórica. O resgate da filosofia como atividade espiritual, pontuada pela pesquisa de Hadot, representa uma nova alternativa para a ética das virtudes fundamentada na relação entre Ética e Metafísica e alicerçada, sobretudo, na busca pela verdade como abertura do espírito humano para o conhecimento e para a virtude.

Entendemos que o método mais adequado para a pesquisa de textos antigos passa por um estudo hermenêutico-exegético[15], no qual o exame filológico é imprescindível para a sua conclusão. A leitura das traduções modernas permitirá que seja feita uma análise crítica e detida do texto platônico evitando anacronismos e uma leitura superficial dos conceitos fundamentais de suas obras[16]. A literatura secundária vai permitir o diálogo com as fontes primárias da pesquisa e fornecerá as opiniões correntes a respeito do nosso objeto de pesquisa.

Por fim, a literatura complementar tem como objetivo auxiliar a leitura das fontes primárias e secundárias, permitindo um diálogo vivo com o material de pesquisa. Esta última funcionará como uma lupa que ampliará a capacidade de compreensão das fontes de pesquisa.

A dissertação de mestrado é composta de três capítulos. No **primeiro capítulo** abordamos os antecedentes da filosofia platônica. Discorremos sobre a grande tradição cultural da Grécia, evocamos a contribuição da poesia e da tradição sapiencial para a formação do pensamento filosófico. Destacando os dois aspectos que regem a cultura grega: a investigação da natureza e o desejo de formar. Destacamos também o movimento sofístico e o contraste deste movimento com a educação tradicional de

[14] Ver LIMA VAZ, 1993, p.547-548.

[15] Para que o trabalho hermenêutico-exegético seja possível é necessário certo conhecimento da língua grega. Por essa razão, farei uso de edições críticas, gramáticas e dicionários para orientar e ampliar o conhecimento da língua grega e o trabalho de reconstituição de termos e seus usos no texto platônico. Conferir também o comentário de Hadot sobre como deve ser feita a leitura de um texto antigo: HADOT, 2012, p.33.

[16] Além do *Eutidemo*, recorrerei sempre que necessário aos outros diálogos de Platão em particular ao *Górgias*, *Protágoras* e *Apologia de Sócrates*, *Críton*, *Mênon*, *República*, com o intuito de aumentar o rigor e refinar o conhecimento dos conceitos e termos que aparecem no *corpus platonicum*.

Atenas. Apresentamos a filosofia antes da filosofia, isto é, antes da concepção de filosofia canonizada por Platão após a morte de Sócrates.

Para isso foi necessário fazer um breve percurso pela história da filosofia focalizando o século V a.C. Com efeito, foi no século V a.C. que floresceu um dos movimentos mais importantes da Antiguidade clássica, a saber, a sofística. Esse movimento que encontrou na Atenas democrática do século de Péricles o terreno fecundo para o seu desenvolvimento e atuação. O primeiro capítulo apresenta direta e indiretamente as questões que mobilizaram Platão (e antes dele Sócrates) no campo da reflexão filosófica e, nesse sentido, o diálogo *Eutidemo* se apresenta tanto como questionador (porque problematiza a educação sofística e tradicional de Atenas), quanto nos oferece através do drama exposto no diálogo uma resposta que só pode ser alcançada por quem acompanha como Críton a narrativa socrática presente no *Eutidemo* e que o caracteriza como um verdadeiro discurso protréptico.

Ao introduzir o leitor nas questões que levaram Platão a refletir sobre as implicações filosóficas da sofística e sobre a vida do homem ateniense, abordamos no **segundo capítulo** o modo pelo qual a ética socrático-platônica se apresenta no *Eutidemo* como alternativa à ética ensinada pelos sofistas e pela educação tradicional. Para que isso seja possível, é preciso compreender como a educação socrática presente no *Eutidemo* leva o discípulo conduzido pelo mestre à busca do saber e o que torna a filosofia diferente da sofística. Só depois de ver as características da sofística e da filosofia é que será possível compreender a ética socrático-platônica e sua relação com o pensar e o discursar, posto que nesse capítulo a compreensão socrática de *sophía* (sabedoria) e, por consequência, como *saber* e *agir* estão entrelaçados na ética. Será a relação entre discurso e ação, entre saber e agir, que permitirá ver no *Eutidemo* o entrecruzamento entre a ética das virtudes e a filosofia como modo de vida. Em nosso segundo capítulo, portanto, apresentamos por que é necessário filosofar.

Por fim, no **terceiro capítulo** retomaremos as questões abordadas principalmente no segundo capítulo, olhando para a filosofia como psicagogia. Analisando a importância da *psykhé* (alma) e suas implicações para a ética socrática presente no *Eutidemo* e em toda a tradição socrático-platônica. Com efeito, no diálogo em questão a alma é apresentada por Sócrates como cognoscente, vale dizer, como aquela que adquire saber. Sendo a alma sujeito e agente, Sócrates a concebe a alma

como a essência do homem[17], ou seja, a alma é aquilo que define o ser humano. Ora, na medida em que a alma é assumida como cognoscente é a alma que é educada, explicitando a filosofia como psicagogia. Ao mesmo tempo em que acentuamos o caráter antropológico tanto da ética das virtudes quanto da filosofia como modo de vida, procuramos desenvolver um pouco mais o argumento que expõe a imbricação entre a filosofia como modo de vida e a ética das virtudes, isto é, o seu entrecruzamento.

Desse modo, pretendemos demonstrar as origens filosóficas da ética das virtudes e também esclarecer um pouco mais a concepção de filosofia desenvolvida na Antiguidade. Resgatando o modelo de vida racional proposto pelos antigos, ao mesmo tempo em que contribuímos de algum modo para a reabilitação contemporânea da ética das virtudes, valorizando principalmente o papel da educação filosófica para o desenvolvimento da práxis virtuosa. Assim, o estudo do *Eutidemo* apresentado nesta dissertação quer contribuir para uma melhor compreensão da ética antiga em primeiro lugar, principalmente da tradição socrático-platônica. Em segundo, nossa pesquisa serve de auxílio para o estudo da ética das virtudes na filosofia contemporânea, na medida em que sua reabilitação passa pelo estudo dos filósofos antigos: gregos e latinos e, como foi demonstrado por Hadot, suas teorias filosóficas não podem ser dissociadas do modo como se esforçaram por viver a filosofia na vida cotidiana.

[17] Cf. PLATÃO, *Alcibíades I* 130c.

CAPÍTULO 1 – ANTECEDENTES DA CONCEPÇÃO PLATÔNICA DE FILOSOFIA

1.1. Os primeiros pensadores da Grécia e a formação da *Pólis.*

O esforço de mapear os antecedentes da concepção platônica de Filosofia pode ser traduzido como o esforço para tentar entender a concepção mesma de Filosofia defendida por Platão[18]. Isso significa que por detrás da concepção platônica de Filosofia há toda uma tradição cultural e sapiencial estabelecida de modo não linear e plural[19]. Pierre Hadot recorda que "as palavras da família *philosophía* surgiram apenas no século V a.C. e o termo só foi definido filosoficamente no século IV a.C. por Platão"[20].

Desse modo se faz necessário compreender como Platão desenvolve sua concepção de filosofia em diálogo com a tradição que o precedeu. Entendendo a filosofia sob dois aspectos, vale dizer, duas acepções que modulam e definem a cultura grega antiga. No primeiro aspecto, a filosofia entendida como explicação racional do mundo e, no segundo, a filosofia significa *paidéia*, isto é, formação cultural que dá ao cidadão condições de viver bem na *pólis*. Porém, o esforço aqui empreendido não é o de apresentar um catálogo de pensadores que antecederam o filósofo ateniense, como um guia no museu de cera a apontar para cada ícone da história do pensamento ocidental e a enumerar seus feitos. A tarefa aqui consiste em apresentar de forma breve e objetiva as principais características do pensamento clássico e arcaico anteriores ao florescimento da filosofia platônica, tendo em vista que há muito material disponível a tratar da filosofia que denominamos como pré-socrática de forma mais abrangente e, portanto, de modo mais adequado. O objetivo aqui é antes compreender o horizonte dos eventos que tornaram não apenas o platonismo na sua forma madura possível, mas também compreender o socratismo e a sofística.

O entendimento desses eventos passa pela compreensão da filosofia em suas origens. Segundo McKirahan (2013)[21], o início da filosofia é atribuído a Tales de Mileto

[18] Fala-se aqui em concepção platônica, pensando e assumindo a herança do socratismo presente nos diálogos platônicos.
[19] Daí a dificuldade de se referir à constelação de pensadores anteriores a Sócrates como "pré-socráticos", pois os antigos não tinham Sócrates como referência determinante e divisora da tradição em dois momentos. Cf. LACKS, 2013, p.15-58.
[20] HADOT, 2010, p.27.
[21] Cf. McKIRAHAN, 2013, p.41. Jonathan Barnes também menciona o eclipse previsto por Tales como o ponto inicial do que concebemos como Filosofia. Cf. BARNES, 1997, p.9.

em meados do século VI a.C., quando este previu um eclipse no ano de 558 a.C[22]. Porém, antes do milesiano as primeiras tentativas de compreender e explicar o mundo passavam pela poesia e pelo mito. Desse modo, encontramos em Hesíodo um dos primeiros tratados de cosmologia escrito em verso no qual a geração do mundo [*kósmos*] é explicada através da narrativa da origem dos deuses [*teogonia*], bem antes do florescimento de Tales. Com efeito, a poesia de Hesíodo apresenta uma explicação do mundo a partir da linguagem mítico-religiosa e, portanto, não traz nenhuma novidade metodológica embora seja um dos textos mais antigos sobre a origem do mundo e seu esforço de compreendê-lo.

Homero também apresenta em seus poemas uma compreensão do mundo em parte muito semelhante à de Hesíodo, refletindo principalmente temas éticos que tiveram importante papel na formação da sociedade arcaica, o próprio Hesíodo também apresenta na obra *Os trabalhos e os dias* questões éticas fundamentais que serão transmitidas pela tradição oral executada, sobretudo, pelos rapsodos que viajavam de cidade em cidade encenando e cantando os versos dos grandes poetas da Hélade. Além desses que são decerto os dois grandes pilares da cultura grega antiga, podemos citar outros poetas que também se preocuparam com a educação e formação de seus concidadãos, dentre eles podemos destacar Teógnis, um dos grandes nomes da poesia lírica grega, além de Píndaro, Simônides, Anacreonte e Safo.

Todos esses poetas problematizaram e apresentaram questões éticas que contribuíram de algum modo para o desenvolvimento do pensamento filosófico do século V a.C. Nota-se que a filosofia como explicação do mundo e a filosofia como *paidéia* se relacionam na medida em que os paradigmas fornecidos pela poesia – seja a epopeia, seja a poesia lírica e elegíaca, a respeito de temas éticos e cosmológicos – moldaram a sociedade helênica, oferecendo um conjunto de códigos morais e religiosos que permitiram o desenvolvimento da *pólis*. Contemporaneamente a esses poetas, o mundo grego também conheceu os sete sábios[23], célebres por suas máximas, algumas

[22] "Numa determinada ocasião eles chegaram de certo modo a travar combate noturno: ainda estavam combatendo com equilíbrio de forças quando aconteceu, em uma batalha travada no sexto ano, que durante o combate o dia subitamente transformou-se em noite. Tales de Mileto havia previsto para os jônios esse colapso do dia, fixando-o dentro do ano em que a transformação ocorreu." (HERÓDOTO, *Histórias* I, 74).

[23] A lista dos sete sábios varia de acordo com o autor que os elenca. Desse modo encontramos em Diógenes Laércio os seguintes nomes: "Tales, Sôlon, Periandros, Clêobulos, Quílon, Bias e Pítacos. Acrescentam-se a estes Anácarsis, o cita, Míson de Quen, Ferecides de Siros e Epimênides de Creta; algumas fontes incluem ainda o tirano Peisístratos." (DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos filósofos ilustres,* I, 13.). Já Platão no *Protágoras* relaciona os seguintes nomes: "Tales de Mileto, Pítacos

registradas em Delfos, no templo de Apolo. Todos esses autores estão mais ou menos circunscritos na literatura de tipo sapiencial[24], fortemente marcada pelo caráter ético-político, com exceção talvez de Tales de Mileto que, como dito acima, se preocupou com questões de outra ordem[25].

É, portanto, de dentro da tradição sapiencial que surgirá um novo modo de abordar e conhecer o mundo [*kósmos*]. Os pensadores posteriores ao sábio milesiano já não explicarão os fenômenos naturais recorrendo à intervenção dos deuses como fazia Hesíodo e Homero, mas apresentarão respostas que recorrem a explicações materialistas dos fenômenos naturais. Depois de Tales, Anaximandro e Anaxímenes, em Mileto; Heráclito, em Éfeso; Pitágoras, na ilha de Samos; e Xenófanes, em Colofão; todos eles oriundos de colônias gregas da Jônia. Pitágoras e Xenófanes emigram para outras regiões da Grécia, o primeiro vai para Crotona e depois Metaponto e o segundo se estabelece em Eleia no sul da Itália. Pouco a pouco novos pensadores com suas teorias sobre a *physis* vão aparecendo: Parmênides, Empédocles, Anaxágoras, Demócrito e vários outros pensadores que procuraram explicar por vias materiais e físicas a origem do *kósmos*.

De modo geral, a maioria das cidades gregas entre o Século VII e V a.C. eram governadas por oligarquias e tiranias. Havia também algumas monarquias. O surgimento da *pólis* é marcado pela descoberta da lei [*nómos*] em uma época em que várias cidades de constituições oligárquicas e monárquicas tinham seus governantes derrubados e tiranias instauradas. Aristóteles, em *A Constituição de Atenas*, narra todo o processo que transformou a constituição ateniense de uma oligarquia[26] à democracia das reformas de Dracon, Sólon e Clístenes e das tumultuadas tiranias de Pisístrato e seus filhos, dos trinta e dos quatrocentos. A atuação de Sólon como legislador[27] foi muito importante para o processo de instauração da democracia em Atenas.

A nova forma de organizar a *pólis*, colocando a constituição [*politéia*] como ponto de moderação entre os cidadãos, ou seja, inserindo o princípio de *isonomia*

---

de Mitilene, Bias de Priene, Sôlon de Atenas, Clêobulos de Lindo, Míson de Quen, Quílon de Esparta." (PLATÃO, *Protágoras* 343a).

[24] Cf. LEÃO, Delfim Ferreira. FERREIRA; José Ribeiro. FIALHO; Maria do Céu, 2011, p.47-111.

[25] Tales se ocupou com astronomia e matemática e foi com ele que a investigação sobre a *physis* teria começado. Cf. McKIRAHAN, 2013, p.61-77. Heródoto conta nas *Histórias* que "um homem nascido em Mileto, chamado Tales, de origem Fenícia, expressara outra opinião igualmente excelente: ele exortou os Iônios a ter um conselho único, cuja sede seria Téos (Téos fica no centro da Iônia)." (HERÓDOTO, *Histórias* I, 170). Esse é o único relato de uma atuação política de Tales em favor dos gregos.

[26] Cf. ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas*, 2.

[27] Cf. ARITÓTELES, *Constituição de Atenas*, 6-12.

(igualdade perante a lei) e garantindo o direito de participação na política [*isegoria*], o regime democrático de Atenas se torna paradigmático por colocar a lei como moderadora do poder dos cidadãos. Uma política baseada no exercício da fala abrirá as portas para uma nova forma de educar e para o surgimento de uma nova forma de saber, a retórica, já era de algum modo parte da educação aristocrática. Agora ela se torna uma necessidade para todos e assim teremos o advento da sofística.

1.2. A sofística: movimento cultural e educacional

Da constelação de sábios da antiguidade brotou um novo gênero de investigação que procurava explicar o *kósmos* recorrendo à razão e não mais ao mito. Essa explicação aponta para a *physis*, para a natureza. Mas outro aspecto da sabedoria dos gregos permaneceu lado a lado com essa nova forma de produzir saber, pois os valores morais continuaram a ser ensinados. A cultura grega, desde a poesia homérica, vê na educação a forma perene de cultivar a virtude, como recorda Hadot:

> Desde os distantes tempos da Grécia homérica, a educação dos jovens fora a grande preocupação da classe dos nobres, daqueles que possuem a *aretḗ*, isto é, a excelência necessária pela nobreza de sangue, que se tornará mais tarde, com os filósofos, a virtude, isto é, a nobreza da alma. (HADOT, 2010, p.31).

Desse modo, a educação enquanto *paidéia* se traduz como cultura na medida em que a virtude há de ser cultivada na relação do educando com o educador. A educação tradicional passa pela imitação da virtude dos heróis. Estes são os modelos a serem seguidos. Por um lado, a educação aristocrática pensa principalmente na coragem como virtude-modelo, tomando a *Ilíada* como fonte para o cultivo dessa virtude considerada muito importante para os gregos. Por outro lado, temos na poesia lírica outro tipo de virtude a ser ensinada aos jovens. Trata-se do ensino daquela sapiência que oferece discernimento por meio de preceitos morais ou aconselhamentos, como os que encontramos na poesia elegíaca de Teógnis[28], em que o poeta escreve preceitos e conselhos ao amigo Cyrnos. Todo esse processo é feito no meio social, por meio da convivência[29] [*synousía*] geralmente por intermédio de um tutor que se encarregava de ensinar aos jovens todas as virtudes necessárias para que ele se tornasse um bom

[28] THÉOGNIS, *Poèmes élégiaques texte établi, traduit et commenté par Jean Carrière*. Paris: Belles Lettres, 1975. Ver a síntese sobre Teógnis feita por McKirahan. Cf. McKIRAHAN, 2013, p.608-610.
[29] Um exemplo da compreensão da educação tradicional se encontra no *Mênon* de Platão, quando Ânito diz a Sócrates que qualquer ateniense pode ensinar a virtude. Cf. PLATÃO, *Mênon* 92e. Ver também *Apologia* 19e.

cidadão de sua *pólis*. Porém, a democracia trouxe uma nova forma de exercer o poder. Portanto, ter a nobreza de sangue não era mais o único elemento suficiente para o exercício da cidadania em Atenas. Uma nova forma de educar aparece diante da experiência política inovadora dos atenienses do século V a.C.

A cidade de Atenas se tornará a capital da cultura no século V a.C. Após a batalha de Maratona e com a fundação da confederação de Delos, a cidade ática atrairá intelectuais e artistas de todos os lugares, como nos mostra Hadot:

> Com o desenvolvimento da democracia ateniense no século V, toda atividade intelectual que se disseminara nas colônias gregas da Jônia, da Ásia menor e do sul da Itália fixa-se em Atenas. Pensadores, professores e sábios afluem para essa cidade, introduzindo modos de pensamento ainda pouco conhecidos ali, e que são mais ou menos bem acolhidos. (HADOT, 2010, p.32).

Este é o cenário com que os sofistas hão de se deparar: uma cidade aberta culturalmente e enriquecida pelo império oriundo da confederação de Delos, uma cidade situada em um ambiente político em que a virtude se manifesta no uso da palavra na assembleia. Assim como Tales, um dos sete sábios, os sofistas apresentavam ao mundo grego uma nova forma de pensar e compreender o mundo, pode-se dizer

> que o movimento de pensamento que eles (os sofistas) representam mostra-se ao mesmo tempo como uma continuidade e como uma ruptura em relação ao que os precede. Continuidade à medida que o método de argumentação de Parmênides, Zenão de Eléia ou Melisso volta a ser encontrado nos paradoxos sofísticos, continuidade também à medida que os sofistas visam reunir todo o saber científico ou histórico acumulado pelos pensadores anteriores a eles. Mas também ruptura, porque, de um lado, eles submetem esse saber anterior a uma critica radical (HADOT, 2010, p.32).

Essa crítica de que fala Hadot deve ser entendida sob dois aspectos. Primeiro, na oposição entre a natureza [*physis*] e a lei [*nómos*] e também por seu estrito interesse em formar a juventude garantindo que o seu saber pode lhes oferecer êxito na vida pública.
Os sofistas, portanto, apresentavam algumas características próprias, tal como Tales em relação aos pensadores que lhe antecederam e que eram seus contemporâneos. Ao mesmo tempo em que manifestam certa continuidade ao reunir e estudar autores que lhes são imediatamente anteriores. Em que consiste o ensino dos sofistas? No diálogo *Protágoras*, Platão coloca na boca do sofista que dá nome ao diálogo uma síntese do que esses pensadores ensinavam:

> Se Hipócrates vier a mim (Protágoras) não será tratado como o seria se frequentasse as aulas de alguns sofistas. Estes geralmente maltratam os

> jovens, redirecionando-os – contra a vontade desses jovens – para matérias das quais escaparam na escola, ministrando-lhes aulas de cálculo, astronomia, geometria e música. Nesse momento dirigiu um significativo olhar a Hípias. Se, entretanto, procurar a mim, aprenderá exata e exclusivamente aquilo que motivou a sua vinda a mim. O que ensino é bem deliberar [*euboulía*] seja nos assuntos privados, mostrando como administrar com excelência os negócios domésticos, seja nos assuntos do Estado, mostrando como pode exercer máxima influência nos negócios públicos, tanto através do discurso [*légein*] quanto através da ação [*práttein*] (PLATÃO, *Protágoras* 318e-319a).

Esse diálogo platônico nos oferece dois tipos de práticas de ensino dos sofistas. O primeiro, criticado por Protágoras é o tipo de ensino enciclopédico como o que, segundo Platão, era ministrado por Hípias. Untersteiner (2012)[30] associa a variedade de obras escritas pelo sofista ao seu interesse enciclopédico e afirma que, para Hípias,

> o orador popular e o homem político, que se impõem por meio da palavra, devem ser formados por meio de uma educação especial. Essa educação tem seu fundamento no "conhecimento sobre a natureza de tudo [*perí phýsios hapanton*]", com o objetivo de estar "em condições de agir retamente diante de todas as situações" (UNTERSTEINER, 2012, p.396).

Para Hípias, o conhecimento da natureza é de suma importância para o processo de formação daqueles que desejam exercer o poder político por meio do uso da palavra, porque "a *physis* do universo, objeto da ciência da natureza, deve ensinar os critérios diretivos da conduta humana" (UNTERSTEINER, 2012, p.396). Com efeito, seu interesse pela *physis* o coloca como crítico do *nómos*, isto é, Hípias pensava no direito natural e nas leis não escritas como o modelo do justo, em contraposição à lei escrita que variava de um lugar para o outro. Por outro lado, deparamo-nos com Protágoras que segundo o diálogo que leva seu nome se dizia capaz de ensinar a *euboulía* (discernimento, bem deliberar), sem recorrer às ciências ensinadas nas escolas. Platão nos oferece o exemplo da pluralidade de métodos de pesquisa e critério de ensino dos sofistas e mostra com isso como a sofística também é um movimento cultural marcado pela pluralidade.

Com efeito, enquanto para Hípias há uma preponderância da natureza, vale dizer, do direito natural sobre a convenção ou a lei escrita, para Protágoras acontece exatamente o oposto. A lei escrita que tem primazia em relação ao direito natural. O problema da Lei, do *nómos*, é um dos pontos centrais da pesquisa empreendida pelos sofistas, deslocando pouco a pouco a investigação filosófica da natureza para o homem,

[30] Cf. UNTERSTEINER, 2012, p.392.

do *kósmos* para a *pólis*. Por isso, lembra McKirahan[31], a afirmação de Cícero nas *Tusculanas* não é correta. Cícero, com efeito, afirma que Sócrates foi o responsável por transpor as investigações filosóficas da natureza para o homem. No entanto, percebemos pela citação do diálogo *Protágoras* que as coisas não se passaram desse modo. Além de Protágoras e Hípias outros sofistas se destacaram no século V a.C. Pródico de Céos e Górgias de Leotini foram também sofistas de muito sucesso e como os demais tinham uma estrita preocupação com o ensino da retórica como meio necessário para o sucesso na vida política. O interesse pela retórica leva esses pensadores a desenvolver reflexões sobre epistemologia e linguagem. Essas reflexões são fundamentais para as discussões éticas, principalmente no campo jurídico[32].

O estudo da correção dos nomes [*orthoépia*] desenvolvida por Pródico e Protágoras auxiliava a formação retórica dos alunos, ensinando-lhes por meio dos problemas de semântica o uso apropriado dos termos. Esse é certamente um novo olhar sobre a gramática que já era ensinada pela educação tradicional. Com efeito, o gramático era aquele que ensinava as crianças a ler e a escrever, dava-lhes o conhecimento das letras [*gramma*]. Porém, a *orthoépia*[33] dos sofistas ensinava mais que as letras: ensinava o seu sentido, isto é, estudos por assim dizer de etimologia e linguística que permitiam aos alunos forjar argumentos sofisticados e mais eficazes para as querelas da assembleia ou na *àgora*. A aplicação prática do conhecimento da correção dos nomes era feita por meio do exercício antilógico. A antilogia[34] recorre à argumentação por oposição, vale dizer, o aluno era ensinado a fazer discursos que se opõem para melhor aprender a argumentar sobre um determinado assunto. A característica principal das antilogias é o teor relativista dos argumentos apresentados geralmente recorrendo à oportunidade [*kairós*] como ponto de apoio para defender ou atacar uma tese explorando, as nuanças da língua, tanto semântica quanto gramaticalmente.

Tomemos como exemplo os duplos discursos [*dissoí logoí*], texto descoberto em meio aos manuscritos de Sexto Empírico, mas que deve ter sido escrito por volta do ano

[31] Cf. McKIRAHAN, 2013, p.595-597.
[32] Górgias, em particular com *Elogio de Helena* e *Defesa de Palamedes*, e Antifonte, com as *Tetralogias*, são alguns exemplos de textos que apresentam a ligação entre retórica e problemas de natureza ético-jurídica no trabalho dos sofistas.
[33] Sobre a *orthoépia* remeto a BRANCACCI, 2002, p.169-190.
[34] Segundo Diógenes Laércio, Protágoras teria sido o primeiro a dizer que sobre todo assunto há dois discursos contraditórios. Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos filósofos ilustres*, IX, 8, 51.

400 a.C. Seu autor é desconhecido, mas alguns comentadores o atribuem a Protágoras[35]. Os *dissoí logoí* devem ser lidos como um exercício antilógico em que duas teses contrárias são apresentadas, de forma a negar a contradição e, desse modo, a possibilidade do discurso falso. Por exemplo:

> Uns dizem que uma coisa é o bem e outra coisa é o mal [*toì mèn gàr légonti,hos állo mén esti tò agathón, állo dè tó kakón*]; mas outros dizem que são o mesmo, e que uma coisa é um bem para uns, enquanto para outros é um mal ou que, para a mesma pessoa, uma coisa é um bem numa certa ocasião e um mal noutra ocasião [*toì dè, hos tò autó esti, kaì tois mèn agathòn eíe, tois dè kakón, kaì toi autoi anthrópoi totè mèn agathón, totè dè kakón*] (DK 90,1).

O enunciado do exercício antilógico apresenta um conjunto de posições contraditórias que pode ser dividido em duas teses. Tese A: O bem e mal possuem naturezas distintas. Tese B: Bem e mal são a mesma coisa. Depois de enunciar as teses, o orador apresenta os argumentos a favor de uma das posições enunciadas anteriormente. Desse modo, o orador apresenta nesse primeiro conjunto de duplos discursos os argumentos em favor da tese B. Os exemplos para sustentar a tese B se baseiam em dois pontos. O primeiro ponto diz respeito à relação entre sujeito-objeto-ação, considerada boa ou má. O segundo ponto diz respeito à circunstância em que a relação explicitada no primeiro ponto se desenrola. Desse modo lemos nas linhas seguintes:

> Eu próprio partilho da perspectiva destes últimos e analisarei o argumento a partir da vida humana, cujos cuidados são a comida, a bebida e os prazeres sexuais [*hoi epimelès brósiós te kaì pósios kaì aphrodisíon*]; estas coisas são um mal para o que está doente [*tauta gàr asthenounti mèn kakón*], mas é um bem para o que tem saúde e deles sente necessidade [*húgiaínonti dè kaì deoménoi agathón*] (DK 90,2).

O primeiro exemplo sustenta que bem e mal são a mesma coisa, mas dependem das condições daquele que está em contato com a coisa considerada boa ou má. As condições do sujeito é que estabelecem a relação de bondade ou maldade. Desse modo, para o doente, comer, beber e manter relações sexuais é um mal; enquanto que para o homem saudável é um bem. Atente-se ao uso de *asthenounti* e *hygiaínonti*[36], termo que

[35] Ver a nota introdutória de *Testemunhos e fragmentos* sobre a situação dos *duplos discursos* dentro do conjunto de textos da primeira sofística, ou sofística antiga. Cf. SOFISTAS. *Testemunhos e fragmentos*. p.283-286.

[36] Vou manter as formas participiais das palavras tal como se encontra no texto estabelecido por Diels e Kranz. *Asthenés* é aquele que é fisicamente debilitado, fraco e, portanto, carece de uma dieta médica para que se mantenha saudável. Em contraposição ao *húgieinós*, isto é, o saudável, aquele que possui o vigor

indicam a disposição física, vale dizer, as condições sensoriais daquele que se relaciona com os três itens mencionados (comida, bebida e prazeres sexuais). Nessa passagem, tanto as condições de quem percebe quanto a circunstância em que a relação com esses itens acontece se intersecionam, apresentando um quadro em que bem e mal são relativos, porque eles dependem da relação entre quem age e o efeito da ação. Em outra passagem se lê: "E a doença é um mal para os que estão doentes, mas é um bem para os médicos" [*nósos tínun tois mèn astheneunti kakón, tois dè iatrois agathón*] (DK 90,3). Nesse exemplo, o autor argumenta que bem e mal são percebidos de forma diferente por diferentes pessoas. Assim, a saúde é um bem para o doente e um mal para o médico. Na percepção do médico a doença é um bem, não estando ele mesmo doente, mas os seus pacientes, pois a medicina é o seu ganha-pão. O doente, por outro lado, percebe a saúde como um bem e por isso quer restabelecê-la e a doença que o afeta é um mal. Ou seja, o bem e o mal não existem em si, mas sempre em relação a quem os percebe nas coisas e nas ações.

Depois de apresentar vários exemplos que sustentam que bem e mal são a mesma coisa, o orador inicia a exposição da tese A, isto é, a tese de que bem e mal são coisas diferentes. Porém, o autor não apresenta uma definição de bem e de mal, mas procede com sua argumentação por meio de um *elenkhos*, ou seja, por meio de refutação, explorando as ambiguidades da argumentação exposta na tese B. A argumentação em torno da tese A começa a ser exposta assim:

> Um outro argumento propõe que o bem seja uma coisa e o mal outra, e tal como o nome é diferente, assim também é a realidade [*állos dè logos légetai, hos állos mèn tagathón eíe állo dè kakón, diaphéron hósper kaì tónuma, hoúto kaì tò pragma*] (DK 90,11).

A tradução portuguesa versa *pragma* por realidade. Literalmente a frase em grego diz: "Outro argumento diz que o bem é uma coisa e mal outra. Assim como o nome é diferente também a coisa [*pragma*] é diferente." Nesse ponto do exercício o orador se propõe a estabelecer uma relação entre o significado e o significante imprimindo objetividade que permite distinguir bem e mal ao associar nome e coisa sem apelar para o modo como a coisa afeta o sujeito na relação sujeito-objeto. O modo como o *elenkhos* se constrói no segundo discurso procede da seguinte maneira:

> Penso que quem defende tal ponto de vista não conseguirá responder a alguém que lhe pergunte o seguinte: "Diz-me, os teus pais já te fizeram

---

físico e não carece da dietética médica e, portanto, pode desfrutar dos três itens necessários à vida humana que o orador elenca sem comedimentos.

> algum bem?" ele dirá: "numerosos e grandes" 'Então deves-lhes males grandes e numerosos, se o bem é idêntico ao mal'(DK 90,12).

Observemos que a objeção está focada na ambiguidade da afirmação anterior. Na tese B bem e mal são o mesmo, o que não é o mesmo é a disposição e a circunstância de quem age ou recebe certa coisa. Todavia, a tese A apresenta uma relação entre significado e significante entre nome-coisa-sujeito, de modo a estabelecer um paradigma de objetividade no discurso que anula o relativismo da tese B. O exercício antilógico, portanto, prepara o aluno para o debate, para o *ágon*, mas o prepara também para a oratória e a retórica. Esse exercício desenvolve no aluno a capacidade de elaborar argumentos ao mesmo tempo que ensina a refutar argumentos, explorando as limitações da linguagem como os problemas de ambiguidade semântica, falta de clareza de uma definição e mesmo a exploração da sintaxe tanto para a construção e elaboração dos argumentos e respectiva refutação de outros, como para o desenvolvimento de discursos. Outro ponto importante é o papel que a epistemologia exerce na educação sofística. O relativismo e o ceticismo vão moldar os discursos e a ética presente na educação dos sofistas.

A sofística vai se apresentar como movimento cultural na medida em que está ligada à tradição que a precede, ao mesmo tempo que irrompe mudanças importantes no modo de pensar a cultura, a partir principalmente da nova forma de política que se desenvolve em Atenas, ou seja, a partir do momento que surge a democracia como forma de governo e a *isegoria*, vale dizer, o igual direito à palavra conferido pela nova forma de fazer política inaugura um novo jeito de fazer e de viver a cultura. Por outro lado, a sofística é também um movimento educacional na medida em que se liga à tradição anterior e não exclui de si a função formadora própria da cultura grega, mas a transforma, reeditando o modelo cultural anterior à *pólis* democrática ateniense. Os sofistas eram verdadeiros educadores, posto que colocavam o seu saber à disposição de quem estivesse disposto a pagar por ele. Esse era o ofício do sofista.

É importante lembrar que os sofistas não constituem uma escola filosófica, mas um movimento efervescente e plural que, embora possuísse lugares comuns em suas pesquisas, era heterogêneo e aberto. Ao mesmo tempo, estes pensadores rivalizavam entre si na disputa por alunos e por fama. Será somente a partir de Platão que poderemos falar de escolas filosóficas, pois a fundação a Academia platônica marca o início de uma nova forma de pensar a filosofia e se dedicar ao saber.

1.3. **O filosofar antes da filosofia: *philosophía* no século V a.C.**

Pierre Hadot[37] nos lembra que as palavras da família *philosophía* apareceram somente no século V a.C. E que o termo como tal só foi definido filosoficamente por Platão e Aristóteles no século IV a.C. Essa constatação feita pelo historiador da filosofia é muito importante, porque revela que a ideia que temos de filosofia foi gestada por Platão e Aristóteles de um lado e, por outro, que o uso da palavra filosofia anterior a esses dois pensadores é um uso coloquial e genérico. Esse tópico marca um interstício entre os primeiros pensadores gregos e Platão. Nossa tarefa neste tópico consiste em apresentar o sentido que a palavra *philosophía* possuía antes de Platão e Aristóteles, bem como apresentar os seus correlatos na literatura da época, de modo a preparar o terreno para o estudo do *Eutidemo*, diálogo platônico que é o objeto de estudo dessa dissertação.

Seguindo a argumentação de Hadot sobre o surgimento da noção de filosofar é muito provável que os pensadores dos séculos VII e VI a.C. não tenham conhecido o adjetivo *philosophos* nem tampouco o verbo *philosophein*. Essa constatação vale também para Pitágoras[38] e Heráclito pensadores a quem a tradição atribui o primeiro emprego da palavra *philosophía* e seus correlatos: *philosophos*, *philosophein*. Em Heráclito se discute a autenticidade[39] da ocorrência do termo *philosóphous* no fragmento DK 35B[40]. Tudo indica que *philosophía* e seus derivados tenham surgido somente no século V a.C., o século de Péricles, quando Atenas estava no auge e se transformara na capital da cultura da Grécia antiga. Será no testemunho de Heródoto, considerado o pai da História e um dos primeiros prosadores da Grécia antiga, que

[37] Cf. HADOT, 2010, p.27.

[38] Sobre Pitágoras e a filosofia, ver o texto de Walter Burkert *Platão ou Pitágoras: sobre a origem do termo filosofia*. Nesse artigo de 1960, Burkert, analisa minunciosamente as fontes referentes à relação entre Pitágoras e o termo filosofia e demonstra que a palavra filosofia tomada como sendo uma invenção pitagórica é na verdade uma platonização da filosofia de Pitágoras, ou seja, atribuir a Pitágoras a invenção ou o primeiro uso da palavra *philosophía* seria uma interpretação platônica ou platonizante da leitura da filosofia pitagórica no século IV a.C., a partir das referências dos diálogos platônicos. Cf. BURKERT, 2014, p.109-138.

[39] Sobre a autenticidade do fragmento, remeto a HADOT, 2010, p.35, nota 2. Pierre Hadot cita J.-P. Dumont e Diels-Kranz sobre suas dúvidas quanto à atestação da palavra filósofos no fragmento DK 35B. Porém, Charles Khan, que também não emite um parecer indubitável no que diz respeito ao uso do termo em questão apresenta boas razões para que o fragmento possa ser lido como autêntico. Cf. KHAN, 2009, p. 137.

[40] No fragmento Heráclito teria dito: "É bem necessário ser investigadores [*hústoras*] de muitas coisas os homens que amam o saber [*philosóphous ándras einai*]" DK 35B.

encontraremos a primeira ocorrência do verbo *philosophein* no lendário diálogo entre Sólon e Creso:

> Estrangeiro ateniense, muito do que é dito de tua sabedoria [*sophíes*] chegou até nós, e das viagens [*planes*] realizadas por causa do teu amor ao saber [*philosophéon*] que te levou a conhecer [*theoríes*] muitos lugares (HERÓDOTO, *Histórias* I, 27-30).

Observemos o encontro dessas três palavras: *sophía*, *theoría* e *philosophía*. Embora tenha optado por traduzir *theoría* por conhecer, o sentido literal do texto do historiador de Halicarnasso diz que Sólon viu muitos lugares (*gen thoríes pollén*). *Theoría* não é aplicado no texto de Heródoto como contemplação no sentido de uma abstração, mas como observação. A sabedoria de Sólon está diretamente ligada às suas viagens, as quais eram realizadas pelo amor que o ateniense tinha pelo saber. Eis a atitude filosófica de Sólon que o levou a errar, no sentido de sair sem um rumo por inúmeros países, com o desejo de conhecer outras culturas e modos de vida diferente de sua terra natal. Daí o uso de *planes*, palavra que deu origem ao nosso substantivo "planeta" e que tem sua origem no verbo *planomai* (vagar, errar). Pierre Hadot recorda que:

> As viagens que Sólon realizou tinham como fim conhecer, adquirir vasta experiência da realidade e dos homens, descobrir a um só tempo países e costumes diferentes. Observe-se a esse respeito quanto isso se assemelha ao que os pré-socráticos caracterizam intelectualmente como uma *historia*, isto é, uma investigação. (HADOT, 2010, p.36).

A associação entre a atitude de Sólon que viaja para conhecer e a natureza investigativa do trabalho intelectual dos primeiros pensadores gregos nos evoca novamente o fragmento DK 35B, em que Heráclito associa a atitude filosófica, vale dizer, o filosofar à investigação [*historía*]. Uma vez que, como nos diz Charles Khan, "nesse contexto a palavra exibe a sua força etimológica ('amante da sabedoria' ou 'desejoso de aprender coisas novas e inteligentes'), encontrando-se com o termo *histores* que sugere a investigação jônica" (KAHN, 2009, p.137). A força etimológica exprime evidentemente a literalidade do termo *philosophía*, implicando em um significado de disposição ou atitude em relação ao saber.

Do mesmo modo, Tucídides na *História da Guerra do Peloponeso* reproduz a famosa oração fúnebre que Péricles teria feito em honra das primeiras baixas da guerra contra os Espartanos. Diz Péricles no relato tucidiano: "Amamos o belo [*philokaloumèn*] sem extravagância e amamos a sabedoria [*philosophoumen*] sem

indolência" (TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso* II, 40,1). Nessa passagem do historiador ático vemos também a força etimológica de que nos fala Kahn quando analisava o fragmento do filósofo efésio. Fundamentalmente o verbo *philosophein* exprime uma atitude em relação ao saber que se define pelo desejo de conhecer por meio de investigação como na tradição jônica ou mesmo no culto às Musas o que nos permite ver também uma relação próxima entre a educação [*paideía*] e a erudição expressa no adjetivo *mousikós*[41], usado diversas vezes por Aristóteles em seus exemplos em sua *Metafísica.*

O que nos permitiria também evocar o *Panegírico*[42] de Isócrates, em que o orador ateniense realiza um encômio à filosofia, isto é, a atitude de buscar a sabedoria com ardor e desejo, mostrando as vantagens da prática dessa atitude. Também nos *Dissoí logoi*[43] (Duplos discursos) encontramos a palavra *philosophía* também empregada com essa força etimológica latente. Portanto, *philosophía* exprime o desejo de uma atividade intelectual, seja como a dos primeiros pensadores jônicos, de busca por um conhecimento racional do mundo, seja por meio da poesia ou da retórica.

Para compreender melhor a *philosophía* como uma disposição para uma atividade, isto é, para compreender a *philosophía* como o cuidado com o saber [*epimeléian sophían*], é preciso analisar o significado de *sophía*. o que é e o que representa no universo cultural dos gregos ser um *sophós*, vale dizer, um sábio? Como *sophía* se relaciona com outros vocábulos de parentesco semântico como *tekhné* (técnica), *gnomé* (bom senso, entendimento, compreensão)? Em que medida o sofista [*sophistés*] é um sábio? Compreender a relação entre esses termos é de algum modo compreender a natureza do filosofar e o problema do uso da palavra *philosophía* no contexto do século V a.C. que, com efeito, passa desapercebido para o leitor desinformado que já assimila a concepção platônica de filosofia que surgirá no século IV a.C.

Pierre Hadot explica que a palavra *sophía* denota competência em algo, vale dizer, ser sábio é ser hábil ou muito capaz em uma determinada atividade ou saber[44].

---

[41] *Mousikós*, que pode ser traduzido literalmente por "músico", não exprime necessariamente a qualidade daquele que toca um instrumento musical, mas sim daquele que cultua as Musas por meio das artes e ciências. Nesse sentido seria uma pessoa bem educada ou culta, um erudito.

[42] Cf. Isocrate. *Panégyrique* IV, 47.

[43] O primeiro dos duplos discursos começa assim: "Duplos discursos são pronunciados em toda Grécia por aqueles que amam o saber [*philosophoúnton*] sobre o bem e o mal" (DK 90,1).

[44] "Para definir *sophía*, os intérpretes modernos sempre hesitam entre a noção de saber e a de sabedoria. O *sophós* é aquele que sabe muitas coisas, que viu muitas coisas, que viajou muito, ou que sabe se

Desse modo, *sophía* e *tekhné* têm mais ou menos o mesmo valor semântico. Segundo David Roochnik,

> *tekhné* dentro da tradição homérica tem vários significados. *Tekhné*, portanto, nomeia a habilidade de um construtor de navios que trabalha com madeira; a arte de Hefesto, que forja fios metálicos que aprisionam o poderoso Ares; a astúcia de Proteu que o torna hábil em mudar a sua forma à vontade; e o plano ou estratagema tramado por Egisto para assassinar Agamenon. Em resumo, o significado da palavra nos poemas homéricos é multifacetada (ROOCHNIK, 1996, p.18, tradução nossa[45]).

O argumento de Roochnik mostra que já em Homero encontramos um desdobramento do desenvolvimento da palavra *tekhné*. Esse desdobramento relaciona-se diretamente com a noção de *sophía* apresentada por Hadot em *O que é Filosofia Antiga?* e nos conduz ao uso de outra palavra que vai ganhar novos contornos no século IV a.C., a saber, *sophistés* que em Heródoto[46] é usado como um sinônimo de *sophós* e que na Atenas da virada do século V para o IV a.C. se diferenciará negativamente de *sophós*.

Essa relação fica clara quando lemos na *Ilíada* o seguinte verso: Cordel tenso, nas mãos de carpinteiro exímio [*sophíes*] em seu ofício (HOMERO, *Ilíada* XV,411)[47]. Também em Teógnis encontramos o uso de *sophíes* como habilidade.

> Meu coração [*thymé*] mostra variadas facetas para refletir o caráter [*ethos*] de meus amigos, participando e misturando os sentimentos que cada um deles possui com os meus.
> Retenha a astúcia do polvo que de tal modo fixa-se à pedra e que sabe como revelar-se.
> Agora deixa-se levar por um deles (amigos), e em outra ocasião assume uma cor diferente.

---

conduzir bem na vida e é feliz? Será sempre necessário repetir tudo isso no curso desta obra, as duas noções estão longe de excluir-se: o verdadeiro saber é, finalmente, um saber-fazer, e o verdadeiro saber fazer é um saber fazer o bem." HADOT, 2010, p.39.

[45] "techne" has a variety of meanings. It names the "skill" of shipbuilder who works with wood; the "craft" of Hephaestus, who forges metal bonds to hold even the mighty Ares; the "craftness"of Proteus, who is able to change this forma t will; and the "plan", or "stratagem", Aegisthus devises to murder Agamemnon. In short, the meaning of word in the homeric poems is multifaceted. ROOCHNIK, 1996, p.18.

[46] Delfim Ferreira Leão escreve: "Em todo o caso, na obra de Heródoto o cânone ainda não se encontra estabelecido. Sólon é, portanto, um dos vários *sophistai* do seu tempo." E insere uma nota (57) a respeito: O termo *sophistés* é aqui usado com o sentido genérico de 'sábio'; mais adiante (2.49), Heródoto utiliza a mesma palavra para designar o perito em determinada arte, como a dos adivinhos. Somente para os finais do século V é que o vocábulo se especializa para designar o grupo de figuras (os "sofistas") que cultivavam o enciclopedismo e faziam demonstrações públicas de oratória, ministrando um ensino itinerante e remunerado, para grande escândalo dos contemporâneos. Cf. LEÃO, 2011, p.79.

[47] Recorri à tradução de Haroldo de Campos.

> A habilidade [*sophíes*] torna-se mais desejável do que a inflexibilidade (TEÓGNIS, *Elegíacas*, 213-220, tradução nossa)[48].

Teógnis associa *sophía* a astúcia e capacidade, a modo de agir e nesse sentido como uma "habilidade", tal como no canto XV da *Ilíada*, trata-se de um *expert*, um perito, no caso específico a habilidade do carpinteiro. Teógnis conclama, por outro lado, a habilidade de se moldar ao caráter dos amigos e escapar da intransigência.

Em outros versos Teógnis nos remete a *gnomé* (inteligência, juízo, bom senso). Essa palavra também carrega consigo os traços semânticos presentes em *sophía* e *tekhné*, porém, acentuando a natureza intelectual que deve ser associada à vida prática. Por isso ele diz "A inteligência [*gnómen*], ó Cirno, é a melhor dádiva que os deuses oferecem aos mortais. Na inteligência o homem possui o limite de todas as coisas" [*ánthropos gnómei peírata pantòs ékhei*] (TEÓGNIS, *Elegíacas*, 1070-1075, tradução nossa). A inteligência, que Carrière traduziu por *la sage raison*, é uma dádiva porque permite ao homem estabelecer a medida, encontrar a mediania e escapar da *hýbris*, vale dizer, do excesso e da desmedida que ofendem os deuses. Inteligência que dá o limite de que o homem necessita. Teógnis respira a tradição homérica e a tradição dos sete sábios. Sua poesia é um elogio da mediania e a régua que delimita e apresenta o meio-termo para a ação do homem é a inteligência que se desdobra em habilidade, isto é, em competência e sabedoria.

A *sophía* – essa sabedoria – é louvada pelos principais autores do período pré-filosófico. Teógnis e Homero são dois exemplos para a compreensão da noção de filosofar como atividade e disposição no século V a.C. Pierre Hadot[49] ainda cita Sólon e Hesíodo como outros dois modelos em que *sophía* se apresenta como competência e capacidade de realizar algo bem feito. Quando Sólon fala da *sophía* do poeta e Hesíodo fala do poeta e do rei já se encontra nesses autores, alerta Hadot, o papel psicagógico do discurso e a importância do saber falar bem. As disposições da justiça na fala do rei justo e o encanto divino da poesia duas naturezas do discurso que se pretendem encontrar na retórica ensinada pelos sofistas.

Portanto, *sophía* e *tekhné* exprimem em matizes diferentes o sentido mais corriqueiro do perito e do habilidoso em realizar determinadas atividades em diversos campos de atuação reconhecidos pela comunidade. Será em relação a essa competência

[48] O cotejo da tradução de Teógnis seguiu a edição francesa Belles lettres de 1962, edição bilíngue com a tradução de Jean Carrièrre. Também cotejei a tradução inglesa de West.
[49] Cf. HADOT, 2010, p.40-42

que no final do século V e início do século IV Platão confrontará os sofistas e Isócrates. Um pouco mais tarde Aristóteles fará o mesmo.

No século V a.C., o filosofar deve ser compreendido como uma disposição expressa por uma palavra composta, que era um recurso linguístico comum desde Homero, como nos ensina Burkert:[50]

> Os combatentes em Tróia são chamados em Homero de *philoptólemoi*, Féacios são *philértimoi*, Afrodite é *philommeidés*, por muitas vezes se encontra *philócseinos*, e há uma ocorrência de *philokértomos*, de *philoktéamos* e de *philopaígmon* (BURKERT, 2014, p.131).

E continua esclarecendo:

> Se alguém quisesse compreender esses compostos no sentido do significado específico de *philosophía*, chegaria a um absurdo atrás do outro: guerreiros que buscam pela luta sem encontrá-la – o ressentido Aquiles não é chamado *philoptólemos* – Féacios que abandonam o seu amor pelos remos tão logo se põe a remar... Não, a *philocsenía* se dirige ao hóspede que ali está, e quem é *philippos* espera sempre poder possuir um cavalo (BURKERT, 2014, p.131).

Burkert nos mostra que os termos compostos homéricos estão longe de significar aquela acepção de filosofia presente no diálogo platônico *Banquete*. Em todos esses termos compostos apontados, a disposição e ação se movem para objetos presentes e nunca ausentes. Portanto, *phileín* não exprime um anseio por algo ausente, ou uma busca por algo inalcançável, mas estima e consideração por algo presente em um relacionamento desenvolvido no dia-a-dia. Em outras palavras, *phileín* pode traduzir uma ação habitual. Embora em Heródoto e em outros autores também se encontrem compostos como *philéllen* (amante da Grécia ou da cultura grega) e *philánthropos* (amigo ou amante dos homens), indicando respectivamente um estrangeiro e um deus que porventura se apresenta distante do objeto de apreciação. É verdade que, em relação à divindade esse distanciamento local e substancial fixa evidente, mas não com relação ao estrangeiro, pois este poderia perfeitamente cultivar essa disposição vivendo ou convivendo com gregos presentes em seu meio social, ou mesmo cultivar o amor pela cultura por meio da leitura e aquisição de coisas fabricadas na Grécia.

Mas, o ponto central do argumento de Burkert que interessa aqui diz respeito à compreensão de que até o final do século V a.C. Jamais se empregaria *philosophía* com o sentido de uma oposição ao *sophós*, isto é, ao sábio. Nesse contexto, o termo

[50] Burkert ainda cita uma série de outros termos compostos atestados em Ésquilo e Píndaro. Cf. BURKERT, 2014, p. 131, nota 78.

philosophía nem mesmo seria um antônimo de *sophistés*, uma vez que como já foi sinalizado Heródoto chama Sólon de *sophistés* insinuando sua habilidade e experiência, em suma sua sabedoria.

A única particularidade linguística de *philósophos*, segundo Burkert, é

> que a segunda parte não é, como de costume, formada a partir de um substantivo, mas sim de um adjetivo; o mais importante caso paralelo é *philókalos* e não por acaso os dois termos estão conectados por Tucídides; também Górgias conhecia as duas construções e no quarto século *philokalía* deve ter se tornado um termo tão em voga quanto *philosophía* (BURKERT, 2014, p.133).

Em outras palavras, não há *a priori* nada de extraordinário no uso da palavra *philosophía* e seus derivados até Platão e Aristóteles. No *Eutidemo* Sócrates pede aos dois sofistas que persuadam Clínias de que "é necessário amar a sabedoria e cultivar a excelência" [*peísaston hos khè philosophein kaì aretes epimileisthai*] (PLATÃO, *Eutidemo* 275a). O diálogo irá explorar justamente a ambiguidade do uso coloquial da palavra *philosophía* e *sophistés* para apresentar a diferença entre as duas grandes personagens da Atenas do século V e IV a.C. Ao mesmo tempo em que a definição não se apresenta com clareza, ela é pouco a pouco delineada por Platão, tomando Sócrates como paradigma. Em outro diálogo, o *Protágoras*, Platão faz o jovem Hipócrates enrubescer quando Sócrates lhe pergunta se ele desejava ser um sofista (PLATÃO, *Protágoras* 312a-b). Nesse mesmo diálogo ao chegar à casa de Cálias Sócrates é confundido com um sofista (PLATÃO, *Idem* 314d). A má fama dos sofistas começa pela suspeita das famílias aristocráticas atenienses de sua educação enciclopedista e a recusa desses pela educação tradicional[51]. Todavia, isso não é levado em conta no *Eutidemo* que apresenta o sofista e o filósofo como sendo o mesmo, isso é, como eram vistos pela sociedade ateniense do século V e não a partir da experiência platônica do encontro com Sócrates.

A filosofia assume para Platão um contorno novo em sua experiência socrática, tornando o *Eutidemo* um diálogo tanto apológetico quanto protréptico. Ser filósofo no século V a.C., portanto, é ser um homem que ama o saber e o cultiva no seu dia-a-dia, colocando em prática a experiência das viagens a diversos lugares como Sólon, ou a inteligência e a palavra como Teógnis e Hesíodo e Tales e tantos outros sábios que floresceram na Grécia antiga entre os séculos VIII e V a.C.

[51] Como, por exemplo, na fala de Ânito no diálogo *Mênon* em 91c-92d.

1.4. **A educação em questão: Platão e o problema da educação**

A instauração da democracia em Atenas e o advento da sofística mudaram os rumos da investigação filosófica no século V a.C. Essa mudança também redefiniu o modo de formar os cidadãos da *pólis*. De fato, a sofística, como foi explicitado anteriormente, deslocou pouco a pouco a investigação filosófica do âmbito do *kósmos* para o homem. Esse deslocamento afetou a educação que passou ser reavaliada pela investigação filosófica realizada pelos sofistas. É verdade, afirma Samuel Scolnicov, "que a educação tradicional na Grécia antiga não se considerava problemática" (SCOLNICOV, 2006, p.15). Ao contrário, muitos ainda a defendiam como a melhor forma de educar o jovem[52]. A incapacidade da educação tradicional de formar os jovens cidadãos para o exercício da palavra no regime democrático ateniense instaurou uma crise nesse processo educacional e fez brotar por meio da sofística uma nova forma de educar. É nesse contexto que aparece Sócrates entre a educação tradicional e a sofística. Em meio ao problema do ensino da virtude que, nas palavras de Scolnicov, ocupava um lugar de primazia:

> O primeiro é o problema clássico, levantado pelos sofistas, talvez o problema máximo de todo o pensamento educacional: Pode a virtude ser ensinada? Ou, em outras palavras, é a educação possível? Como é possível a influência educacional não como mudança exterior do comportamento, mas como transformação psíquica profunda e duradoura? (SCOLNICOV, 2006, p.17).

Este é o ponto da crise instaurada pela sofística: colocava-se em cheque a educação tradicional que pretendia transmitir a virtude aos jovens por meio do simples convívio com cidadãos [*synousía*] considerados virtuosos. Mais: a sofística questiona o *status quo* mesmo da educação, tal como ela é apreendida pelo cidadão comum frente a uma *pólis* que dá novo significado à excelência, esta não é mais um dom conferido à nobreza de sangue, mas pode ser adquirida por meio do ensino. A nova concepção da excelência acompanha o deslocamento da investigação sofística. No momento em que os sofistas problematizam as relações entre *nómos* e *physis*, eles também trazem consequentemente uma nova visão da *areté*, a qual passa a se relacionar diretamente com o domínio da fala por meio da retórica, mas também ganha os contornos do relativismo principalmente com as teses epistemológicas de Protágoras e Górgias.

[52] O exemplo de Ânito no *Mênon* é paradigmático. Cf. PLATÃO, *Mênon* 92e.

É nesse cenário que o jovem Platão[53] conhecerá Sócrates em meio às conversações que o filósofo mantinha com seus concidadãos na *àgora* (praça do mercado) em Atenas. Este encontro marcará Platão de tal forma que o diálogo, enquanto método filosófico, se torna a marca inconfundível da filosofia de Platão, principalmente depois da condenação do filósofo pelo tribunal ateniense[54].

De fato, a morte de Sócrates em 399 a.C. marca tão profundamente Platão que é praticamente impossível dissociar o platonismo do socratismo[55]. Por isso nosso estudo não separará socratismo e platonismo, ainda que o socratismo não seja uma marca própria do platonismo. Com efeito, o platonismo é parte do socratismo e não o contrário. O socratismo é de certo um movimento plural, tal como a sofística, que tem Sócrates como centro e seus ouvintes e discípulos como herdeiros ou membros da família socrática[56].

Nos seus primeiros diálogos, conhecidos como diálogos socráticos [*sokratikoi logoi*], Platão retrata Sócrates como protagonista diante de diversos interlocutores, alguns cidadãos atenienses, como Teeteto e Eutífron, mas também com grandes estrangeiros como os sofistas Protágoras e Górgias. Grimaldi recorda que "a primeira filosofia de Platão, a que ele desenvolveu até a *República*, é consagrada a essa terapia socrática" (GRIMALDI, 2006, p.30). Em outras palavras, os primeiros diálogos platônicos são dedicados ao socratismo tomado não como de fato ocorreu historicamente, mas tal qual Platão o assimilou.

Desse modo, os diálogos platônicos constituem uma pintura, como um quadro conceitual em que elementos do que é pintado aparecem, mas não retratados de forma realística, o que Brandão[57] percebe muito bem ao dizer que o diálogo platônico apresenta o mesmo objeto, vale dizer, Sócrates e seus interlocutores em dois espelhos, um côncavo e um convexo. Ora, esses dois espelhos representam a imagem tal qual a capturam e não como ela é de fato. Isso não torna a imagem de Sócrates disseminada

---

[53] Na *Carta VII* Platão relata a sua experiência com a política ateniense e fala da morte de Sócrates. A morte de Sócrates será o evento que mudará definitivamente a relação de Platão com a democracia e com a filosofia. Cf. PLATÃO, *Carta VII* 324b-325c.

[54] Cf. BRANDÃO, 1988, p.23.

[55] Scolnicov afirma: "Uma nítida distinção entre Sócrates e Platão é notoriamente impossível. Podemos, porém, e devemos distinguir o Sócrates de Platão – Sócrates como Platão o entendeu e retratou, sem uma doutrina explícita sobre as idéias, sem profundas convicções sobre a alma e seu destino, inocente de influências pitagóricas –, repito, distinguir este Sócrates de Platão do Sócrates platônico, que não é o porta-voz de Platão e não abandona sua ironia, mas seus fins e aparelhamento filosófico podem-se distinguir com maior ou menor clareza dos de seu predecessor." Cf. SCOLNICOV,2006, p.18.

[56] Cf. WOLFF,1987. p.130-151.

[57] Cf. BRANDÃO,1988, p.23.

pelo platonismo fruto de um subjetivismo, como se Platão simplesmente criasse Sócrates como uma personagem. Não! Platão, ao se impor o diálogo como forma metodológica para filosofar – imposição fruto do contato com os diálogos, vale dizer, as conversações de seu mestre –, resgata a memória desse mestre, "o diálogo que assimila, registra e pereniza tanto a fala do mestre quanto a de seus opositores" (BRANDÃO, 1988, p.23). Portanto, os diálogos socráticos, embora revelem pouco ou quase nada do Sócrates histórico, não deixam de trazer elementos que constituem a figura histórica de Sócrates[58].

Tendo em vista a forte impressão deixada por Sócrates em Platão, o diálogo passa a ser sinônimo do platonismo, uma idiossincrasia que identifica a abordagem filosófica por meio da dramaturgia, promovendo o encontro entre filosofia e literatura[59]. O drama filosófico se desenvolve no conflito, vale dizer, na polêmica que se desdobra por meio da tensão entre Sócrates e seus interlocutores[60]. Se por um lado a sofística problematiza e se propõe substituir a educação tradicional como modelo mais adequado ao regime democrático, por outro lado, o socratismo-platonismo problematiza e apresenta um novo caminho educacional para os cidadãos atenienses. Esse caminho, qual terceira via, passa pela filosofia que se manifesta como diálogo, enquanto caminho de busca da verdade.

Portanto, a fundação da Academia é um marco importante no desenvolvimento do platonismo na medida em que institucionaliza a vida filosófica, conferindo-lhe um projeto ou um propósito, como corrobora Hadot: "A filosofia pode realizar-se só pela comunidade de vida e de diálogo entre mestres e discípulos no seio de uma escola" (HADOT, 2010, p.91). O projeto platônico é político. Sua escola pretende ser um centro pedagógico que tem como principal propósito redefinir a vida política a partir de uma educação filosófica[61]. A paidéia é, portanto, a espinha dorsal do platonismo como corrente filosófica e a própria definição platônica da filosofia tem como pressuposto a educação ou a formação como ponto fundamental para a vida filosófica[62]. Nesse sentido

[58] É mais ou menos o mesmo que a literatura cínica fez com Diógenes de Sínope.
[59] Aristóteles nos informa que o diálogo é um gênero reconhecido desde a antiguidade. Cf. ARISTÓTELES, *Poética* 1447b 10.
[60] Tanto na tragédia quanto no diálogo filosófico, o conflito exerce um papel preponderante sob a forma de problema. Na tragédia o conflito se manifesta no dilema do herói trágico e no diálogo filosófico o conflito aparece como aporia. Em ambos os casos o problema apresenta o caráter de impasse que necessita ser superado.
[61] Cf. HADOT, 2010, p.93-96.
[62] Apresentamos o uso e o sentido da palavra *philosophía* antes de ser consagrada por Platão. Porém, o diálogo *Banquete* nos apresenta a definição platônica do filósofo, tomando Eros como paradigma.

a filosofia se apresenta, à luz do socratismo-platonismo, como uma educação para a *krísis* (julgar, avaliar, discernir). O diálogo seja ele escrito ou não,[63] é a peça mais importante para o processo formativo dos membros da Academia platônica. Aliás, Goldschimidt (2014)[64] recorda que os diálogos platônicos não têm o objetivo de informar, mas de formar seus leitores e ouvintes. Isso ressalta o caráter dialógico da educação filosófica pensada por Platão, na medida em que o diálogo desenvolve o pensar como objetivo do filosofar.

Ao fundar a Academia Platão propõe um modo de vida pautado pelo diálogo e pela pesquisa em comunidade, vale dizer, a Academia, institucionaliza o modo de vida filosófico baseado no debate de ideias, seguindo a pedagogia socrática, na qual "Sócrates atribuía importância capital ao contato vivo entre os homens" (HADOT, 2010, p.96). Desse modo, a comunidade institucionalizada na Academia é uma associação de amigos que tem o objetivo comum de encontrar a verdade. O diálogo escrito também põe o leitor em contato com esse ideal socrático-platônico, como explica Hadot:

> O diálogo socrático, muito especialmente sob a forma sutil e refinada que Platão lhe deu, tende a provocar no leitor um efeito análogo àquele que os discursos vivos de Sócrates provocavam. O leitor encontra-se, ele também, na situação do interlocutor de Sócrates, porque não sabe onde as questões de Sócrates vão conduzi-lo (HADOT, 2012a, p.11).

O diálogo escrito proporciona ao seu leitor a experiência de tomar parte no diálogo, revivendo a experiência desconcertante que as conversações de Sócrates causavam em seus interlocutores. A experiência que "a máscara, o *prosopon*, de Sócrates, desconcertante e inatingível, introduz uma perturbação na alma do leitor e a conduz a uma tomada de consciência que pode ir até à conversão filosófica" (HADOT, 2012a, p.11). É nesse sentido que Grimaldi entende que a abordagem platônica nos

---

Todavia, Eros é o próprio Sócrates em sua incansável busca pela verdade durante suas conversações com os atenienses. Para mais informações remeto a HADOT, 2010, p.69-85. A concepção platônica da filosofia que aparece no *Banquete* é capital para a compreensão tanto da pedagogia socrática assumida por Platão quanto do próprio modo de funcionamento da Academia como centro pedagógico que se apoia na pesquisa (*zetésis*) através do método dialógico.

[63] Hadot chama a atenção para o fato de a Academia platônica ser de tal modo aberta ao diálogo que vários alunos podiam apresentar posições filosóficas discordantes entre si e do próprio Platão. Cf. HADOT, 2010, p.100-101.

[64] "Se o diálogo, por sua composição, se distingue do manual, difere dele antes de tudo por seu objetivo. O manual do tipo corrente propõe-se a transmitir uma suma de conhecimentos, a instruir o leitor; o diálogo se fixa em um tema de estudo, não 'por interesse pelo problema dado, mas para torná-lo mais dialético em relação a todos os assuntos possíveis' ou ainda para torná-la 'mais hábil'. O diálogo quer formar de preferência a informar." Cf. GOLDSCHIMIDT, 2014, p.2-3.

diálogos socráticos apresenta uma terapia socrática. Em outras palavras, os primeiros diálogos platônicos que compõem o círculo dos *logoí sokratikoí* (discursos socráticos) reproduzem a pedagogia socrática e a tensão a ela inerente sob a forma de drama filosófico, de modo a manter vivo o caráter dialógico do socratismo como terapia filosófica, na qual o leitor é instigado a refletir junto das personagens com as quais Sócrates conversa e com a própria personagem Sócrates. O diálogo exige do leitor respostas, exige do leitor que ele se esforce através do diálogo como exercício filosófico. Mesmo a aporia não solucionada em um diálogo cumpre uma função pedagógica importante, na medida em que orienta o leitor sobre a dificuldade de encontrar respostas autênticas que brotam da consciência e mostram como cada interlocutor reage ao contato com a pedagogia socrática[65]. Essa conversão filosófica é o movimento que Scolnicov chamou de passagem do psicológico ao lógico ou ainda do subjetivo ao objetivo[66].

O *Eutidemo* está situado entre os diálogos socráticos. Como tal também apresenta na forma do drama filosófico a pedagogia socrática. Porém, o *Eutidemo* faz isso de um modo diferente em relação a outros diálogos do mesmo período. A diferença fundamental reside na ausência de distinção entre o filósofo e o sofista e na ausência de um tema central debatido entre as personagens do diálogo[67].

Ao apresentar a pedagogia socrática no *Eutidemo*, Brandão afirma que Platão o faz sob a forma de apologia[68]. Uma apologia realizada por meio da distinção entre o discurso socrático e o discurso erístico. Não se trata simplesmente de apresentar o discurso e a pedagogia socrática como melhor que a erística, mesmo porque o discurso socrático também é erístico. Platão não apresenta tampouco um discurso como

---

[65] O contraste, por exemplo, entre Eutífron e Teeteto revela um pouco sobre as exigências da terapia socrática. Ambos os diálogos terminam sem uma definição sobre a piedade e o conhecimento, Porém um abandona a discussão incapaz de apresentar respostas próprias às questões de Sócrates, o outro é exortado a continuar a investigação dado a importância capital do tema e a dificuldade inerente ao mesmo.

[66] "Do psicológico ao lógico" é o título de uma das suas conferências publicadas no livro *Platão e o problema educacional*. Quando tratarmos da relação entre formação e discurso explicararemos como se dá a passagem do psicológico ao lógico segundo Scolnicov.

[67] Por exemplo, no *Protágoras* se discute o ensino da virtude, o *Mênon* tenta definir a virtude, o *Eutífron* aborda a piedade, porém o *Eutidemo* não tem um tema central definido. Para mais informações ver BRANDÃO, 1988, p.34.

[68] "Antes de mais nada é preciso tentar compreender os objetivos do texto devidamente situado no conjunto dos *lógoi sokratikoí*. Se, como observei no início, devemos admitir que haja uma intenção apologética o que especificamente o autor visaria defender? Parece-me que o objetivo se desdobra em dois planos: O primeiro conforme a situação dramática apresentada, referente ao tempo antes da *krísis* de Sócrates, o segundo, relativo à época de sua composição depois da *krísis*. Os dois planos se sobrepõem, se imbricam e se confundem no texto. (...) A suspensão temporal da *krísis* torna isso possível, pois se trata de discernir as peculiaridades do socratismo/platonismo em face de outros métodos semelhantes." Cf. BRANDÃO, 1988, p.33.

verdadeiro e o outro como falso. O esforço de Platão consiste em apresentar a distinção entre dois discursos que são supostamente equivalentes. Festugière recorda que o *Eutidemo* entre os diálogos é um "dos mais singulares. Nele Platão evidentemente faz a oposição entre a falsa sabedoria dos erísticos, que é apenas uma habilidade verbal, da verdadeira sabedoria de Sócrates que possui valor educativo" (FESTUGIÈRE, 1973, p.14, tradução nossa)[69].

O diálogo é orientado por duas perguntas[70], que podem levar o leitor a pensar que se trata de uma situação similar à que ocorre no *Protágoras*.[71] Porém, o ensino da virtude não é problematizado, como nos mostra a seguinte passagem do *Eutidemo*

> Se é, Clínias, disse eu, que a sabedoria é coisa que se ensina [*hē sophía didaktón*] e que não venham aos homens por obra do acaso. Pois isso para nós é ainda uma questão sem exame [*áskepton*], e ainda não foi objeto de acordo entre mim e ti. – Mas a mim pelo menos, Sócrates, disse ele, parece que é coisa que se ensina [*didaktón einai dokei*] (PLATÃO, *Eutidemo* 282c).

A propósito dessa passagem, Maura Iglésias assinala que *sophía* e *aretḗ* podem ser lidos como sinônimos[72]. Em outras palavras, no *Eutidemo* o ensino da sabedoria equivale ao ensino da virtude discutido no *Mênon*[73]. Portanto, o que está em discussão no *Eutidemo* é: Qual discurso é capaz de educar, vale dizer, oferecer uma formação eficiente? Mais ainda: o *Eutidemo* problematiza o discurso como práxis intelectual e desse modo, a virtude é avaliada indiretamente, na medida em que discurso e ação se entrelaçam. Por isso, lembra Brandão:

> é preciso defender Sócrates e igualmente salvar a filosofia. Os dois objetivos se entrelaçam, pois o discernimento entre Sócrates e os sofistas leva do ponto de vista platônico a um discernimento entre a filosofia e a sofística (BRANDÃO, 1988, p.33).

A defesa da filosofia perpetrada por Platão toma a própria filosofia, não como Platão a compreende e a consagra no *Banquete*, mas como os seus contemporâneos a

---

[69] *"(...) des plus singuliers. Platon a évidemment en vue d'y opposer à la fausse sagesse des Éristiques, qui n'est qu'une habilité verbale, la vraie sagesse de Socrate, qui seule a valeur éducative."*

[70] As perguntas são: "E o que é este saber?" [*Kaí tís hē sophía?*], pergunta feita por Críton a Sócrates (PLATÃO, *Eutidemo*271c) e a segunda pergunta: "Qual é a ciência (o saber) que nos proporciona a felicidade?" [*tís hē epistéme?*] feita por Sócrates em seu discurso protréptico (PLATÃO, *Idem* 279b-289d). Remeto também a MARQUES, 2003, p.18.

[71] No *Protágoras* o problema do ensino da virtude emerge do interesse de Hipócrates em ser aluno do sofista que dá o nome ao diálogo. Hipócrates procura Sócrates e pede que o filósofo o leve até a casa de Cálias onde o sofista está hospedado. Cf. PLATÃO, *Protágoras* 310b-311a.

[72] Trata-se da nota 26 em PLATÃO, *Eutidemo*, p.141.

[73] Mais adiante veremos os desdobramentos dessa aproximação entre *sophía* e *aretḗ*.

compreendiam[74] para pouco a pouco levar o leitor a discernir a filosofia da erística, apreendendo as sutilezas dos métodos e discursos apresentados ao longo do diálogo. A trama dialógica é composta de tal modo que o leitor assume o papel de interlocutor e ouvinte[75]. A cada ato executado no *Eutidemo* o cenário principal é o ginásio, a arena em que os jovens se exercitavam no pugilato.

Curiosamente *àgon*, tão presente no modo ateniense de governar, é deliberadamente colocado como o ponto fundamental de conflito entre a filosofia e a erística. É ainda mais curioso o fato de Sócrates sair completamente derrotado dessa disputa. Situação que a maioria dos intérpretes do *Eutidemo* veem como ironia. A ironia não está na incapacidade do discurso filosófico de vencer o *ágon*, mas, diferentemente da erística, o discurso filosófico não está preocupado com a vitória no *ágon*. Desse modo a apologia platônica credencia a filosofia como práxis intelectual e como modo de vida. O *Eutidemo* se apresenta como um grande discurso protréptico que exorta o seu leitor a dedicar-se à filosofia como uma alternativa aos modelos educacionais presentes na cultura grega entre os séculos V e IV a.C.

A educação é um tema que predomina nos diálogos socráticos, nos quais está ligada ao tema da virtude-ciência, para executar a reforma da *pólis*, que desde o princípio é o objetivo final de Platão. O mesmo tema é o centro do período construtivo da *República*. Admitindo-se que a *pólis* alcançará a felicidade só se for governada pelos filósofos. Por isso, a questão essencial para Platão é saber como formar os futuros filósofos (ver FESTUGIÈRE, 1973, p.12).

A fundação da Academia tem como pano de fundo um projeto político que, para ser executado com eficiência, necessita de um bom projeto pedagógico. Por isso, o problema educacional transparece nos diálogos socráticos: o mal que Platão rejeita na política vigente só pode ser combatido pela educação, isto é, pela educação filosófica. É por meio da atividade intelectual desempenhada em comunidade que a reforma da *pólis* terá êxito. O platonismo enquanto vertente do socratismo é uma filosofia que concretiza o projeto político por meio do processo educacional.

---

[74] Como foi explicada no item 1.3 desse capítulo. p. 25-31.

[75] O diálogo é composto de vários atos e níveis de interação que vai desde a conversa inicial entre Sócrates e Críton, o diálogo entre Sócrates e os sofistas Clínias e Ctésipo e o diálogo de Críton com o interlocutor anônimo. Em cada ato o leitor assume o lugar do interlocutor ou de ouvinte, ora do relato socrático, ora como se fosse um dos presentes na palestra quando Sócrates conversa com os sofistas. Nesse sentido a trama implicada no drama se assemelha muito ao mito de Héracles na encruzilhada que foi reconstruído por Xenofonte em *Memoráveis* II,1,21-34.

> Para Platão, seu "ofício de filósofo" consiste em agir. Se ele procura desempenhar um papel político em Siracusa, é apenas para não passar, a seus próprios olhos, "por um belo palrador", incapaz de agir. Muitos alunos da Academia desempenharam efetivamente um papel político em diferentes cidades, sejam como conselheiros de soberanos, seja como legisladores, seja ainda como opositores da tirania. (HADOT, 2010, p.94).

A Academia, portanto, é uma instituição que executa um projeto político por meio da educação. Ela não forma estadistas no sentido estrito, mas cidadãos que, por meio da educação filosófica, seriam aptos a se envolver politicamente de muitas maneiras nas cidades gregas. O que não quer dizer que não poderiam ocupar cargos públicos em suas respectivas cidades de origem, todavia esse não é o objetivo principal da formação filosófica da escola platônica.

Com efeito, o entrecruzamento entre ética das virtudes e filosofia como modo de vida se dá na compreensão da filosofia como práxis intelectual. Essa práxis, embora intelectual, tem em vista a ação, configurando-se como ética enquanto modo de vida, vale dizer, como modo de vida feliz. Ao ser tomado como discurso protréptico, o *Eutidemo* fornece os elementos que permitem ver na defesa de Sócrates, e consequentemente da filosofia, a defesa de um modelo de vida. Defende-se um *ethos* que vê na práxis intelectual uma resposta aos problemas que os modelos educacionais anteriores não eram capazes de resolver.

O problema educacional para Platão só pode ser resolvido com a prática filosófica ligada à pesquisa constante, da consciência, por meio da educação filosófica que toma o método socrático como modelo a ser executado por quem realmente deseja filosofar. É a pessoa de Sócrates que inspira o projeto platônico enquanto modelo de vida. A pedagogia socrática fornece os meios metodológicos para o cumprimento de seu projeto consolidado na fundação da Academia. O entrecruzamento entre ética das virtudes e filosofia como modo de vida se dá, como veremos adiante, na relação entre ética e discurso. Essa relação se dá em dois níveis: na relação mais abrangente entre formação e discurso, que é uma das críticas de Platão à sofística no *Eutidemo*; e na relação entre discurso e ação que é mais específica e se origina no primeiro nível (a relação entre formação e discurso).

O problema educacional que interpela Platão ao longo de sua trajetória filosófica tem como eixo esses dois níveis fundamentais do processo educacional. Platão crê que a educação filosófica, como resposta às lacunas deixadas pela educação tradicional e pela

sofística, modificará a vida política, corrigindo por meio da vida filosófica os excessos e as injustiças que tanto o regime democrático quanto as tiranias propiciaram aos seus contemporâneos, seja em Atenas, seja em outras regiões da Grécia, como em Siracusa.

Essas lacunas são inerentes à concepção de educação defendida pelo dois modelos rivais da educação filosófica. São limitações que tornam esses modelos incompletos e ineficazes para a formação dos cidadãos e consequentemente para a formação do ser humano enquanto tal. Logo, a ineficiência deixada por essas limitações produz e reproduz os excessos que se desencadeiam na atitude dos cidadãos e nos regimes políticos sob a forma da injustiça, gerando o círculo vicioso que impede o nascimento da justiça e da vida feliz. O projeto socrático-platônico se apresenta como alternativa na medida em que procura superar as limitações de suas rivais.

Os diálogos socráticos, ao lançarem mão da terapia socrática defendem e apresentam um caminho diferente dos sofistas e da educação tradicional. O *Eutidemo*, por meio do drama filosófico, coloca a educação sofística e a educação filosófica frente a frente. Com o intuito de mostrar ao leitor os detalhes sutis inerentes a cada modelo e a diferença determinante de cada um. Outrora, o sofista e o filósofo eram tomados como praticantes do mesmo ofício. Platão se esforça por mostrar aos leitores de seus diálogos que ofício do filósofo está associado a uma vida de pesquisa e de orientação para a virtude.

O próximo passo é descobrir no *Eutidemo* os elementos que credenciam a filosofia como modo de vida e a sua relação com a ética das virtudes. Penetrando a trama tecida por Platão, os leitores são convidados a ouvir com Críton o relato socrático. O *Eutidemo* é um diálogo em que o discurso protréptico assume suas duas características fundamentais, a saber, exortação e defesa (toda exortação não é uma defesa?). Na defesa, o protréptico apresenta as razões que justificam a práxis intelectual filosófica e a exortação procura levar o ouvinte e leitor a realizarem a conversão filosófica, na medida em que a práxis intelectual filosófica é defendida de seus detratores.

CAPÍTULO 2 – É NECESSÁRIO FILOSOFAR!

2.1. **Duas lógicas no *Eutidemo*: formação e discurso**

O *Eutidemo* apresenta a apologia da filosofia por meio do drama e coloca o leitor ou ouvinte do diálogo como partícipe da trama em que essa defesa é engendrada. Tal qual o mito de Héracles na encruzilhada de Pródico[76], no *Eutidemo* o leitor e ouvinte assumem o papel do jovem Héracles diante da virtude e do vício e precisam escolher qual caminho tomaram depois de ler ou ouvir o discurso de cada uma das partes. Embora Platão não apresente com nítida distinção os discursos manifestos no drama dialogal. Essa indistinção é proposital e cumpre no escopo da trama que compõe o diálogo filosófico papel pedagógico importante.

Aborda-se na primeira parte do segundo capítulo a relação entre formação e discurso, mostrando as nuanças dos dois discursos presentes no *Eutidemo*. Busca-se expor a lógica que orienta cada discurso, a fim de compreender o processo de defesa engendrado por Platão no diálogo, tomando em conjunto com os discursos analisados a trama que projeta esses discursos para o leitor e ouvinte. O resultado da exposição da lógica dos discursos presentes no diálogo platônico revelará qual discurso é capaz de formar adequadamente seu leitor ou ouvinte. Em outras palavras, o drama filosófico projetado no diálogo põe em cena dois discursos que se assemelham e, no entanto, possuem diferenças sutis que determinam a capacidade pedagógica do discurso.

Samuel Scolnicov (2000) realiza um trabalho detalhado de análise dos dois discursos presentes no *Eutidemo*. Esse trabalho foi realizado com o auxílio da filosofia analítica que contempla principalmente os problemas lógicos e de linguagem presentes no diálogo platônico. Ao analisar esses problemas lógicos suscitados por Platão no *Eutidemo*, Scolnicov afirma que o diálogo apresenta dois modelos lógicos[77]: diádico e triádico. Em cada um desses modelos a linguagem se comporta de forma específica e, em sua especificidade, denotam ou não a capacidade de formar e instruir.

---

[76] Esse mito é reconstruído por Xenofonte em *Memoráveis* II,1,21-34.

[77] Scolnicov afirma: "No *Eutidemo* se opõem dois modelos da linguagem (e do conhecimento)" (SCOLNICOV, 2000, p.143). No mundo grego as relações entre linguagem e pensamento são bastante estreitas, vale dizer, os gregos não separavam linguagem e pensamento. Haja vista a polissemia do termo *lógos* que exprime tanto discurso, palavra, dizer [*légein*], quanto o sentido de razão, raciocínio, pensamento. Essas duas instâncias se articulam e se completam dentro da incipiente epistemologia e lógica grega.

O primeiro modelo abordado por Scolnicov é o modelo diádico, o qual

> envolve um locutor X e um objeto A (ou estado de coisas p): X nomeia A (ou afirma p). Esta fórmula pode ser expandida, evidentemente, como "X nomeia A por meio de 'A'". Mas nesse modelo diádico, 'A' é o nome de A, e não usá-lo para nomear A é simplesmente não nomeá-lo senão, talvez, algo diferente. Neste modelo, é redundante especificar tanto o locutor X quanto o nome 'A', pois, se o locutor sucede em nomear A, ele o faz por seu nome próprio 'A', e 'A' nomeia A quem quer que seja o locutor, ou mesmo sem referência a um locutor qualquer. O locutor é, portanto, supérfluo no estabelecimento da relação entre 'A' e A, e o modelo diádico é indiferente entre "X nomeia A" e "'A' nomeia 'A'" (SCOLNICOV, 2000, p.143).

O modelo triádico, segundo Scolnicov, tem por função nomear "um predicado triádico, que envolve não só um nome e um objeto, mas também necessariamente, um locutor que afirma uma relação entre eles: X nomeia A 'A'" (SCOLNICOV, *idem*, p.144). Assim, Scolnicov nos oferece com essas duas explicações nada menos que a estrutura lógica dos dois tipos de discursos presentes no *Eutidemo*. De fato, a estrutura é a fôrma do discurso e cada um dos discursos (socrático e sofístico) tem uma fôrma, isto é, um modelo e paradigma linguístico que modula o raciocínio de seu ouvinte/interlocutor. A modulação apresenta dois aspectos fundamentais, o primeiro diz respeito ao valor semântico dos termos quando proferidos na discussão pelo interlocutor, e o segundo é o impacto epistemológico determinado pelo valor semântico e as consequências que daí derivam. Com efeito, tanto a sofística quanto o socratismo apresentam em seus discursos e em suas práticas dialógicas essa modulação com esses dois aspectos, posto que é o valor semântico e a sua aplicação nos discursos que sustentam certo caráter epistemológico e consequentemente toda a natureza pedagógica do diálogo.

Scolnicov explica "que no modelo diádico, nomeação e conhecimento só podem ser atos do tipo 'tudo ou nada'. Não há graus de conhecimento e não há conhecimento de um modo, mas não de outro." (SCOLNICOV, 2000, p.146). Por isso, quando Eutidemo pergunta a Clínias "quem são, dentre os homens, os que aprendem [*manthánontes*]: os que sabem [*sophoí*] ou os que ignoram [*amatheís*]?" (PLATÃO, *Eutidemo* 275d) a ambivalência do termo *manthánontes* (aprender/saber) na pergunta de Eutidemo leva seu irmão Dionisodoro a falar com Sócrates: "te adianto que, de qualquer das duas maneiras que responda o menino, será refutado" (PLATÃO, *Eutidemo* 275e). Na lógica diádica a semântica de predicação aceita dois significados contrários no

mesmo termo. Ao aceitar dois significados contrários ao mesmo tempo no mesmo termo, o sentido da frase é anulado, pois qualquer um dos significados possíveis estaria correto e assim qualquer resposta pode ser refutada. O sentido dado pelo interlocutor não possui valor de atribuição que ateste a verdade ou a falsidade da frase, pois qualquer um dos sentidos possíveis que o termo da frase pode aceitar estará correto e, portanto, o interlocutor sempre é refutado na medida em que escolhe um dos sentidos possíveis englobados pelo termo que forma a questão proposta pelos sofistas. Na lógica diádica não é o interlocutor quem nomeia (confere significado) ao empregar a palavra, mas é a própria palavra que se nomeia (que se confere significado), é isso que significa na explicação de Scolnicov A nomeia A'. Ou, como afirma Scolnicov:

> para os sofistas, palavras significam (se é que significam) diretamente, elas são interpretadas em cada seção do argumento univocamente (se bem que seu suposto sentido pode mudar de um como ao outro do dilema, de acordo com as necessidades da refutação). Não há possibilidade de 'nomear de um certo modo' [*trópon tiná légein*], mas não de outro (SCOLNICOV, 2000, p.146).

Scolnicolv ainda explica:

> uma tal conclusão depende também, é claro, de certas pressuposições ontológicas suplementares, algumas explícitas neste diálogo e outras não, tendo a ver principalmente com a natureza basicamente homogênea da realidade, quer dizer com a impossibilidade de diferentes modos ou diferentes tipos de ser. (...) Portanto, a predicação é uma impossibilidade gramatical e ontológica (in 283d2): "Pois que vocês querem que Clínias não seja ignorante, vocês não querem que ele seja" (SCOLNICOV, *idem*, p.146).

Ao tomar os termos de forma unívoca e rejeitando o significado empregado pelo interlocutor, os dois sofistas anulam a predicação semântica e destituem a palavra de sua carga ontológica. Na passagem do *Eutidemo* citada por Scolnicov em que os amigos de Clínias concluem que os sofistas queriam que ele não fosse (existisse), isto é, os sofistas automaticamente concluem que seus amigos querem que ele – Clínias – pereça.[78] Essa conclusão rápida realizada pelos sofistas indica que a ontologia sofística (se assim me é permitido exprimir) não conserva nada, ou seja, a mudança é total, ou inteira e nunca parcial.[79] Para que Clínias seja sábio é necessário que ele pereça, isto é, que Clínias ignorante seja aniquilado e destruído.

[78] "Então, já que quem agora é [*hós nyn estín*] quereis que não mais seja [*mẹ́kéti einai*], quereis outra coisa, segundo parece, senão que ele pereça [*apolọ́lénai*]?" (PLATÃO, *Eutidemo* 283d).

[79] A parcialidade aqui deve entendida no caráter essencialista das ontologias tradicionais platônica e aristotélica.

A univocidade dos termos promove o esvaziamento da ontologia. Esse esvaziamento ontológico converte e elimina a objetividade do real transformando o conhecimento objetivo em subjetivo, o realismo em relativismo. O significado e o sentido dos termos só importa pragmaticamente, vale dizer, só tem valor pela sua utilidade como instrumento para derrotar o interlocutor, mas jamais exprime a diferença entre o certo e o errado, o verdadeiro e o falso. Não há contradição se não há referência semântica clara e objetiva que pode ser interpelada por objeções. Na lógica diádica o sentido e o significado têm valor instrumental e relativo. As palavras são tomadas por si e o seu sentido e significado só importam quando a vitória no debate está em jogo.

A lógica triádica admite o significado empregado pelo interlocutor, o que confere objetividade e sentido aos termos utilizados nas sentenças durante os diálogos. Quando X nomeia 'A', o significado que passa a valer na discussão é a nomeação feita por X e não o termo em si, como acontece na lógica diádica. Por exemplo, na seguinte passagem:

> os homens dão o nome [*hoi ánthropoi kalousi*] de aprender/compreender [*manthánein*], por um lado, a algo tal qual o seguinte: quando alguém, não tendo a princípio nenhuma ciência sobre certa coisa, em seguida, posteriormente, adquire essa ciência; por outro lado, dão o mesmo nome também quando alguém, já tendo essa ciência, com essa mesma ciência examina essa mesma coisa, seja objeto de ação ou de discurso; de preferência, dão a isso o nome de entender [*suniénai*], e não aprender [*manthánein*], mas há ocasiões em que também empregam o nome aprender [*manthánein*] (PLATÃO, *Eutidemo* 277e).

Nessa passagem Sócrates toma a correção dos nomes de Pródico como referência e explica para Clínias o que estava por detrás da refutação que os irmãos sofistas empreenderam contra ele. Toda a questão gira em torno do sentido dado à palavra *manthánein* que pode ser entendida tanto como aprender, como compreender/entender alguma coisa da qual se tem ou não algum conhecimento prévio. Todavia, Sócrates introduz o verbo *kaléo* (chamar/nomear) como mediador entre o nome e o objeto que recebe o nome. O verbo exprime a ação do locutor que nomeia como na fórmula: X nomeia 'A'. Desse modo, o sentido a ser tomado durante o diálogo é aquele fornecido pelo locutor que realiza no ato de nomear a mediação entre o nome e o objeto nomeado.

Com efeito, ao introduzir a ação do locutor como mediador entre o nome e o objeto nomeado, a contradição passa a ser possível, pois a univocidade desaparece. De

fato, enquanto no modelo diádico a contradição é eliminada, explorando a univocidade do termo retirando o papel linguístico que a semântica de predicação exerce no discurso. No modelo triádico, por outro lado, a contradição se manifesta graças à introdução de um referente que sinaliza o sentido no qual uma determinada palavra deve ser compreendida. A contradição, com efeito, não está na palavra, mas no locutor que se coloca como mediador entre o nome e o objeto, este é quem é refutado[80], pois é o locutor que se quer fazer entender. O *Eutidemo* com esses dois modelos linguístico-epistemológicos introduz duas leis fundamentais da lógica formal: o principio de não contradição e o princípio de identidade. Trata-se de duas leis fundamentais do pensamento sem a qual o discurso (inteligível) não é possível.

Uma vez entendido como cada modelo lógico funciona fica mais fácil compreender a relação entre discurso e formação. Pois, cada modelo põe o discurso em ação de um modo que lhe é próprio em uma relação dialógica que também lhe é própria. Não é por acaso que Sócrates irá associar o método erístico a uma brincadeira ou jogo [*paidiá*][81]. Observe-se o que Sócrates diz a respeito da demonstração dos dois irmãos:

> Essas coisas, no entanto, são uma brincadeira dos ensinamentos [*tauta dé mathemáton paidiá estín*], e eis por que eu te digo estarem brincando [*prospaízen*] contigo. E digo brincadeira pelo seguinte: porque mesmo que alguém aprendesse muitas ou todas as coisas desse tipo, ainda não saberia nada sobre como as coisas são [*ei kaí pollá tis e kaí panta ta toiauta máthoi ta men pragmata ouden na mallon eideíe*] (PLATÃO, *Eutidemo* 278b).

A relação dialógica própria da sofística encerra o discurso nos moldes de um jogo (disputa), de uma brincadeira em que o único objetivo é a vitória. Quando observamos o discurso erístico, percebemos que ele não é capaz de formar. Seu objetivo não é a educação do ouvinte e interlocutor, mas a vitória no debate, a persuasão e o encanto de seus ouvintes. O discurso erístico não produz saber real, apenas aparenta produzir saber. Uma vez que toma as palavras em si e não aquilo que elas sinalizam quem aprende o jogo erístico presente no discurso sofístico não aprende nada sobre

[80] Ao que tudo indica em ambos os modelos o locutor é quem sofre a refutação. No modelo diádico a refutação acontece porque o locutor (interlocutor), ao responder a questão, escolhe um significado possível do termo, o que o põe automaticamente em contradição, porque, como vimos antes, há uma instrumentalização do sentido com o fim de realizar a refutação. Porém, no modelo triádico a refutação acontece não por uma instrumentalização do sentido, mas por uma incongruência entre os argumentos levantados ao longo da discussão. O referente no modelo triádico cumpre mais a função de estabelecer o entendimento entre as partes dialogantes do que exerce um papel refutatório.

[81] *Paidiá* tem um sentido mais comum de "brincadeira", mas aqui pode ser perfeitamente traduzido por "jogo", acepção tomada por Brandão ao intitular seu artigo: *O jogo e o labirinto no Eutidemo*. A brincadeira é jogo, é o lúdico, aquilo que não possui seriedade ou cuja meta é apenas a vitória e nada mais.

como as coisas são[82]. Porque no discurso sofístico o *ágon* tem preponderância, o conflito é o pano de fundo que norteia a ação no debate. A palavra é usada como arma e armadilha e o interlocutor é visto como adversário a ser derrotado. A sofística, portanto, não é capaz de ensinar nada e tampouco exortar a busca da sabedoria.

O discurso filosófico, por outro lado, representado pelo discurso socrático, se mostra mais eficaz na árdua tarefa de educar. De fato, o discurso filosófico conduz o interlocutor à verdade, de modo que não importa quem ganha e quem perde, ou quem tem ou não razão[83]. O importante é, senão alcançar, ao menos, caminhar em direção ao saber. A aporia tem papel distinto em ambos os discursos o que marca também a diferença entre os dois. No discurso filosófico a aporia pode reconduzir o diálogo ao início como os corredores fechados de um labirinto[84], mas o interlocutor sempre é exortado a continuar a procurar a resposta ao problema que se apresenta diante dele. A aporia se apresenta como exercício que fortalece o raciocínio para a capacidade de julgar e discernir. Na erística, por outro lado, a aporia funciona como uma espécie de armadilha que prende o interlocutor por meio da dificuldade, reduzindo-o ao silêncio.

A relação entre formação e discurso está diretamente ligada ao modo como o discurso incide sobre o ouvinte. Em *República* V, Sócrates explica a diferença entre a erística e a filosofia nestes termos:

> - Que extraordinária, Gláucon, disse eu, é a força da arte da antilogia! [*hé dýnamis tes antilogikes tekhnes*]
>
> - Por quê?

---

[82] Posteriormente Aristóteles dirá: "A dialética move-se às cegas nas coisas que a filosofia conhece verdadeiramente; a sofística é conhecimento aparente. Mas não real. [*he sophistiké phainomene ousa d'ou*]." *Metafísica* IV,2,1004b 25 e "Porém, visto que aos olhos de algumas pessoas vale mais parecer sábio [*to dokein einai sophoi*] do que ser sábio sem o parecer [*to einai kai me dokein*] uma vez que a arte do sofista consiste na sabedoria aparente e não na real [*hé sophistiké phainomene sophía ousa d'ou](...),* está claro que para estas pessoas é essencial parecer exercer a função de sábio [*tou sophou ergon dokein poiein mallon e poiein kai mé dokein*]." *Refutações sofísticas* I,165a 20. Aristóteles chama a atenção para a relação entre ser e parecer em relação à sabedoria do sofista. Esta está no âmbito do mostrar [*dokein*], o que deixa entrever e reforça tanto a natureza instrumentalizadora da palavra quanto a ausência de conteúdo no discurso erístico.

[83] Na *República* encontraremos a imagem do que representa a pedagogia socrática quando Trasímaco se irrita com Sócrates e este lhe diz "Não te zangues conosco, Trasímaco! Se ele e eu erramos no exame dos conceitos, fica sabendo que, se erramos, foi sem querer... Não penses que, se estivéssemos buscando ouro, de bom grado durante a busca ficaríamos fazendo mesuras um ao outro, perdendo a ocasião de descobri-lo. Mas quando estamos em busca da justiça, objetivo mais valioso que um monte de ouro, seria hora de fazer concessões tão tolas um ao outro, sem esforçar-nos o mais possível para que a tenhamos evidentemente diante dos nossos olhos? Convence-te disso, amigo!" (PLATÃO, *República* I 337a). A resposta de Sócrates reflete o esforço conjunto na conversa para encontrar o conceito de justiça e não apenas ganhar a discussão sobre o conceito de justiça. Utilizo a tradução de Anna Lia Amaral Prado em todas as citações da *República*, com alterações se necessário.

[84] Cf. PLATÃO, *Eutidemo* 291b.

> -Porque, falei, ao que me parece, muitos caem nela mesmo contra a vontade, pois não acham que estão discutindo [*erízein*], mas dialogando [*dialégesthai*], já que não são capazes de examinar o que está sendo dito, dividindo-o segundo os gêneros, mas uns e outros, atendo-se apenas ao nome, buscam contradizer o que foi dito, por meio de uma antilogia e não de um diálogo (PLATÃO, *República V* 454a).

O ponto fundamental que marca a diferença entre a sofística e a filosofia é o método. Um atém-se apenas ao nome (modelo diádico) o outro examina minunciosamente o que é dito, dividindo-o em gêneros. O primeiro valoriza a disputa e apenas deseja contradizer o que é dito, o segundo valoriza o diálogo enquanto esforço conjunto. Sócrates fala da força da antilogia e da tentação que ela exerce sobre os homens que participam das conversações de natureza filosófica. Trata-se da tentação de querer vencer a discussão e não de procurar a verdade.

Duas lógicas, dois métodos e dois objetivos distintos. O *Eutidemo* apresenta em sua trama tal qual o mito de Héracles de Pródico dois caminhos que podem ser escolhidos pelo leitor/ouvinte. Mas é preciso discernir qual dos dois caminhos é efetivamente capaz de educar, vale dizer, qual dos dois discursos é capaz de ensinar e de exortar qualquer um a buscar a sabedoria. No modelo diádico "a lógica é reduzida sem resto à psicologia" (SCOLNICOV, 2006, p.24), isto é, reduz-se à subjetividade e ao relativismo epistemológico, enquanto que o modelo triádico possibilita a passagem do psicológico ao lógico, vale dizer, da subjetividade à objetividade. Adiante analisaremos como os dois modelos incidem sobre a ação, isto é, como o discurso fundamenta e forma a ação em cada um dos modelos apresentados neste tópico e como sua estrutura possibilita ou não a formação/educação de quem entra em contato com o discurso. A educação sofística, tal como é apresentada no *Eutidemo,* é incapaz de educar, pois se preocupa apenas com a vitória no debate e não ensina nada sobre como as coisas são. Porém, a educação filosófica, representada pela educação socrática, se apresenta como verdadeira pedagogia que conduz seu ouvinte ao conhecimento das coisas por meio do diálogo. O dialogar se torna por meio do discurso socrático, um exercício que vê na aporia a necessidade constante de revisão e avaliação dos conceitos, uma verdadeira educação para a *krísis* (avaliação/discernimento), em que o interlocutor contribui no processo de aprendizado, permitindo ser conduzido pelo exercício dialogal.

2.2. **Duas lógicas no *Eutidemo*: ação e discurso**

Entendida a estrutura de cada modelo lógico presente no *Eutidemo,* é preciso olhar com atenção como a ação e discurso se relacionam. Cabe, pois, perguntar: Se um discurso forma e educa e o outro não (subentenda-se que deforma), a ação não fica, então, comprometida? Para responder essa pergunta é preciso ter em mente, que por detrás dos modelos lógicos expostos no tópico acima, se esconde um modelo antropológico e, consequentemente, um *ethos*. O modelo diádico é marcado por uma filosofia da linguagem que prima pela univocidade dos termos e a tomada pragmática dos significados possíveis das palavras para refutar seus interlocutores. Já o modelo triádico apresenta uma filosofia da linguagem em que os termos possuem significado estabelecido e reconhecido pelos interlocutores, permitindo o entendimento entre as partes sobre o sentido assinalado pelo termo enunciado.

Nos dois modelos temos presente um arquétipo gnosiológico que exprime uma antropologia. Essa por sua vez dá forma e conteúdo a um tipo de *ethos*. É essa relação que nos interessa, porque antes de adentrar na ética socrática esboçada no *Eutidemo* seria razoável ver como a epistemologia se faz importante para a fundamentação da ética filosófica e de como forma e conteúdo se estruturam no discurso, acenando para o modo de agir no mundo. Para compreender melhor o modelo diádico recorrerei à antropologia protagoriana, que se mostra mais adequada para explicar a relação ação-discurso nesse modelo lógico. De fato, Protágoras é o sofista mais conhecido por seu trabalho com os discursos antilógicos e o modelo diádico se encaixa muito bem em sua filosofia da linguagem e antropologia. Com efeito, a tese do homem-medida será o ponto de partida para a explanação do modelo epistêmico-antropológico implícito no modelo diádico, em que práxis ética se extrai do modelo sofístico, do qual tomamos Protágoras como paradigma.

No artigo de Eliane Souza (2010)[85] encontram-se os elementos para a exposição da relação ação-discurso no modelo diádico[86]. Eliane Souza segue Untersteiner de perto, esclarecendo antes de tudo que "o conceito de alma [*psykhé*] não participa da gnosiologia protagórica, segundo a qual o conhecer é sempre um fato objetivo determinado a partir do exterior, como já o era em Homero" (UNTERSTEINER, 2012, p.85-86). Untersteiner se refere a uma informação retirada de Diógenes Laércio em que

[85] SOUZA, Eliane Christina de. Protágoras: Do indivíduo ao sujeito. *Hypnos* (2010) p.93-109.
[86] Depois retomarei o trabalho de Scolnicov para apresentar a mesma relação no modelo triádico.

o autor de *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* afirma: "dizia (Protágoras) que a alma não é nada além de sensações [*élegé te medén einai psykhén pará tás aisthéseis*] (Ver DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos filósofos ilustres* IX,51[87]). Se seguirmos a sugestão de Zeller e substituirmos alma por conhecimento, a subjetividade de sua epistemologia não sairia prejudicada, pois nem a alma e nem tampouco o conhecimento têm caráter objetivo na frase citada de Diógenes Laércio. A característica marcante da frase é pôr em evidência a sensação. Nesse caso a alma não é em si, mas é em relação a alguma coisa e o mesmo vale para o conhecimento. Souza explica que a abordagem do homem-medida passa por dois momentos: o primeiro ela chama de momento crítico e o segundo reconstrutivo.

No momento crítico há um esvaziamento do conceito de ser em si e não há como escapar do domínio das aparências e o momento reconstrutivo há o deslocamento do padrão de verdade para a utilidade[88]. Ainda segundo Souza o primeiro momento toma homem em sentido particular e a percepção mede aquilo que é no momento em que é percebido o que possibilita "o estabelecimento de um relativismo do conhecimento e dos valores que impede a determinação de um critério de verdade, pois, a partir dele, todas as opiniões possuem o mesmo valor" (SOUZA, 2010, p.94-95). No segundo momento haveria o processo de reconstrução do critério e homem não seria mais entendido em um sentido particular, mas seria "enquanto homem que mede segundo a convenção" (SOUZA, 2010, p.95). Desse modo, tanto o conhecimento quanto o discurso ficam na esfera das relações humanas e não são capazes de informar nada sobre como as coisas são.

A principal referência que nos chegou da gnosiologia protagoriana está no *Teeteto* de Platão. Nesse diálogo Platão investiga a natureza do conhecimento e contesta a tese de Protágoras de que conhecimento é sensação. É na passagem 152a do *Teeteto* que encontramos a formulação da tese do homem-medida e será dela que farei uso. O exemplo usado por Sócrates no diálogo é o da percepção do vento.

> Sóc – Ora, é de presumir que um sábio não fale aereamente. Acompanhemo-lo, pois. Por vezes não acontece sob a ação do mesmo vento um de nós sentir frio e outro não? Um de leve, e o outro intensamente?
>
> Teet – Exato.

[87] Na nota 122 Untersteiner cita Zeller em que ele diz *psykhén* é um erro e que deveria ser substituído por *epistémen*. "Zeller, obstinadamente, nega que Protágoras tenha enfrentado o problema da alma (...) Efetivamente, deve-se partir da negação da substancialidade da alma feita por Protágoras para entender sua gnosiologia" Cf. UNTERSTEINER, 2012, p.86.

[88] SOUZA, 2010, p.94.

> Sóc – 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? (PLATÃO, *Teeteto* 152a-b)[89] .

A primeira constatação no exemplo dado pelo filósofo ateniense é a de que o mesmo vento é frio ou não frio de acordo com quem o percebe. E continua:

> Sóc – Não é dessa maneira que ele aparece (*phaínetai*) a um e a outro?
>
> Teet – É
>
> Sóc – Ora, este aparecer (*phaínetai*) não é o mesmo que ser percebido (*aisthánesthaí*)?
>
> Teet – Perfeitamente.
>
> Sóc – Logo, aparência (*phantasía*) e sensação (*aísthesis*) se equivalem com relação ao calor e às coisas do mesmo gênero; tal como cada um as sente (*aisthánetai hékastos*), é como elas talvez sejam para essa pessoa (*toiauta hekástoi kaí kindyneuei einai*) (PLATÃO, *Teeteto* 152b-c).

Ao fazer a equivalência entre sentir e aparecer, Sócrates revela que a tese de Protágoras não determina se o vento é em si frio ou não frio, pois se se trata do vento em si um dos percipientes estaria certo e o outro errado. Porém, as coisas não são assim. Há equivalência entre sentir e aparecer, e o sentir o é a cada um que sente [*hékastos*]. Então, aparecer e ser[90] são a mesma coisa e, por isso, tanto o vento frio como não frio são verdadeiros.

Os sofistas eram conscientes de que não é a verdade que leva os homens a agir, mas a persuasão. Não é o que é em si, mas o que parece ser. Ser é parecer não somente ontologicamente e semanticamente, mas também eticamente. Desse modo, ressalta Scolnicov, "pode-se ensinar a virtude precisamente porque ela não é objeto de aprendizagem intelectual e porque não é a mesma para todos" (SCOLNICOV, 2006, p.20-21). Em outras palavras, se conhecimento é sensação e se a verdade é relativa ao que parece para mim, então a virtude e o bem também o são. Portanto, não se trata de discernir entre o certo e o errado, mas entre o útil e o inútil, entre o vantajoso e o prejudicial. Não há contradição, pois não existe a mesma coisa. Cada percepção é uma singularidade, uma manifestação única que afeta percipientes diferentes e provoca sensações diferentes.

---

[89] A tradução utilizada para as citações do *Teeteto* é a tradução de Carlos Alberto Nunes.

[90] Scolnicov resume a relação entre ser e aparecer na tese protagoriana: "Ser é verbo incompleto. Nada é (ou melhor, nada é tal ou qual) em si mesmo. Tudo é tal ou qual para alguém num tempo tal." SCOLNICOV, 2006, p.20.

A educação sofística, da qual tomamos Protágoras como paradigma, reduz o lógico ao psicológico, uma vez que conhecimento se reduz a mera sensação. O ensino é voltado para a persuasão do interlocutor/ouvinte. Desse modo, a preocupação não consiste em substituir opiniões falsas pelas verdadeiras ou trocar o errado pelo certo. É, antes de mais nada, substituir opiniões menos convincentes pelas mais convincentes. Para sofística o verdadeiro é o que convence. O discurso sofístico, assumindo a erística ou a retórica, visa ser eficaz. A ação proposta pela sofística é uma ação pragmática que procura atingir resultado imediato por meio da refutação que conduz à vitória no debate e a persuasão na assembleia. A virtude assume na sofística as formas do vantajoso, do útil e em suma do eficaz. Na educação sofística o discurso configura a ação em vista do resultado. O próprio discurso é elaborado para ser eficaz e garantir a vitória. O modo de pensar implícito no discurso dá forma à ação que persegue o êxito na forma do resultado eficaz. A eficácia deve ser compreendida como o fim que o discurso quer alcançar, ou seja, na assembleia ser eficaz é conseguir persuadir a maioria, no tribunal é persuadir para absolvição ou condenação e na discussão é levar o adversário à contradição, explorando os significados das palavras do melhor modo possível e assim vencer o debate. Em todos esses casos o discurso sofístico não se compromete com a verdade nem tampouco é capaz de ensinar sobre o que quer que seja. Todavia, a educação filosófica estruturada no modelo triádico se relaciona de outro modo com a ação.

O discurso socrático pressupõe a objetividade do conhecimento. A alma [*psykhé*] é o cognoscente que se torna referencial para o saber. Perguntado por Eutidemo na passagem 295b – "aquilo por meio do que és alguém que sabe [*epistémon*], é por meio disso também que sabes, ou é por meio de outra coisa?" – Sócrates responde: "É por meio disso que sou alguém que sabe [*epistémon*]. Pois creio que falas da alma [*psykhé*]". A educação socrática procura a unidade da alma. Essa unidade só pode ser atingida quando o interlocutor se engaja no diálogo e apresenta suas opiniões. É a alma que deve ser purgada de suas contradições. Nisso consiste a filosofia para Sócrates. Tanto a maiêutica quanto a refutação são instrumentos pedagógicos com os quais Sócrates conduz seu interlocutor à verdade. Em ambos a aporia se manifesta, sobretudo, na contradição e desempenha papel importante na condução do interlocutor à verdade. Se na sofística a contradição é impossível, e o lógico é o psicológico[91], Por outro lado, "para Sócrates é a contradição que serve de ponto de contato entre o subjetivo e

[91] Em outras palavras, o discurso sofístico inviabiliza qualquer possibilidade de objetividade negando a contradição e o discurso falso.

objetivo" (SCOLNICOV, 2006, p.27). Desse modo, a contradição não deve ser apenas possível, mas necessária para a conversão filosófica da opinião. Além disso, a contradição permite o discurso falso e com isso o certo e o errado assumem o lugar de destaque tanto na formulação de juízos sobre o mundo quanto no âmbito moral.

Entender a relação forma-conteúdo no discurso socrático e no discurso sofístico é determinante para saber qual discurso é capaz de educar. De fato, ambos os discursos parecem dispor das mesmas ferramentas e do mesmo formato, porém os dois discursos não utilizam o instrumental intelectual do mesmo modo. A refutação e a aporia assumem em cada discurso e em cada lógica (diádica e triádica) função e objetivos completamente diferentes. O método de cada discurso visa um fim específico. O *Eutidemo* procura expor essas diferenças de forma dramática. Vendo os discursos em ação, é possível constatar qual ação cada discurso é capaz de produzir. A caricatura pintada por Platão no *Eutidemo* permite ao leitor/ouvinte ver a forma e o conteúdo de cada discurso. A erística com o seu esvaziamento semântico e a sua instrumentalização da aporia não transmite nenhum saber e consequentemente nenhum conteúdo moral. Ao passo que o discurso filosófico procura, na tensão entre a subjetividade e a objetividade, encontrar o caminho da verdade e do bem moral.

Ora, a filosofia se apresenta como educação para o bem justamente porque se realiza na pesquisa e no cuidado com a sabedoria [*sophía*] e a virtude [*aretḗ*][92]. "A investigação filosófica, lembra Scolnicov, como toda verdadeira situação didática e pedagógica é dialógica" (SCOLNICOV, 2006, p.33). Isso significa que o fim da filosofia é sempre terapêutico, na medida em que o conhecimento é galgado por meio do esforço conjunto[93]. O fim da filosofia é a verdade do ponto de vista gnosiológico e o bem do ponto de vista moral. É tarefa do filosofar distinguir entre o verdadeiro e o falso, entre o certo e o errado, entre a virtude e o vício. É por isso que:

> O método platônico é mais que um instrumento argumentativo. Ele implica uma revisão fundamental dos fins da filosofia e do que se considera uma argumentação filosófica válida. A filosofia, ao ver de Platão, não prova a partir de primeiros princípios, mas de convicções previamente aceitas (e em particular da convicção de que a diferença entre o verdadeiro e o falso é uma

[92] Cf. PLATÃO, *Eutidemo* 275a.

[93] Pierre Hadot recorda o papel dialógico da ironia socrática. "O ponto capital, nesse método irônico, é o caminho percorrido em conjunto por Sócrates e seu interlocutor. (...) de fato, não obstante ele pareça se identificar com seu interlocutor, entrar totalmente em seu discurso, no final das contas é o interlocutor que, inconscientemente, entra no discurso de Sócrates, identifica-se com Sócrates (...)". Cf. HADOT, 2012a, p.20.

> diferença real) e estabelece os princípios que apoiam tais convicções (SCOLNICOV, 2006, p.33).

A filosofia no contexto do século V a.C. podia ser facilmente empregada como sinônimo de sofística, de retórica, enfim, de qualquer saber que se apresentasse como capaz de ensinar a excelência do cidadão. Platão se propõe a desembaraçar o termo filosofia, conferindo-lhe um novo significado à luz do socratismo. A filosofia passa a ser busca [*zétesis*], pesquisa [*sképsis*] e investigação [*história*] realizada por aqueles que desejam e cultivam [*epimeléia*] o saber e a virtude.

A relação discurso-formação e a relação discurso-ação têm como ponto principal o binômio forma-conteúdo. O discurso filosófico é capaz de educar, porque é capaz de comunicar algo sobre o mundo. A lógica enquanto disciplina filosófica é importante para a compreensão do papel pedagógico da filosofia, tanto no âmbito epistemológico quanto para o entendimento dos limites da linguagem. Uma vez que a lógica diádica toma os termos de forma unívoca, retirando o papel epistêmico da semântica de predicação e desse modo anula a contradição e o discurso falso, o discurso erístico passa a ser mera ferramenta para a vitória na batalha verbal e mostra-se incapaz de dizer sobre como as coisas são. Isso ficou claro quando foi analisado brevemente o modelo gnosiológico protagoriano que sustenta que conhecimento é sensação. Por outro lado, a lógica triádica não apenas aceita a contradição e o discurso falso como dele se faz dependente para conseguir comunicar a realidade. No discurso socrático, paradigma do discurso filosófico no *Eutidemo*, a alma é aquela que compreende e comunica, conferindo sentido às palavras. Por fim, o *Eutidemo* apresenta duas lógicas distintas que à primeira vista se assemelham. Platão tece em sua trama dramática o cenário no qual somos convidados a observar e julgar qual discurso é verdadeiramente capaz de educar. O diálogo põe a seguinte questão: O que é e o que não é filosofia? A caricatura platônica não nos oferece respostas e tal como Sócrates nos exorta a responder por nós, mesmos colocando-nos também em diálogo.

2.3. **O discurso protréptico de Sócrates no *Eutidemo*: O discurso filosófico e a excelência moral**

O discurso protréptico de Sócrates é certamente o núcleo duro do *Eutidemo*. Nele encontramos o discurso filosófico por excelência e o tipo de saber que a filosofia transmite aos que a ela se dedicam. O *Eutidemo* é à sua maneira um grande discurso

protréptico, em que toda a trama procura introduzir à filosofia, discernindo-a da sofística[94]. A *epídeixis* socrática é o discurso afirmativo e verdadeiramente apologético da filosofia. O *Eutidemo* tal como o *Íon*[95] expõe seus argumentos sob o modelo do discurso apofático, pois ao apresentar a erística e o discurso socrático em conflito, expõe por meio da tensão provocada pelo *ágon* aquilo que a filosofia não é. Em outras palavras, o *Eutidemo* é um diálogo socrático, melhor, um discurso socrático dramatizado em que Platão se recusa a responder o que é filosofia, mas dialogicamente leva o seu leitor e ouvinte a encontrar uma resposta tal qual Sócrates fazia com seus interlocutores. Em certa medida a *epídeixis* socrática é um diálogo em menor escala que reflete o grande diálogo que constitui o *Eutidemo*. Na medida em que a exibição paradigmática de Sócrates reflete aquilo que o texto platônico deseja alcançar[96], isto é, uma exortação à filosofia e a prática da virtude.

A *epídeixis* socrática começa com uma pergunta aparentemente banal. Sócrates pergunta se todos os homens desejam ser felizes[97] [*eupráttein*][98]. A resposta afirmativa de Clínias leva a uma outra pergunta: "Se queremos ser felizes [*eupráttein*], como o seríamos? Será que se tivermos bens numerosos?" (PLATÃO, *Eutidemo* 279a). Clínias novamente responde afirmativamente, e ambos começam a enumerar os bens segundo a classificação pitagórica[99]: Ser rico, ter boa saúde e ser belo (bens corporais), ser bem nascido e ter poderes e honras em sua cidade natal, além de ser temperante, justo e corajoso (PLATÃO, *Eutidemo* 279b). Em seguida pergunta qual o lugar da sabedoria e

---

[94] Goldschmidt realça o papel dramático da aporia presente de forma estrutural no diálogo platônico: "O *Eutidemo* ocupa um lugar privilegiado no grupo dos diálogos aporéticos. Contudo, seguramente ele é aporético de uma maneira diferente dos outros diálogos. No curso da investigação, ele apresenta muitas oportunidades de chegar ao fim. Ele é bem-sucedido toda vez que no mesmo nível os cinco diálogos se detêm de uma vez. Avança com um passo vitorioso para terminar, também ele, com uma derrota. É no *Eutidemo* que é preciso tentar perceber a última razão dos fracassos precedentes. GOLDSCHIMIDT, 2014, p.72.

[95] No *Íon* Sócrates dialoga com um rapsodo que dá nome à peça platônica e a questão é se a rapsódia (a recitação poética) é uma *tekhné* ou se ela é um dom divino, realizado por inspiração das musas. Ao longo do diálogo, ao invés de apresentar o que caracteriza a *tekhné* a discussão revela justamente o que ela não é, e desse modo se poderia extrair um discurso apofático (negativo) sobre a *tekhné*. Cf. KAHN, 1996, p.101-113.

[96] A propósito, bem explica Brandão: "O autor revela pleno domínio da técnica de composição do diálogo, devendo a refutação do que visa debater ser depreendida antes da própria estrutura do texto que de formulações teóricas em que Sócrates, como acontece na maioria das vezes, expõe seus pontos de vista" (BRANDÃO,1988, p.33).

[97] *Eupráttein* exprime primeiramente o sentido de boa ação (não exatamente no sentido moral do senso comum, mas no sentido de agir bem, fazer algo corretamente) e nesse sentido dizemos que alguém é feliz, isto é, por exemplo, quando um jogador de futebol diz que "foi feliz ao fazer o gol" ele quer dizer que agiu bem, teve êxito, sua ação foi a melhor e mais eficaz que ele poderia ter feito.

[98] Cf. PLATÃO, *Eutidemo* 278e.

[99] Esses bens também fazem parte do escopo ético da cultura grega, desde Homero, principalmente o bom nascimento, a beleza e a coragem.

se recorda que a boa fortuna [*eutykhía*] não havia sido mencionada entre os bens enumerados (279 c-d). Nesse ponto da conversa Sócrates se dá conta de que estava andando em círculos, pois *eupráttein* e *eutykhía* são sinônimos, exprimem a mesma coisa. Em outras palavras, ser bem-sucedido e ser afortunado implica de algum modo em ter êxito, em saber fazer bem feito alguma coisa (279d-e). Consequentemente a sabedoria engloba a boa fortuna, porque "a sabedoria [*sophía*], em toda parte, faz os homens ser bem afortunados [*pantakhou eutykhein*]. Pois a sabedoria [*sophía*] jamais erraria [*hamartánoi*] alguma coisa, mas necessariamente [*ananké*] faz corretamente [*orthós*] e alcança o resultado [*tynkhánein*]" (280a-b). *Sophía* exprime nessa passagem o conceito mais rudimentar de *tekhné*[100] compreendida dentro do modelo homérico do carpinteiro. Esse conceito mais fundamental serve de base para os demais usos de *tekhné* ao longo da história da filosofia.

Para o discurso socrático a *tekhné* é um paradigma de racionalidade com o qual Sócrates pode depreender um padrão para a ação moral. A sabedoria evocada desde o início do diálogo no pedido de Sócrates aos irmãos sofistas é um bem reconhecido por todos os gregos desde Homero e, particularmente, com os sete sábios ganha singular importância graças, sobretudo, à contribuição desses homens à sua cultura. A filosofia (e o filósofo) no contexto dramático do *Eutidemo* não é ainda a filosofia que Platão apresenta no *Banquete*, o filósofo não é exatamente o intermediário entre o ignorante e o sábio. O filósofo é no contexto do *Eutidemo* aquele que cultiva (dedicando-se) a busca da sabedoria e da virtude como Sólon, Tales e tantos outros. Isso não quer dizer que de algum modo o filósofo não possa já ser entendido como Platão o descreve no *Banquete*, afinal de contas, o Eros-filósofo é a metáfora que Platão emprega para descrever a atitude de Sócrates enquanto filósofo. A *epideíxis* socrática, ao tomar a *tekhné* como modelo de saber ou como a expressão mais fundamental de *sophía*, leva Sócrates e Clínias a concluir que sem sabedoria a posse dos outros bens é inútil e até mesmo nociva.

> – Em suma, Clínias, disse eu (Sócrates), é de temer que sobre a totalidade das coisas que anteriormente afirmamos serem bens, a questão não seja a respeito

[100] Roochnik apresenta os traços terminológicos da palavra *tekhné* em Homero e de acordo com a sua exposição à palavra é associada diretamente ao trabalho com madeira. E tentando explicar como o termo foi se desenvolvendo ao longo da história, ele cita Kübe como um argumento interessante para a questão: "Kübe especulou por que o trabalho com madeira em vez de uma atividade mais importante como, por exemplo, a atividade do ferreiro, deu início ao significado mais geral de *tekhné*: 'A atividade do carpinteiro se distingue da do ferreiro pelo seu caráter mais racional. Esta exige uma capacidade intelectual para solucionar determinadas tarefas, algum conhecimento rudimentar de geometria ou estática em geral uma habilidade para combinar e improvisar'. ROOCHNIK, 1996, p.19.

> disto: como elas, por natureza, em si e por si mesmas, são bens [*autá ge kath'autá péphyken agathá*]; mas, segundo parece, passa-se do seguinte modo: se as dirige a ignorância [*amathía*], são males [*Kaká*] piores do que seus contrários, tanto mais capazes que são de servir a quem as dirige, que é mau; mas, se as dirigem a inteligência e a sabedoria [*phrónesis te kaí sophía*], são bens [*agathá*] maiores; em si e por si mesmas [*autá dé kath'autá*], nem umas nem outras dessas coisas têm nenhum valor [*áxia*]. – É evidente, disse ele (Clínias), segundo parece, que é assim como dizes (281d-e).

Sócrates chega à conclusão de que sem inteligência [*phrónesis*] e sabedoria [*sophía*] os bens anteriormente enumerados poderiam se tornar males terríveis. Esses bens sem o uso correto, sem a ciência, o conhecimento de como usá-los corretamente perdem o seu valor enquanto bens.

> – O que resulta então para nós do que foi dito? Outra coisa senão o seguinte: que das outras coisas nenhuma é boa, nem má [*ton állon oudén ón oúte agathón oúte kakón*], mas estas duas coisas há, das quais uma a sabedoria, é um bem [*hé mén sophía agathón*], e outra, a ignorância, é um mal [*hé dé amathía kakón*]? – Ele concordou (281e).

Portanto, o verdadeiro bem é a sabedoria e o verdadeiro mal é a ignorância. Sócrates transpõe o fazer entendido como produzir [*poiéo*] para o agir [*práttein*]. De fato, o filósofo ateniense extraiu da *tekhné* as noções fundamentais que condicionam a vida feliz ao saber-fazer (saber-agir) bem-feito. Explorando as palavras desde a compreensão mais comum, Sócrates leva o seu interlocutor por um caminho labiríntico que o faz esclarecer o significado dos termos empregados na discussão de tal modo que a clareza conduza o interlocutor ao saber. A filosofia, desse modo, é o exercício de busca dessa ciência capaz de tornar o homem feliz[101].

O discurso filosófico e a excelência moral se alinham na *epídeixis* socrática por meio da inflexão técnica da ética. O discurso socrático estabelece uma nítida relação entre o saber a ser buscado e a exortação à prática da virtude. A virtude tal como é exposta no discurso socrático apresenta um apelo antropológico[102]. Nele ação e conhecimento se relacionam. A virtude é o próprio saber-fazer, seja como *eupráttein* (êxito), ou *eutykhía* (boa fortuna) que é o mesmo que ser feliz [*eudaimonia*]. A inflexão técnica da ética leva a eficácia ao nível da excelência, leva a fazer bem feito, a agir com

[101] Essa busca é empreendida na segunda parte da *epideíxis* socrática. Cf. PLATÃO, *Eutidemo* 288d-290e.
[102] Apelo próprio da filosofia e do filosofar como recordar Pieper: "não posso dizer nada a respeito da essência da filosofia e do filosofar sem fazer um enunciado sobre a essência do homem – e com isso já está designado um domínio central da filosofia. A esse domínio, portanto, à antropologia filosófica, pertence nossa questão: 'Que é filosofar?'" (PIEPER, 2007, p.7).

virtude. A *tekhné* é o modelo do *lógos* socrático, paradigma da racionalidade que oferece as condições que credenciam a sabedoria como verdadeiro bem e a filosofia como escolha daqueles que querem esse saber e exercício indispensável para os que procuram o saber e a virtude. Em suma, "a vida filosófica será uma tentativa de viver e pensar segundo a norma da sabedoria, será exatamente uma marcha, um progresso, de algum modo assimptótico, na direção desse estado transcendente" (HADOT, 2012b, p.23).

É no discurso socrático que se encontra os primeiros traços da relação entre Ética e Filosofia[103], em que a filosofia se apresenta como

> forma paradigmática da ciência nas suas origens, e, sendo a Filosofia não apenas um corpo teórico de conhecimentos mas igualmente uma forma de vida, nenhum tipo de razão se apresentou mais apto para restaurar a força histórica do *ethos* do que a razão filosófica. Assim a Ética se constituiu, desde os seus inícios, como disciplina filosófica (LIMA VAZ, 2011, p.169).

O que Lima Vaz quer dizer é que ética e filosofia não se dissociam. A ética exprime o modo de ser da vida filosófica. Em outras palavras, a ética socrática esboçada por Platão no protréptico de Sócrates no *Eutidemo* representa ao mesmo tempo o que é a filosofia e o filosofar e o que é a virtude. A virtude é, vale dizer, a própria práxis da filosofia levada a termo, pois, saber é o bem e desejá-lo é querer ser feliz.

No discurso socrático e, portanto, no discurso filosófico encontramos a íntima relação entre a ética das virtudes e a filosofia como modo de vida. A vida filosófica se exprime no discurso socrático como exemplo do bem viver e da vida feliz. Todavia, a sabedoria é sempre objetivo da vida filosófica e o seu alcance nunca é pleno. Trata-se de um ideal que sinaliza o caminho a ser percorrido pelo filósofo que procura "viver 'filosoficamente' a vida cotidiana e até a vida pública" (HADOT, 2012b, p.23). Na *Apologia* Sócrates diz que exorta seus concidadãos, afirmando que

> não é das riquezas que nasce a virtude [*Ouk ek khrematon areté gígnetai*], mas que é da virtude que provêm as riquezas e todos outros bens, tanto públicos como particulares [*all'ex aretes khrémata kaí tá agathá tois anthrópois hapanta kaí idíai kaí demosíai*] (PLATÃO, *Apologia* 30b).

Estaria a *Apologia* em sintonia com o *Eutidemo*? Como a virtude pode ser a causa de todos os bens? Na *epídeixis* socrática realizada no *Eutidemo*, o filósofo chega à conclusão de que todos os bens sem a sabedoria podem ser males. Em outras palavras, a sabedoria, na medida em que é saber-fazer, deve ser compreendida acima de tudo como

[103] Cf. LIMA VAZ, 2011, p.154-159.

saber-agir. Isso implica todos os demais bens enumerados por Clínias e Sócrates. Em certo sentido a conclusão socrática revela que a sabedoria é bem por excelência e todos os outros bens são bens relativos se tomados em relação à sabedoria. É a sabedoria que empresta por meio do uso correto a qualidade de bem aos itens da lista que o filósofo e o jovem elencam em sua conversa.

A *tekhné* oferece com o padrão de racionalidade o *modus operandi* que determina na moral socrática o que é virtude. A sabedoria descreve a virtude. Por isso em 280a-b Sócrates associa *eutykhía* e *sophía*. Ser bem afortunado (que pode ser entendido como ter boa sorte) é também ter êxito, fazer algo com acerto. E se o pré-requisito para a definição correta de sabedoria implica em sempre fazer algo corretamente e alcançar o resultado [*all'anánké orthós práttein kaí tynkhánein*] (PLATÃO, *Eutidemo* 280a). Então, a sabedoria é a virtude à qual Sócrates deseja exortar Clínias. De fato, o que está em jogo é o benefício que o uso correto oferece. Uso correto não deve ser compreendido apenas do ponto de vista instrumental, como pensava Irwin[104], mas de forma mais abrangente como agir correto, pois usar algo é de modo geral agir. Nesse sentido, a sabedoria, enquanto saber-fazer, toma a *tekhné* como paradigma de racionalidade e circunscreve o saber-agir da ação moral no saber-fazer da própria *tekhné*.

Com efeito, os empregos de *opheloi* e *khróimetha* na passagem 280c devem ser interpretados à luz da imagem da sabedoria pintada por Sócrates nas linhas anteriores do diálogo. Desse modo, prefere-se traduzir *opheloi* por benefício, mais do que por proveito, vantagem e até mesmo utilidade[105]. Enquanto *khróimetha* indica o uso dos objetos, da capacidade de manuseá-los, o que implica obviamente num tipo de ação prática. O uso correto de algo equivale a uma ação moral bem feita. Em outras palavras, a sabedoria torna o homem feliz porque o permite dispor dos bens relativos (aqueles bens enumerados no início da conversa e que figuram na lista de bens dos pitagóricos) da forma correta, isto é, usando-os bem. A virtude é, então, saber. Só quem busca a sabedoria consegue alcançar a felicidade, na medida em que procura agir corretamente (fazer o uso correto). A primeira parte da *epídeixis* socrática é uma exortação à sabedoria recorrendo, sobretudo, à antropologia. Isso significa que na demonstração

[104] Cf. IRWIN, 1977, p.300, nota 53. E também em IRWIN, 1995, p. 65-77;81-82.
[105] A tradução de W.R.M. Lamb versa *opheloi* por *benefit* é verdade que todo benefício é vantajoso e útil, porém *benefício* exprime com mais exatidão o sentido que Platão dá à natureza prática da sabedoria, isto é, a ideia de *fazer bem feito*. *Benefício* exprime em Português aquilo que está na matriz latina do termo: *bonae facio*, faço bem as coisas.

socrática na indagação sobre o desejo de todos os homens de encontrar a felicidade revela-se que a felicidade é resultado da aquisição da virtude. Todavia, esse resultado não é externo e alheio ao homem, mas é inerente à própria busca e prática da virtude. Posto que na concepção socrática o homem é a sua alma[106] e é à alma que compete exercer a virtude-ciência.

O discurso filosófico e a excelência moral estão intimamente ligados. A práxis filosófica é uma atividade intelectual e enquanto tal é uma atividade da *psykhé*. É a alma que o discurso filosófico se dirige[107]. É a alma que o discurso filosófico deseja exortar e converter. O *lógos* comum alcançado no diálogo é o caminho pelo qual a alma chega à virtude-ciência. Em suma, o discurso filosófico realiza o entrecruzamento entre a ética das virtudes e o modo de vida filosófico, manifestando na conduta de vida filosófica o desejo de felicidade, quando procura viver bem enquanto se dedica à práxis filosófica.[108] A vida filosófica, portanto, apresenta-se sempre como exercício [*askésis*] e escolha [*haíresis*], qual duas faces da mesma moeda. A escolha envolve abraçar uma escola filosófica e "converter-se a seu modo de vida e aceitar seus dogmas" (HADOT, 2012b, p.26). Enquanto o exercício é a "memorização e assimilação dos dogmas fundamentais e das regras de vida da escola" (HADOT, 2012b, p.24). O discurso protréptico é o mediador entre a escolha e o exercício. Em sua defesa da vida filosófica, o discurso protréptico expõe os argumentos que torna desejável a vida de práxis intelectual, expondo os ideais de vida da escola filosófica.

A *epídeixis* socrática realizada no *Eutidemo* é uma amostra do discurso filosófico. É também uma amostra do gênero de vida institucionalizada por Platão na Academia. No discurso socrático somos convidados a refletir sobre a natureza ética da filosofia, buscando a sabedoria e a virtude. Na *epídeixis* socrática a atividade intelectual propriamente filosófica também se apresenta como paradigma para os homens que desejam realmente a felicidade.

---

[106] Ver LIMA VAZ. 2004, p. 28-30.

[107] SANTOS, 2010, p.10, confirma essa posição: "cultivar a *aretḗ* significará, portanto, tornar a alma ótima (por exemplo, sua harmonia e saúde), alcançar o fim próprio do homem interior e, com isso, a 'felicidade'. (...) Se, portanto, conhecemos alguma coisa sobre o Sócrates histórico é precisamente sua apaixonada dedicação à busca da *aretḗ* ou excelência moral; sua prática de filosofia era uma espécie de exortação à virtude".

[108] A condição de *atopia* (estranheza) do filósofo reside na tensão entre a vida filosófica e o cotidiano. Ver HADOT, 2012b, p.22.

2.4. **É necessário filosofar!**

Ao fim do *Eutidemo*, Críton relata a Sócrates a conversa que ele teve com um dos ouvintes da discussão que o filósofo havia acabado de concluir com os sofistas. Nesse curto diálogo entre Críton e o seu interlocutor anônimo (geralmente identificado com Isócrates pelos comentadores[109]) transparece uma imagem negativa da filosofia. Vejamos o que Críton conta a Sócrates:

> (...) E eu disse: Que te pareceram? – Que outra coisa, disse ele, senão justamente coisas tais como pareceriam sempre, se se ouvem pessoas desse tipo dizendo tolices e dando-se a um trabalho sem valor sobre questões que nada valem? [*leroúnton kaí perí oudenós axíon anaxían spoudén poiouménon?*] Assim, pois falou ele, mais ou menos com essas palavras. E eu disse: No entanto, é coisa bem aprazível, a filosofia [*allá méntoi, éphe, kharíen gé ti pragmá estin hé philosophía.*]. – Como aprazível, ó bem-aventurado? Disse ele. Antes, sim, coisa que nada vale [*oudenós mén oun áxion*] (Platão, *Eutidemo* 304e -305a).

A passagem acima apresenta uma das críticas mais severas feitas à filosofia, e até hoje permeia o imaginário das pessoas que nunca tiveram contato mais aprofundado com autores e disciplinas filosóficas. A imagem da filosofia como tagarelice [*leroúnton*] põe em evidência a tensão entre o modo de vida filosófico e a vida cotidiana. Em outras palavras, trata-se da *atopia* da filosofia e do ar extravagante que a filosofia apresenta graças à tensão supramencionada.

Hadot expõe de modo simples a *atopia* da filosofia ao lançar mão da seguinte questão: "*a filosofia é um luxo*?"[110] Hadot vai do aspecto econômico do luxo ao aspecto existencial que marca profundamente o ato filosófico desde a antiguidade[111]. Em linhas gerais Hadot nos explica que

---

[109] Ver MERIDIER, 1949, p.134-138.

[110] Trata-se de um artigo que foi publicado pela primeira vez no *Le Monde de L'education* em 1992 e republicado em *Exercícios Espirituais e Filosofia antiga*.

[111] Hadot escreve: "O que é um luxo é dispendioso e inútil. Teremos, pois, de evocar muito brevemente o que se poderia chamar de aspecto econômico dessa questão, isto é, as condições financeiras indispensáveis para filosofar em nosso mundo moderno. Mas aprofundar esse aspecto nos levaria ao problema geral, sociológico, da desigualdade de chances nas carreiras. É evidente sobre o problema da inutilidade da filosofia que nos deteremos" Cf. HADOT, 2014, p. 327. A questão da inutilidade da filosofia e o aspecto econômico também aparece em ARISTÓTELES, *Tópicos* III, 3 118a 6-15 Nessa passagem o Estagirita estabelece que o supérfluo [*periousías*] é melhor que o necessário [*anankaion*] e define a filosofia como sendo melhor do que enriquecer, mas não para os que carecem do necessário para a vida. Importante lembrar que Sócrates era pobre. Cf. ARISTÓFANES, *As Nuvens*, 92; DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* II, 5,27.34. Também Diógenes de Sínope é famoso pela vida austera que levava, mas chama a atenção o modo como o cinismo assume a pobreza na forma da

> os não filósofos consideram a filosofia uma linguagem abstrusa, um discurso abstrato, que um pequeno grupo de especialistas, único a compreendê-lo, desenvolve indefinidamente acerca de questões incompreensíveis e sem interesse, uma ocupação reservada a alguns privilegiados que, graças a seu dinheiro ou uma feliz confluência de circunstâncias, têm o ócio para se dedicar a ela; um luxo, portanto (HADOT, 2014, p.327).

Em outras palavras, a filosofia é como foi dito no *Eutidemo* uma atividade de tagarelas sem nenhum valor. Essa é a imagem que passa pela cabeça dos que não se dedicam à filosofia. É claro que a descrição feita por Hadot diz muito da filosofia entendida a partir da modernidade[112], porém, na antiguidade já tinha essa visão negativa da filosofia principalmente pela confusão desencadeada pelas semelhanças entre a sofística (erística, retórica) e a filosofia (principalmente com Sócrates).

Essa confusão que os contemporâneos de Platão faziam em relação à filosofia e sofística tem sua razão de ser. Havíamos visto, no item 1.3 do primeiro capítulo, que as relações entre *sophía*, *sophistiké* e *philosophía* possuíam no contexto pré-platônico até o desenvolvimento platônico do termo *philosophía* (no qual tomamos principalmente o *Banquete* como referência), o sofista [*sophistés*] era na linguagem coloquial o sábio ou aquele que possuía algum saber. Observamos que Heródoto atribuía a Sólon o título de "sofista" [*sophistés*] e que na conjuntura do século VI e V a.C. a palavra não tinha conotação pejorativa, ao contrário, exprimia uma grande qualidade praticamente um título de nobreza (em um mundo em que a virtude acompanha o bom nascimento, ser reconhecido sábio era praticamente um atestado de que um tal homem era verdadeiramente um nobre [*aristoi*]). No entanto, o termo passou a ser empregado com o sentido pejorativo e associado tanto aos professores de retórica (o que inclui o ensino da erística) quanto aos filósofos (os que se dedicavam ou não à investigação da natureza). A natureza das conversações e o modo de proceder no dia-a-dia poderiam ter contribuído para a depreciação da filosofia por aqueles que não eram filósofos[113].

---

austeridade como modo de vida filosófico. Cf. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* VI, 2, 21. Apenas para citar dois filósofos do mundo antigo.

[112] David Hume, por exemplo, faz distinção entre a filosofia fácil e a filosofia abstrusa. Cf. HUME. *Investigação sobre o entendimento humano*. Seção I, 3.

[113] No *Teeteto* Platão conta a anedota em que Tales cai em um buraco enquanto observava o céu (PLATÃO, *Teeteto* 174b). Aristófanes faz de Sócrates um sofista excêntrico suspenso em um cesto enquanto desvenda os mistérios do céu (Cf. ARISTÓFANES, *As Nuvens* 215-230. PLATÃO, *Apologia* 18d; 19c). Em todos esses casos a imagem do filósofo é retratada com tom de estranheza em relação ao mundo, desligado e desinteressado. Suas investigações não parecem contribuir em nada para a vida cotidiana. O termo *átopos* aparece no *Eutidemo* na passagem 305a. O interlocutor anônimo de Críton no *Eutidemo* se refere à "extravagante" atitude de Sócrates.

Todavia, Sócrates responde à narrativa de seu amigo tentando identificar o autor da crítica que acabara de ouvir. Primeiro Sócrates quer saber se o homem era hábil em sustentar um pleito nos tribunais, um orador, um logógrafo. Críton lhe responde que o homem é hábil em compor hábeis discursos [*deinón einai kaí deinoús lógous syntithénai*] (PLATÃO, *Eutidemo* 305b-c). Sócrates, então, compreende que se trata de um homem que segundo Pródico seria aquele que é a fronteira [*methória*] entre o filósofo e o político e explica que esses homens se julgam os mais sábios e creem que são reconhecidos como sábios junto à maioria das pessoas. Esses homens, diz Sócrates, veem os filósofos como obstáculo a sua boa reputação e, portanto, creem que se conseguirem convencer todos de que a filosofia é algo sem valor, então terão êxito no que concerne à sabedoria (305d). Sócrates continua dizendo que, quando esses homens são apanhados em suas próprias discussões, acreditam que é pelos discípulos de Eutidemo que são cerceados. Creem também que participam o quanto é preciso da filosofia e das coisas relacionadas à política e ainda creem que por não entrar em disputas estão colhendo os frutos da sabedoria (305d-e).

Sócrates nos revela que o tipo de homem representado pelo interlocutor anônimo de Críton é um intermediário entre o filósofo e o político. Intermediário enquanto fronteira e, portanto, não é nem filósofo e nem político, embora afirme que se dedica às duas atividades na medida certa da necessidade de cada uma. Platão põe a crítica da filosofia na boca de um dos rivais da filosofia. Não é qualquer não filósofo, trata-se do não-filósofo. Afirmar que a filosofia não tem valor algum, que ela é um mero tagarelar, verborragia inútil é um artifício que os detratores da filosofia usam para esconder a inutilidade de sua própria atividade. Não obstante, Platão sutilmente introduz na fala de Sócrates: "eles creem que são em verdade sapientíssimos; mas, quando são apanhados em suas próprias discussões creem que é pelos discípulos de Eutidemo que são cerceados" (305d-e). Essa explicação de Sócrates revela que esses homens que são a fronteira entre a filosofia e a política confundiam a erística com a filosofia, posto que eles são incapazes por sua inferioridade diante da filosofia de distinguir adequadamente o que ela seja.

Isso acontece, porque segundo Sócrates,

> não é fácil convencê-los de que os homens, e todas as outras coisas que são intermediárias entre duas coisas quaisquer e que acontecem participar das duas, todas essas coisas, por um lado se são compostas de um mal e de um bem, tornam-se melhores que um e piores que o outro; mas, por outro lado,

> todas as que são compostas de dois bens que não são para o mesmo fim são piores que ambos, no que diz respeito àquilo em que seja útil cada um daqueles bens dos quais são compostas; e todas aquelas que compostas de dois males que não são para o mesmo fim se encontram no meio dos dois, são as únicas que são melhores que cada um desses, de uma parte dos quais participam (306a-b).

Nessa passagem Platão informa o seu leitor a propósito da condição dos homens e das coisas que possuem natureza intermediária. O filósofo ateniense entende que quando algo ou alguém participa intermediando uma composição que tem o bem e o mal, aquilo ou aquele que participa desse compósito poderá ser melhor em uma coisa e pior na outra. Mas quando a participação envolve dois bens com fins diferentes o partícipe desse compósito será pior nas duas coisas e, por fim, se se trata de um composto com dois males para fins diferentes o partícipe será melhor nas duas coisas de que participa[114].

Pois bem, Sócrates nos mostra que tanto a filosofia quanto a política são bens com finalidades diferentes. Logo, a opinião de homens que são a fronteira entre o filósofo e o político não tem qualquer valor sobre o assunto, pois estes homens são inferiores a ambas as atividades (306b). Por causa de sua inferioridade não são capazes de discernir e encontrar o valor real dessas atividades e com relação à filosofia a acusam de ser inútil e pura verborragia[115].

A resposta de Sócrates nos remete mais uma vez à questão de Hadot: a filosofia é um luxo? Hadot nos revela é verdade que para alguns filósofos a filosofia é "um luxo e um discurso inútil" (HADOT, 2014, p.328). Mas, a inutilidade da filosofia revela a utilidade do inútil. Hadot explica que

> há o que é útil para um fim particular: a calefação, a iluminação ou os transportes, e há o que é útil ao homem enquanto homem, enquanto ser pensante. O discurso da filosofia é 'útil' nesse último sentido, mas é um luxo, caso se considere como útil apenas o que serve a fins particulares e materiais (HADOT, 2014, p.328).

A filosofia é um luxo para aqueles que não reconhecem a utilidade do inútil. Mas é também vista como um luxo por aqueles que veem a filosofia como um discurso afastado da realidade. Essa visão do filósofo como alguém alheio a vida cotidiana é o

[114] Esse raciocínio lembra muito o princípio da troca de sinais na matemática.
[115] "Em face dessa realidade esmagadora da vida, o discurso filosófico não pode lhes parecer senão uma vã tagarelice e um luxo irrisório... 'palavras, palavras, palavras', dizia Hamlet." Cf. HADOT, 2014, p.329.

reflexo da tensão entre a vida filosófica e a vida cotidiana exprimida pela *atopia* do filósofo. Esse estranhamento que o filósofo tem diante da vida e das inquietações dos homens e que provoca nos homens que não fizeram a conversão filosófica um estranhamento diante das inquietações que a vida filosófica provoca no filósofo.

Mas a filosofia é feita no dia-a-dia e a tensão entre o discurso filosófico e a prática filosófica reside no exato momento em que o filósofo precisa transpor o universo conceitual de sua escola filosófica para o dia-a-dia[116]. Hadot recorda que os discursos socráticos

> não eram destinados, todavia, a construir um edifício conceitual, um discurso puramente teórico, mas eram uma conversação viva, de homem para homem, que não estava cindida da vida cotidiana. Sócrates é um homem da rua. Ele fala com todo mundo, ele percorre os mercados, as salas de esporte, os ateliês dos artesãos, as lojas dos comerciantes (HADOT, 2014, p.329).

Em outras palavras, o filósofo não é como diz Hadot: "especificamente um professor ou um escritor, mas um homem que fez certa escolha de vida, que adotou um estilo vida" (HADOT, 2014, p.330).

Se o filósofo não é meramente um teórico, o discurso filosófico não deve ser encarado como uma atividade *per si* e sim como uma atividade que está a serviço da vida filosófica. Nesse sentido a filosofia como práxis intelectual subordina o discurso teórico à vida filosófica. De fato, o "discurso exerce por certo papel importante nessa vida filosófica; a escolha de vida se exprime em 'dogmas', na descrição de uma certa visão de mundo" (HADOT, 2014, p.330). Essa visão de mundo impele o filósofo a agir na vida cotidiana. É vivendo a vida filosófica no dia-a-dia que o filósofo procura realizar o discurso filosófico. E a dificuldade de transpor o discurso teórico para a vida prática causa estranhamento por parte dos não filósofos, gerando a tensão que cria a imagem de que o discurso filosófico é um luxo (no sentido pejorativo).

É preciso, como diz Sócrates na passagem 307a-c, avaliar a filosofia em si e reconhecer o seu mérito, pois se ela é um bem então não devemos medir esforços para praticá-la, mas se ela for um mal deve ser evitada a todo custo por todos os homens. Nesse sentido Sócrates propõe ao seu amigo que reflita sobre a própria natureza da filosofia[117]. Em outras palavras, buscar a sabedoria e deixar-se exortar à prática da

[116] Ver também HADOT, 2010, p.249-330.
[117] Ver a propósito Josef Pieper: "Alguém entra diretamente na filosofia ao formular e tentar responder a questão: que é filosofar? Essa questão não é uma pré-questão, mas uma indagação eminentemente filosófica." Cf. PIEPER, 2007, p. 7.

virtude é refletir sobre a natureza do discurso filosófico e suas implicações para a vida cotidiana. Assim, a filosofia como práxis intelectual é

> um tipo de filosofia que se identifica de alguma maneira com a vida do homem, a vida de um homem consciente de si mesmo, retificando sem cessar seu pensamento e sua ação, consciente de seu pertencimento à humanidade e ao mundo" (HADOT, 2014, p.330).

A *epídeixis* socrática identifica virtude com conhecimento. Desse modo, a virtude é o coroamento da vida humana sob o nome de felicidade. Mas, para alcançar a virtude é necessário se esforçar e refletir, indagar a si mesmo e livrar-se de suas próprias contradições. Ao menos assim pensava Sócrates. É necessário ao homem que quer viver bem buscar dentro de si as respostas que o levarão ao conhecimento do bem, seguindo o conselho délfico: "Conhece-te a ti mesmo".

Portanto, a filosofia entendida como práxis intelectual e como um modo de vida não pode ser aparentemente um luxo, uma vez que está diretamente ligada à vida (ver HADOT, 2014, p. 330). Entretanto, não podemos nos dar o luxo de pensar assim. O drama da condição humana impõe o dilema: "é impossível não filosofar e, ao mesmo tempo, impossível filosofar" (HADOT, 2014, p.331). Ao homem, recorda Hadot, a consciência filosófica abre as portas para uma nova percepção do mundo e um convite a agir com benevolência e justiça. Mas as vicissitudes da vida antes limitam – mais do que impedem, como pensa Hadot – o homem de alcançar essa vida consciente prometida pela prática filosófica (ver HADOT, 2014, p.331). Ainda que conciliar a vida filosófica e a vida cotidiana seja difícil e essa harmonia esteja constantemente ameaçada pela tensão do choque entre esses dois modos de vida, é necessário filosofar!

CAPÍTULO 3 – A FILOSOFIA COMO PSICAGOGIA

3.1. **A dimensão antropológica da virtude no *Eutidemo***

Dizer que a filosofia é psicagogia é dizer que o filosofar é uma atividade antropológica. Ao menos se entendemos a alma [*psykhé*] como aquilo que define e exprime a nossa humanidade. De acordo com as palavras de Sócrates no *Alcíbiades* I "ou o ser humano é nada, ou se é algo, nada mais é senão a alma" [*medén állo tón ánthropon symbaínein é psykhén*] (PLATÃO, *Alcíbiades* I 130c). Em outras palavras, dizer que a filosofia é psicagogia é dizer que, enquanto condução da alma – pois é isso que significa "psicagogia" – a filosofia é uma atividade propriamente humana.

Observamos no segundo capítulo que a *epídeixis* socrática começa com uma pergunta aparentemente banal a propósito do anseio que todo homem tem em ser bem-sucedido [*eupráttein*] (PLATÃO, *Eutidemo* 278e). Nessa passagem ser bem-sucedido pode ser compreendido tanto como "bem agir" quanto como "ser feliz". A felicidade é associada na *epídeixis* socrática ao êxito-sucesso fruto de uma ciência que instrui para o bom uso dos bens que figuravam na lista de Sócrates e Clínias. No entanto, o êxito-sucesso não deve ser entendido como mera ação eficaz, mas como excelência, isto é, como expressão do melhor e do ótimo realizado corretamente uma vez que é a sabedoria quem instrui para o bem agir, para o fazer bem-feito.

Também no segundo capítulo vimos que a *tekhné* apresenta para a ética socrática o modelo de racionalidade que estabelece os critérios para o bem agir. Com efeito, a *tekhné* se torna no discurso socrático o paradigma da ciência [*epistéme*], vale dizer, o modelo da sabedoria à qual o filósofo exorta o jovem Clínias em sua exibição. Desse modo, o saber agir é a marca da excelência, isto é, da *areté* e, assim excelência e saber coincidem.

Buscar a sabedoria e cultivar a virtude passam a ser então necessários, uma vez que se demonstra que sem sabedoria o homem não é capaz de ser feliz. A *epídeixis* socrática, portanto, tem como característica mais marcante em seu discurso protréptico o apelo antropológico que associa a busca da sabedoria com a vida feliz – vale dizer, o viver bem [*euzein*] – e demonstra que ser bem-sucedido é o mesmo que ser virtuoso. Em suma, a *epídeixis* socrática apresenta um discurso de exortação à busca da sabedoria e a prática da virtude que têm como ponto de destaque o desejo humano de ser feliz. Desse modo, o discurso socrático apresenta a virtude como um elemento próprio da

constituição da vida humana. Apenas por meio do cultivo da sabedoria, a virtude pode ser praticada, tornando o homem verdadeiramente feliz. Assim, a virtude apresenta uma dimensão antropológica, na medida em que a prática da virtude coincide com a sua realização enquanto ser humano. Entretanto, para compreendermos melhor o que significa "virtude-ciência" no escopo do discurso socrático, abordaremos as nuanças da palavra *aretḗ* e em que medida o bem-viver e a prática da virtude estão relacionados entre si. Assim, ao associarmos virtude e saber, entenderemos melhor como buscar a sabedoria torna o homem feliz.

Ao abordarmos a inflexão técnica da ética na *epídeixis* socrática, a *aretḗ* foi apresentada como excelência no sentido de fazer algo bem-feito. Todavia, a *tekhnḗ* confere os títulos de racionalidade necessários que tornam a *aretḗ* a manifestação do bem-agir associado ao fazer correto. Isso significa que *aretḗ* exprime no *Eutidemo* o conceito de excelência primeiramente como saber-fazer em que a eficácia é apenas um dos aspectos que definem a *aretḗ*. De fato, *aretḗ* significa primeiramente "perfeita realização da própria natureza" (FERMANI, 2015, p.180). Nesse sentido, a excelência não é mera eficácia, mas está relacionada ao exercício perfeito daquilo para o qual algo ou alguém foi feito para fazer, vale dizer, a função que lhe é atribuída. Em outras palavras, a excelência, isto é, a *aretḗ* consiste em cumprir determinada função de modo cabal. Esse parece ser o primeiro sentido tomado por Sócrates no *Eutidemo* ao relacionar *tekhnḗ* e *aretḗ*.

Entretanto, a relação entre *tekhnḗ* e *aretḗ* exprime outros aspectos da virtude, na qual excelência é compreendida como força e medida. Desde Homero *aretḗ*, na medida em é assimilada como a realização da função – ou do *ergon*, como é dito em grego – se expressa como força [*bias*]. A virtuosidade em Homero, nos recorda Vegetti, "se exprime, sobretudo e essencialmente, no guerreiro agonista, na capacidade de fazer prevalecer a própria força sobre inimigos e rivais" (VEGETTI, 2014, p.35-36). Na concepção homérica a virtude como força está relacionada com a violência. Em outras palavras, a virtude é o exercício da violência e está diretamente relacionada com a manutenção da honra [*timḗ*], o herói homérico se impõe pela força tanto no campo de batalha como na assembleia com os seus pares. Desse modo,

> a virtude heroica é também frequentemente definida como capacidade de bem falar 'em conselho'. Mas não se trata, em todo o caso, do rigor ou da sutileza da argumentação racional, mas sobretudo, da capacidade de prevalecer perante a assembleia dos pares; portanto, uma espécie de

> transferência, da força, *kratos* heroico, da espada à palavra (que a primeira deve estar de algum modo pronta para confirmar, se não se trata de um velho e enfraquecido herói de segundo plano como Nestor) (VEGETTI, 2014, p.36).

Assim, o *kratos* homérico nos mostra o poder como violência e o *ergon* do guerreiro está presente a todo instante durante os combates em que a perícia com as armas confere ao guerreiro a glória [*kléos*] e honra [*timé*] e igualmente na assembleia quando fala diante de seus pares a persuasão é manifestação de poder, isto é, a persuasão se dá com a força das palavras que experimentam o mesmo vigor que o herói manifesta quando empunha sua espada.

Segundo Fermani, a etimologia da palavra virtude, assim como no termo grego *areté*, possui o sentido de força, pois

> *Virtus* significa, de fato, 'virilidade, força do corpo, isto é, tudo o que adorna e nobilita o homem [*vir*] física e moralmente. Mas a palavra 'virtude' deriva também de vis (plural de *vires*), que significa 'força', 'potência', 'vigor' (FERMANI, 2015, p.183)[118].

E ainda nos explica que "um indivíduo é considerado 'forte' quando consegue sustentar um peso, suportar algo ou deter algo" (FERMANI, 2015, p.183). A virtude desde a sua origem está associada, portanto, ao vigor e à força física expresso, por exemplo, nos atos corajosos dos guerreiros que não hesitavam diante dos seus inimigos. Nesse sentido, a coragem é o enfrentamento do medo (ser capaz de enfrentar o medo, suportando e detendo-o) e na guerra, por meio da "bela morte", no enfrentamento dos inimigos com o objetivo de detê-los[119]. Todavia, Fermani nos mostra também outra aplicação da força enquanto virtude em uma análise do mito da biga alada narrada por Platão no *Fedro*[120]. A filósofa italiana explica como a virtude é entendida como força no mito platônico, explicando o papel do auriga que precisa direcionar os corcéis, principalmente o negro. Este, menos dócil aos comandos do auriga, precisa ser direcionado com uso da força[121]. Em suma, "é exatamente como força que o auriga

[118] Na nota 24 a filósofa escreve: "Também no termo grego *areté* há uma referência ao elemento da força. De fato, o termo, que significa primeiramente 'habilidade', 'excelência', 'qualidade', 'força', 'agilidade' (cf. Rocci, op. cit., p.256), tem a mesma raiz (*ar*-) do adjetivo *áreion* (comparativo de *agathós*), que significa 'mais forte', 'mais valente', 'mais corajoso', e do verbo *ararísko* que, entre outros significados, tem também o de 'estou firme, sólido, válido', 'estou municiado, 'fornido', 'forte', 'fortificado"' FERMANI, 2015, p. 183.

[119] A batalha das Termopilas narrada por Heródoto em sua *História* conta como 300 espartanos morreram em combate enfrentando o numeroso exército persa. Cf. HERÓDOTO, *Histórias* VII.

[120] Cf. PLATÃO, *Fedro* 253c-255b.

[121] Assim Platão escreve no *Fedro*: "Com que (o auriga) não pode evitar que as rédeas sejam violentamente repuxadas" [*eis toupíso elkýsai tás hénías houto sphódra*] PLATÃO, *Fedro* 254c.

emprega para deter o cavalo negro que devemos imaginar a virtude: como um puxão de rédeas, como um ato de deter" (FERMANI, 2015, p.185). Também no *Protágoras*, Platão faz o sofista que dá nome ao diálogo concordar com Sócrates, dizendo:

> Também me parece assim, disse (Protágoras), como tu dizes, ó Sócrates, e acrescento que seria para mim, mais do para todas as pessoas, vergonhoso afirmar que a sabedoria e conhecimento não são, entre todas as coisas humanas, as mais poderosas [*kaí dokei, éphe, hósper sý légeis, o Sókrates, kaí háma, eíper toi állοi, aiskhrón esti kaí emoí sophían kaí epistémen mé oukhí pánton krátiston phánai einai ton anthropeíon pragmáton*] (PLATÃO, *Protágoras* 352d).

Na passagem acima o sofista e o filósofo concordam que tanto a sabedoria quanto o conhecimento estão entre as mais poderosas coisas humanas. Essa passagem se refere à desconcertante observação feita por Sócrates sobre o papel do conhecimento para a teoria da ação. De fato, no diálogo entre Sócrates e o sofista de Abdera a discussão começa quando Sócrates quer saber de Protágoras se prazer e bem coincidem (ver PLATÃO, *Protágoras* 352a-c). A relação entre prazer e bem é indagada pelo filósofo com o intuito de ver se a coragem é uma virtude separada das demais. É durante essa discussão que o célebre problema da acrasia é exposto e Sócrates apresenta uma refutação (Ver PLATÃO, *Protágoras* 353a-358d)[122].

A refutação realizada por Sócrates e Protágoras aos que defendem que escolhem mal porque são "vencidos pelo prazer", tem importância capital para a compreensão da *areté* e a sua relação com a sabedoria. Com efeito, Sócrates e Protágoras em sua análise da unidade das virtudes nos expõem uma teoria da ação, em que o prazer e a dor são as duas forças que têm efeito sobre a escolha dos indivíduos. Isso significa que desejamos o que nos causa prazer e evitamos o que nos causa dor[123]. O argumento socrático revela que o mal da escolha não está no prazer desfrutado no momento em que dele se goza, mas no sofrimento que lhe sucede sob a forma da pobreza e das doenças (ver PLATÃO, *Protágoras* 353d). Trata-se da tênue relação entre prazer e dor. A relação é tênue porque alguns prazeres são tão efêmeros e podem, pela sua fluidez instantânea, trazer consigo sofrimentos intermináveis. Por outro lado, algumas dores e dificuldades atreladas ao

[122] Aristóteles retoma essa discussão na *Ética Nicomaqueia* VII, demonstrando que a acrasia é possível. Não pretendo, porém, entrar no mérito dessa discussão entre Sócrates-Platão e Aristóteles. O nosso interesse é frisar a passagem da *areté* compreendida como força [*kratos*] para sua compreensão como medida [*mesotés*].

[123] Cf. PLATÃO, *Protágoras* 354c. No *De Anima* Aristóteles também apresenta uma teoria da ação semelhante à esboçada no *Protágoras* platônico. Cf. ARISTÓTELES, *De Anima* III, 7.

sofrimento podem produzir, ao fim da jornada de dor, o bem-estar refrescante do prazer e da alegria que apazigua o espírito.

Em suma, o argumento socrático visa demonstrar que as pessoas que afirmam que "são vencidas pelo prazer" o fazem porque tomam o prazer por bem, como se os dois fossem o mesmo (PLATÃO, *Protágoras* 355d). A introdução da teoria da ação na discussão visa demonstrar que é necessário calcular, isto é, medir a extensão e o grau do prazer e da dor de modo a ser capaz de escolher o melhor. A metrética [*metrętiké*] é, portanto, a ciência que instrui a escolha por meio da medida que estabelece graus do prazer e da dor, de modo que o indivíduo possa escolher o melhor[124]. Assim, Sócrates e Protágoras demonstram que o conhecimento possui a força [*kratos*] e o poder [*dýnamis*] para decidir e governar as ações humanas.

Desse modo, Platão mantém a *tekhné* como paradigma de racionalidade, pois como explica Roochnik:

> *tekhné* exige o domínio dos princípios racionais e que estes possam ser explicados e ensinados. O carpinteiro e o piloto, por exemplo, empregam o conhecimento rudimentar de matemática aplicada (ROOCHNIK, 1996, p.26, tradução nossa)[125].

Desde Homero uma das características inerentes à *tekhné* é a aplicação de conhecimentos rudimentares de matemática. Isso explica porque o paradigma da *tekhné* é o trabalho com madeira principalmente ligado à construção de navios, em que o conhecimento da matemática é indispensável para a realização do trabalho. O cálculo tem importância capital e garante à *tekhné* o êxito que credencia a habilidade do perito, conferindo-lhe o título de *sophós*, isto é, sábio, naquele mesmo sentido que encontramos no *Eutidemo*[126]. Isso fica mais claro se pensarmos nas implicações que o erro no cálculo matemático poderia trazer à obra de um carpinteiro (seja na construção de móveis, seja na construção de um navio). O resultado como é de se esperar não será bom e o erro no cálculo destruiria a reputação do perito.

A metrética é a transposição da matemática rudimentar que é aplicada pela *tekhné* na fabricação de objetos para a instrução da escolha. Em outras palavras, a metrética é apresentada no *Protágoras* como um aspecto da racionalidade, aplicado à escolha. Por isso, o prazer e a dor não podem ser confundidos com o bem e o mal (em

[124] "E visto que a medição é necessariamente uma arte e uma ciência" [*Epeí dé metrętiké anánkei dépou tékhnę kaí epistémę*] (PLATÃO, *Protágoras* 357b).
[125] "*Techne requires mastery of rational principles that can be explained, and therefore taught. The woodworker and the pilot, for exemple, employ rudimentar applied mathematics*".
[126] Cf. PLATÃO, *Eutidemo* 280b.

sentido imediato e absoluto), pois desse modo todo prazer sempre será um bem e toda dor sempre um mal e o cálculo que realiza a medição do prazer e da dor fica comprometido, deixando a capacidade de escolha comprometida junto com a medição que a auxilia.

A discussão se encaminha para demonstrar que as pessoas agem evitando o que causa apreensão e medo. Essa é a brecha utilizada por Sócrates para retornar à abordagem inicial que visava avaliar se a coragem era uma virtude separada das demais. Pois bem, se os homens agem desejando o que é bom e evitando o que é mal, e que "deixar-se arrastar pelos prazeres como um escravo" (ver PLATÃO, *Protágoras* 352c) é agir com ignorância, vale dizer, motivado pela falta de conhecimento, este conhecimento que Protágoras reconheceu juntamente com Sócrates possui força e poder entre todas as coisas humanas. A coragem – demonstra Sócrates a Protágoras – é "a sabedoria que conhece o que é e o que não é temível" (PLATÃO, *Protágoras* 360d).

A coragem que se apresentava na literatura homérica como expressão do *kratos*, isto é, da força, se mantém em Platão, porém, transposta para o conhecimento. De fato, enquanto a coragem é um saber sobre o que é ou não temível, a coragem passa a ser compreendida como um saber, vale dizer, como ciência do que é ou não objeto de medo. Ao concluir que a metrética é o conhecimento que permite o cálculo e gradação do prazer e da dor, o filósofo está reafirmando o que havia concluído em outra passagem do *Protágoras*, isto é, que sabedoria e moderação são a mesma coisa[127]. Desse modo, a coragem é a força e o poder para deter e suportar o prazer e a dor, em vista de garantir que a melhor escolha seja tomada. A metrética é o escopo daquilo que os gregos compreendiam como *logismós*, vale dizer, raciocínio lógico (que também é compreendido como raciocínio matemático) e que traduz a imagem do conhecimento técnico. A coragem passa a ser a parte da virtude (agora una) que diz respeito à força, tal qual foi explicado linhas acima[128]. De volta ao mito da biga alada, o papel que o auriga exerce no mito platônico ao repuxar os cavalos é justamente o mesmo papel que

[127] "A consequência disso não seria transformar a moderação e a sabedoria numa única coisa?"[*Oukoun hén án eíe hé sophrosýne kaí hé sophía?]* (PLATÃO, *Protágoras* 333b).

[128] A força física transposta para a palavra no conselho em Homero (Cf. VEGETTI, 2014, p. 36). Platão transpõe o *kratos* da força física da concepção tradicional de *areté* para o conhecimento. A virtude é conhecimento e possuí dimensões. Desse modo, justiça e piedade religiosa se assemelham porque a piedade religiosa diz respeito ao que é justo com relação ao sagrado. A sabedoria e a moderação são a mesma coisa, pois possuem a insensatez como o seu contrário e a coragem é conhecimento do que deve ou não ser objeto de medo. Em suma, sabedoria é moderação (espectro da justiça), a piedade religiosa é o conhecimento do que é justo no que tange ao sagrado e a coragem é o conhecimento do que é e não é objeto de medo. A metrética como escopo racional perpassa todas as dimensões da virtude e confere ao conhecimento a força e o poder necessário para dirigir a escolha humana.

a coragem agora como *tekhné metretiké* exerce sobre o prazer e a dor. O mito traça a imagem do papel que deve ser exercido pela coragem. Do mesmo modo encontramos na *República* quando Platão trata da harmonia das três partes da alma no papel exercido pelos guardiões (que representam a parte irascível da alma) e que exercem orientados pelos legisladores a função análoga à da coragem descrita no *Protágoras*.

Em suma, a virtude como força não desaparece completamente da ética socrático-platônica, mas é transposta por meio da inflexão técnica da ética do mero vigor físico para o poder do conhecimento, conferindo à sabedoria a capacidade de dirigir as ações humanas.

Ao analisarmos a virtude como força [*kratos*] em Homero e perscrutando a virtude como força em Platão, descobrimos outro aspecto da virtude. Trata-se da virtude compreendida como justa medida ou mediania [*mesótes*]. Esse novo aspecto não está dissociado do aspecto anterior, mas o complementa desvelando um pouco mais o caráter antropológico da *areté*. De fato, concluímos o ponto sobre a virtude como força, explicitando como em Platão a coragem preserva esse aspecto da excelência em sua inflexão técnica da ética. De modo que o *kratos* da *areté*, que outrora expressava o vigor do guerreiro em combate, passa a exprimir, por meio do conhecimento do que deve ou não ser objeto de temor, os elementos necessários para suportar a dor e deter o prazer, que podem arruinar a escolha moral do indivíduo[129].

A coragem passa a ser a parte da virtude que exprime a força e o poder, auxiliando o elemento racional. É uma parte importante da virtude, pois ela é responsável por preservar, na medida em que se apresenta como força, e instruir, na medida em que é um saber sobre o que deve ser objeto de temor. Em suma, a coragem transposta da mera força para o conhecimento carrega em si dois aspectos: o primeiro, a faculdade de discernir entre o que deve e não deve ser temido; o segundo aplica a força necessária para suportar e deter as causas que podem impedir a escolha de alcançar o fim almejado.

Além de ser compreendida como força, a virtude também se manifesta como justa medida ou mediania. Observamos, com o auxílio do *Protágoras*, como o socratismo transpõe o conceito tradicional de *areté* colhido da literatura homérica e entendido como exercício do *kratos*, isto é da força, para o conhecimento, vale dizer,

[129] Na *República* a coragem é apresentada como aquela parte da virtude que preserva a opinião. E o mecanismo pelo qual a coragem se manifesta para realizar a sua função é a força. Remeto a PLATÃO, *República* IV 429c-d. 442c.

epistemé. Sem contudo perder a dimensão da unidade das virtudes, Platão estabelece uma estrutura na qual as partes da virtude participam uma das outras e faz o conhecimento ser o elo que une todas as partes da virtude.

A virtude como justa medida ou mediania é exposta por Platão por meio da *sophrosýne*, isto é, da moderação ou temperança. No *Protágoras* Platão a aproxima da sabedoria, ao chegar à conclusão que tanto a sabedoria quanto a temperança têm como contrário a insensatez[130]. A temperança tem relação direta com a coragem na estrutura da unidade das virtudes. A coragem oferece à temperança os meios para preservar a inteligência (a razão sob a forma da opinião), como Platão havia explicado na *República*[131]. Nesse sentido a virtude enquanto justa medida ou mediania é compreendida como capacidade de "'temperar' o desejo, e fazer com que as paixões fluam segundo uma regra, de modo apropriado" (FERMANI, 2015, p.190). Em outras palavras, a temperança, ao conferir a regra temperando o desejo, permite que ação seja executada de modo apropriado. Isso significa que a temperança é condição *sine qua non* para a execução de uma ação bem feita, porque ao "temperar o desejo" com a medida certa para a ação a temperança executa a virtude em seu sentido mais próprio, vale dizer, a de realização do melhor modo possível.

Em todos os aspectos da virtude que apresentamos, o tema da realização do melhor, ou da realização plena de si prevalece. Tomada no sentido de realização do melhor e de si, a virtude, isto é, a *areté* não exprime um sentido propriamente antropológico[132]. O que não quer dizer que esse aspecto da *areté* como realização do melhor e de si não possua importância na gênese constitutiva da virtude no sentido antropológico. Ao contrário, tanto no sentido antropológico quanto nos demais sentidos a *areté* comporta em si a relação dinâmica entre habilidade e eficiência. Essa relação determina tanto no sentido antropológico quanto na *areté* aplicada aos demais entes o escopo, o conceito fundamental de realização do melhor, o que por sua vez denota o sentido que *areté* possui como realização de si (autorrealização). Em outras palavras, essa relação dinâmica entre habilidade e eficiência é que caracteriza a *areté*, isto é, a virtude como excelência, pois realizar o melhor (no sentido de fazer bem-feito) é mais

[130] Cf. PLATÃO, *Protágoras* 332d-333c. Sócrates opõe insensato [*aphrosýnes]* e sábio [*sophós*] e também opõe temperança [*sophrosýne*] e insensatez [*aphrosýnes*]. É a sutileza semântica dos termos que aproxima os dois conceitos.
[131] Ver nota 129 desse capítulo.
[132] Tomada nesse sentido mais geral a *areté* exprime a realização própria de qualquer ser (vivo ou não). Assim, a *areté* de uma faca, por exemplo é cortar bem, a de uma casa é ser apropriada para morar etc.

que alcançar o resultado oferecido pela eficácia (o resultado pode ser bom por um número de motivos, mas isso não significa que seja o melhor que poderia ter sido realizado). A habilidade e a eficiência formam por meio de seu movimento dinâmico aquilo que reconhecemos como excelência, como realização do melhor[133].

Embora o *Eutidemo* não faça uma exposição detalhada sobre a virtude e as suas características, reconhecemos que a *epídeixis* socrática argumenta em favor da prática da virtude por meio da busca da sabedoria, traduzindo a natureza antropológica do filosofar. Essa tradução da natureza antropológica se dá por meio do reconhecimento de que a sabedoria é um bem e a ignorância é um mal (cf. PLATÃO, *Eutidemo* 281e). Desse modo, Sócrates propõe o filosofar como uma necessidade, que guia o ser humano para o bem (sabedoria). A virtude, assim como a exortação socrática ao saber, é decididamente um apelo antropológico. O objetivo maior da argumentação socrática é demonstrar que o homem só pode ser feliz se se dedicar à filosofia. Assim, a felicidade humana está intimamente relacionada com a busca pelo conhecimento. Recordamos no início deste tópico, ao introduzir a temática da psicagogia como elemento importante do filosofar, que Sócrates havia definido o homem como sendo a sua alma. Desse modo, a tradição socrático-platônica reconhece o caráter antropológico da filosofia e, portanto, a natureza psicagógica da educação filosófica.

O discurso socrático no *Eutidemo*, ao realizar a inflexão técnica da ética, apresenta em sua argumentação uma defesa do filosofar que toma a virtude como parte importante e necessária para que o homem seja feliz. Reconhecer a necessidade de se dedicar à sabedoria é também reconhecer que o homem possui a capacidade de realizar o melhor quando pratica o cuidado de si. Esse cuidado só pode ser entendido na linguagem filosófica como cuidado com a alma. A alma é o objetivo principal do filosofar. É a partir da alma que o filosofar se manifesta como exercício antropológico. E a virtude-ciência socrática radicaliza o filosofar como atividade verdadeiramente humana.

[133] É nesse sentido que Aristóteles cita Polo: "A experiência, como diz Polo, produz a arte, enquanto a inexperiência produz o puro acaso" [*hé mén gár empeiría tékhnēn epoíesen, hos phesí Polos, hé d' apeiría týkhēn]* (ARISTÓTELES, *Metafísica* I 985a). Aristóteles recorda que o desenvolvimento da *tekhné* passa pela experiência, isto é, pelo aprendizado. A experiência oferece habilidade ao perito o que possibilita ao perito enquanto técnico realizar o melhor, a inexperiência, porém, produz o acaso. Ora, aquele que não adquiriu a *tekhné* pode alcançar bons resultados. Todavia, esse resultado embora bom não foi fruto da habilidade, vale dizer, da perícia de quem executa a ação, mas fruto do acaso, isto é da sorte e, portanto, ainda que o resultado seja bom, não significa, contudo que seja o melhor.

3.2. **A dimensão prática da filosofia como atividade intelectual: Filosofia e discurso filosófico**

No final do *Eutidemo* Sócrates responde à crítica do interlocutor de Críton dizendo:

> Não vás pois fazer o que não se deve, Críton. Antes, manda passear os que se ocupam de filosofia, quer sejam úteis, quer sejam maus [*all'eásas khaíren toús epitedeúontas philosophían, eíte khrestoí eisin eíte ponêroí*], e, pondo à prova, muito bem e cuidadosamente, a coisa mesma, se te parecer que é ruim, desvia dela todos os homens, não somente seus filhos; mas se te parecer que ela é tal como eu próprio creio que ela é, confiantemente persegue-a e exercita nela, segundo aquele ditado, a ti mesmo e também as crianças [*autó tó pragma basanísas kalos te kaí eu, eán mén soi phaínetai phaulon ón, pant' ándra apótrepe, mé mónon toús húeis; eán dé phaínetai hoion oimai autó egô einai, tharrôn díoke kaí áskei, tó legómenon dé touto, autós te kaí tá paidía]* (PLATÃO, *Eutidemo* 307c).

A resposta que Sócrates oferece aos críticos da filosofia no *Eutidemo* põe em cena os limites do discurso filosófico, sem destituir a filosofia da importância que lhe cabe. Sócrates convida Críton a analisar a filosofia em si e não as pessoas que se dedicam à atividade filosófica. Em outras palavras, o convite socrático para avaliar a filosofia remete aos limites do discurso filosófico e a sua prática, assinalando que julgar a filosofia levando em conta as pessoas que se exercitam no filosofar não é suficiente, chegando até mesmo a ser inapropriado para a avaliação da filosofia como atividade digna de exercício.

A resposta de Sócrates é um convite à reflexão sobre a dimensão prática da filosofia como atividade intelectual. Trata-se de abordar a vida filosófica como reflexo da filosofia como atividade intelectual, ou ainda, de apresentar a relação entre Filosofia e discurso filosófico. Hadot nos informa que

> os estoicos distinguiam a filosofia, isto é a prática vivida das virtudes – que era para eles a lógica, a física e a ética –, do "discurso segundo a filosofia", isto é, o ensino teórico da filosofia, dividido em teoria da física, teoria da lógica e teoria da ética (HADOT, 2010, p.249).

Essa distinção feita pelos estoicos se enquadra perfeitamente na resposta de Sócrates ao interlocutor de Críton no *Eutidemo*. Ao dizer que é preciso olhar para a filosofia mesma e não para as pessoas que a exercitam, Sócrates está dizendo que o que deve ser avaliado é a vida filosófica em si e não a apreensão que as pessoas que se intitulam

"filósofos" fazem da filosofia, vivendo-a de acordo com a sua compreensão. O emprego de *phaínetai* na passagem 307c que Iglésias versa por *parecer* não possui o sentido subjetivista que o verbo *dokéo* carrega consigo, ao contrário, exprime a realidade objetiva do que deve ser observado. Nesse caso, Sócrates pede a Críton que observe a filosofia como ela é, vale dizer, como ela se manifesta para ele, e não como ele a apreende. Trata-se de apreender a essência da filosofia, sua ideia ou, na linguagem corrente do platonismo, o seu *eidos*, isto é, a sua forma. Ainda segundo Hadot, a distinção realizada pelos estoicos, embora tivesse um sentido preciso dentro do sistema da escola, pode servir de paradigma para descrever o fenômeno da filosofia na Antiguidade (ver HADOT, 2010, p.249). Trata-se de separar (1) o discurso filosófico compreendido como teoria filosófica da (2) vida filosófica vivida no sentido pleno do termo. Desse modo transponho a resposta de Sócrates para um sentido mais abrangente da avaliação da dignidade da filosofia como atividade intelectual. Essa transposição diz respeito à relação entre o aprendizado e a prática da filosofia e entre o que é dito e o que é vivido em filosofia. Assim, podemos apresentar a dimensão prática da filosofia como atividade intelectual. À luz da resposta de Sócrates no *Eutidemo*, observemos os limites que a vida cotidiana impõe à vida filosófica, e como a vida filosófica se relaciona com o discurso filosófico e seus limites. De fato, já havíamos observado no segundo capítulo a tensão entre a vida cotidiana e a vida filosófica e os limites que a primeira impõe à segunda. Nesse tópico almejamos apresentar a dimensão prática da filosofia como atividade intelectual, ressaltando a relação entre discurso filosófico e filosofia. Tal relação é dada pela aplicação e assimilação do discurso filosófico na vida cotidiana. Segundo Hadot, "todas as escolas denunciaram o perigo que corre o filósofo, se imagina que seu discurso filosófico pode bastar-se a si mesmo, sem estar de acordo com a vida filosófica" (HADOT, 2010, p.250). Em outras palavras, a denúncia tem por mira a incoerência entre a vida vivida e o discurso proclamado pelos filósofos. Sabe-se que "a vida filosófica não pode passar sem o discurso filosófico" (HADOT, 2010, p.250), Mas eram recorrentes o casos de pessoas que se atribuíam o título de filósofo e não viviam filosoficamente. Em suma, havia uma preocupação das escolas filosóficas em não deixar que o discurso se tornasse autorreferente, e que a teoria filosófica deixasse de ser aplicada à vida filosófica adotada pelos membros da escola[134].

[134] Exemplo dessa preocupação pode ser encontrado em *República* VI, onde Platão apresenta as características do verdadeiro filósofo.

Quando pensamos a relação entre vida filosófica e discurso filosófico, refletimos sobre a mútua dependência que estas duas esferas da filosofia possuem uma em relação a outra, como explica Hadot:

> Pode-se considerar a relação entre vida filosófica e discurso filosófico de três maneiras diferentes e, por outro lado, estreitamente ligadas. Em primeiro lugar, o discurso justifica a escolha de vida e desenvolve todas as suas implicações: poder-se-ia dizer que é uma espécie de causalidade recíproca; a escolha de vida determina o discurso, e o discurso determina a escolha de vida justificando-a teoricamente. Em segundo lugar, para poder viver filosoficamente, é necessário exercer uma ação sobre si mesmo e sobre os outros, e o discurso filosófico, se é realmente expressão de uma opção existencial, é, nesta perspectiva, um meio indispensável. Enfim, o discurso filosófico é mesmo uma das formas de exercício do modo de vida filosófico, sob a forma do diálogo com outrem ou consigo mesmo (HADOT, 2010, p.251).

É a coerência entre a vida filosófica e o discurso filosófico que credenciava o membro de uma determinada escola como verdadeiro filósofo. Isso significa que a prática da vida filosófica sem o discurso filosófico é impossível. Por outro lado, o discurso filosófico, quando não transposto para a vida cotidiana, se tornava vazio e inócuo. Platão relata na *Carta VII* o caso de Dionísio II, tirano de Siracusa, a quem Platão tentou instruir, a pedido do seu amigo Díon. O caso Dionísio nos fornece material para analisarmos como Platão concebe a vida filosófica à luz de sua escola – a Academia – e de como Dionísio II não representa a vida filosófica defendida por Platão e espelhada principalmente na vida de Sócrates, a quem Platão se refere na mesma carta como sendo "o mais justo de todos" (PLATÃO, *Carta VII*, 324e).

A *Carta VII* é endereçada aos amigos e familiares de Díon um ano após a sua morte[135]. Nessa carta os amigos de Díon procuram se aconselhar com o filósofo ateniense. Platão relata que "corria grande boato da Sicília que Dionísio, agora, se teria tornado de novo extraordinariamente desejoso de filosofia" (PLATÃO, *Carta VII* 338b). E continua seu relato: "Todos eles me fizeram o mesmo discurso: o de quão admiravelmente Dionísio estava entregue à filosofia" (PLATÃO, *Carta VII* 339b). Tanto Díon quanto Arquitas contam a Platão que Dionísio demonstra um desejo inflamado pela prática filosófica. Porém, Platão demonstrava cautela e evitava um reencontro com Dionísio II. Essa cautela de Platão levou Arquitas em uma de suas

[135] Cf. IRWIN, Terence. H. *Introdução à Carta VII, de Platão*, p.8.

cartas a declarar "que se eu (Platão) não fosse agora, quanto prejudicaria a amizade nascida neles por Dionísio por meu intermédio (isto é, pelo intermédio de Platão), a qual não valia pouco em termos políticos" (PLATÃO, *Carta VII* 339d).

Então, Platão resolve voltar a Siracusa para encontrar Dionísio e testar essa sua paixão repentina pela filosofia. Isso nos é dito pelo próprio Platão:

> Quando cheguei, pensei primeiro haver de tirar prova disto: se estaria realmente Dionísio inflamado pela filosofia, como uma chama, ou se era vão que esse discurso de tantos chegava a Atenas. Ora, há um meio de fazer experiência sobre isso, bem apropriado, mas que é realmente conveniente para tiranos particularmente para aqueles cheios de falsas noções. Foi o que percebi, logo que cheguei junto de Dionísio: que ele estava afetado, e muito (PLATÃO, *Carta* VII 340b).

Platão não procura o belo discurso ou a teoria mais verdadeira ou mais coerente apenas no âmbito discursivo. Platão procura, sim, a verdade aplicada no dia-a-dia e a coerência de quem vivencia o que fala. Para o verdadeiro filósofo, pensa Platão, não vale o "faça o que eu digo, mas não faça o que eu faço". Antes, vale reconhecer "que todo assunto exige trabalho, e, que do trabalho vem a fadiga" (PLATÃO, Carta *VII* 340c).

Esse trabalho do qual nos fala Platão é o trabalho sobre si, é o efeito desejado por aqueles que realizam a conversão filosófica. Mas também o trabalho consiste no esforço que o exercício diário exige de quem quer pôr em prática o discurso filosófico. Em outras palavras, a fadiga, isto é, o cansaço é o sinal mais evidente observado em quem trabalha. A fadiga é, portanto, o termômetro que oferece a medida do real esforço esperado daqueles que escolheram a conversão filosófica. Desse modo, explica Platão:

> aquele que ouviu, caso realmente seja filósofo, tendo familiaridade e sendo digno da tarefa, por ser divino [*áxios tou prágmatos theios ón*], considera que é caminho admirável ter ouvido e que se deve esforçar, e considera ainda que a quem faz assim não é possível viver de outro modo (PLATÃO, *Carta VII* 340c).

Em outras palavras, quem abraçar a vida filosófica será persuadido pela dignidade da filosofia, por ser ela algo divino e ficará de tal modo convencido de que ela é um caminho maravilhoso (Platão emprega a palavra *thaumastén*) e não consegue se imaginar vivendo de outra maneira. Platão continua:

> é dessa maneira que vive esse homem, fazendo seja o que for. Mas tudo o que faz fá-lo sempre com a filosofia. Esta é seu alimento de cada dia, levando-o, se for bom aluno, a ter boa memória, ser apto nos cálculos e

> sóbrio, em si mesmo. E qualquer modo de vida contrário a esse ele acaba por odiar (PLATÃO, *Carta VII* 340d).

O filósofo da Academia ressalta a coerência do homem que realiza efetivamente a conversão filosófica[136]. Tudo o que ele aprende por meio dos discursos de seu mestre é levado em conta nos atos na vida cotidiana. O discurso filosófico se torna alimento para alma e instrução para a ação. A psicagogia é realizada por meio do discurso, quando o aluno é conduzido pelo discurso do mestre e assimila o conjunto de práticas da escola filosófica escolhida por ele. A dimensão prática da filosofia como atividade intelectual é esse movimento de conversão levado a termo na vivência do discurso filosófico e na convivência com seus companheiros de escola, compartilhando o modo de vida e a escolha comum pelos dogmas daquela escola determinada.

De outro modo, escreve Platão a propósito daqueles que não são filósofos:

> os que não são realmente filósofos, cobertos de opiniões, como os de corpos queimados pelo sol, ao verem quantas lições há a aprender, e com tão grande fadiga, consideram essa vida assim bem ordenada e disposta para o trabalho, difícil e impossível para eles, e não são capazes de levar a sério (PLATÃO, *Carta VII* 340d-e).

A diferença demarcada por Platão está justamente na relação que o indivíduo estabelece com a filosofia e o seu conjunto de atividades. De um lado, o indivíduo que é excessivamente voluntarioso (coberto de opiniões) e que tem dificuldade de submeter-se às regras da escola filosófica, que tem dificuldade com a disciplina que o número de lições exige do discípulo e, por isso não a levam a sério, reduzindo sua conversão apenas ao discurso esvaziado pela falta de prática e trabalho sobre si mesmo. O filósofo ateniense conclui:

> esta é a prova mais clara e segura, para os que são dados aos prazeres e incapazes de suportar a fadiga. Não há, pois, que lançar a culpa ao mestre, mas a si próprio, se não for capaz de praticar tudo o que for necessário à filosofia (PLATÃO, *Carta VII* 341a).

Nesse caso específico Platão se refere à sua relação com Dionísio, explicando que a culpa por Dionísio não ter realmente se convertido filosoficamente não é sua, mas do próprio Dionísio, que foi incapaz de assimilar o real sentido da vida filosófica e se converter a esse modo vida[137].

---

[136] Em *República* VI 485b-487a, Sócrates descreve de modo mais completo as características que Platão delineia na *Carta VII* sobre a natureza filosófica e as características do verdadeiro filósofo.

[137] Hadot por sua vez nos lembra que o ato de filosofar não é ensimesmamento, porque a vida filosófica é uma vida comunitária. Desse modo, o tirano que é o ápice do ensimesmamento e do egoísmo, em suma, o tirano é o ególatra por excelência e, portanto seria inepto para a vida filosófica que é vida comunitária,

Quando falamos de dimensão prática da filosofia como atividade intelectual, nos referimos ao conjunto de práticas que envolvem a vida filosófica desde o estudo da teoria filosófica à assimilação dos dogmas fundamentais professados pela escola filosófica. Trata-se de assumir uma escolha [*haíresis*], realizando uma mudança radical em sua vida como um todo. Esse é o real sentido de se falar em conversão, ao tratar da escolha filosófica como *haíresis*. É por isso que "o ensino filosófico tende a tomar a forma de uma predicação na qual os meios da retórica ou da lógica são postos a serviço da conversão das almas" (HADOT, 2014, p.206). Isso explicita principalmente a tarefa primeira dos discursos protrépticos cuja natureza é a exortação, isto é, incentivar a prática filosófica. Nesse sentido o discurso filosófico é essencialmente psicagógico, pois estando a serviço da conversão das almas não pode ser entendido de outra forma, senão no sentido de conduzir as almas à vida filosófica. Assim, o discurso filosófico tal qual é entendido pela filosofia antiga[138] não pode ser uma mera abstração, mas é sempre uma exortação à mudança radical no modo de viver (ver HADOT, 2014, p.206).

Encontramos tanto no *Eutidemo* como em vários outros diálogos platônicos esse elemento prático do discurso filosófico. De fato, o diálogo platônico, enquanto recorre ao drama, constrói por meio da trama encenada o discurso filosófico que faz o apelo à conversão a filosofia. No *Eutidemo* encontramos em meio à apologia platônica da filosofia socrática uma defesa da filosofia que convida o leitor do diálogo a investigar se vale ou não a pena filosofar, mas essa investigação já é um ato filosófico, na medida em que se propõe à reflexão sobre a natureza da filosofia. Isso faz com que o leitor tenha uma amostra do que é de fato filosofar, ao participar do diálogo dramatizado pela pena de Platão[139].

Entretanto, "o discurso sobre a filosofia não é a filosofia" (HADOT, 2014, p.264). Isso significa que o discurso filosófico tornado autorreferente se esvazia, porque não auxilia seu ouvinte à realizar conversão filosófica que é essa transformação de si

---

partilhada e de diálogo consigo e com os outros. Em outras palavras, a vida filosófica é o oposto da vida do tirano, porque é regulada pela vida racional e não pelas paixões, a vida filosófica é dotada de verdadeiro espírito humanista sob a forma da filantropia. Assim se explica também porque Dionísio II não conseguiria fazer a conversão filosófica porque a sua alma tomada pelo espírito da tirania encontraria muitas dificuldades ao tentar renunciar ao modo de vida tirânico. Cf. HADOT, 2014, p. 273; PLATÃO, *República* IX.

[138] A diferença fundamental entre a filosofia antiga e a filosofia moderna é segundo Hadot é que na filosofia antiga são considerados filósofos não apenas quem desenvolve um discurso filosófico, mas todo homem que vive segundo os preceitos de um discurso filosófico, na filosofia moderna, ao contrário, se apresenta como construção de uma linguagem técnica reservada a especialistas. Cf. HADOT, 2014, p.270-271.

[139] Essa participação se dá como expectador do diálogo, como se o leitor acompanhasse o debate entre as personagens com toda a vivacidade que o drama comporta. Remeto também a HADOT, 2014, p.266.

mesmo. Embora Hadot nos reporte que "há um abismo entre a teoria filosófica e o filosofar como ação viva" (HADOT, 2014, p.265), não é assim, contudo, que imaginamos a relação entre discurso filosófico e filosofia. Trata-se, antes de tudo, de imitar o exemplo dos instrutores dos coros, como afirma Diógenes Laércio sobre Diógenes de Sínope, pois "estes dão o tom mais alto para que todos deem o tom certo" [*kaí gár ekeínous hypér tónon endidónai héneka tou toús loipóus hápsasthai tou prosékontos tónou*] (DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* VI, 2, 35). De fato, só haverá abismo entre a teoria filosófica e o filosofar como ação viva, se a teoria filosófica na forma do discurso sobre a filosofia se torna autorreferente. Desse modo, o discurso se torna inócuo e não cumpre sua função fundamental que é conduzir a alma do ouvinte à conversão filosófica.

A filosofia em sua dimensão prática se alimenta do discurso filosófico, isto é, da teoria filosófica. Com efeito, a filosofia como atividade intelectual é manifestadamente uma prática, tanto em seu caráter investigativo que exige a disciplina de que Platão falara na *Carta VII* como a assimilação de um novo modo de viver. Em suma, a disciplina para o estudo filosófico age tanto sob o aspecto investigativo quanto sob o aspecto prático, de modo a oferecer ordenamento moral e intelectual aos neófitos que optaram pela vida filosófica. Por outro lado, os alunos mais experientes e os mestres – já habituados ao ordenamento escolar e tendo assimilado os dogmas e as primeiras lições – inspiram os neófitos por meio da vida comunitária e da investigação comum. Notemos, portanto, que a filosofia como atividade intelectual está imbricada com a prática da virtude, que traduz uma vida sóbria e regrada pela disciplina da pesquisa.

De fato, quando nos deparamos com as instruções que Sêneca dá a seu amigo Lucílio, por exemplo, encontramos diversos elementos que reforçam a imbricada relação entre a filosofia como atividade intelectual e a prática da vida filosófica, na *Quinta Carta* do filósofo romano ao seu amigo ele escreve:

> Que tu te apliques com empenho, deixando de lado todo o resto, unicamente para melhorar-te todo o dia, eu o aprovo e me satisfaço, e não somente te exorto a perseverar, mas te imploro. Advirto-te, pois, a não fazeres nada de extravagante no que diz respeito ao teu estilo de vida, como aqueles que não desejam progredir, mas fazer-se notar [*Illud autem te admoneo, ne eorum more, qui non proficere sed conspici cupiunt, facias aliqua, quae in habitu*

> *tuo aut genere vitae notabiliza sint*] (SÊNECA, *Cartas a Lucílio* I, 5, 1, tradução nossa)[140].

Observemos que de imediato Sêneca exorta seu amigo a manter-se disciplinado nos estudos e, ao mesmo tempo, o adverte para que tome cuidado para não adotar um estilo de vida "extravagante", isto é, que chame a atenção para o caráter exterior de uma mudança, que no fundo não é real. Sêneca distingue os que desejam progredir no estudo filosófico dos que apenas querem chamar atenção para si.

O filósofo continua sua lição: "em nosso íntimo sejamos em tudo diferentes, mas o nosso aspecto exterior esteja de acordo com o das pessoas" (SÊNECA. *Cartas a Lucílio* I, 5, 2, tradução nossa). Trata-se de modificar o espírito, porque a filosofia é uma atividade do espírito. Além do mais, ele exorta o amigo para que

> Comportemo-nos de modo a levar uma vida melhor que a das massas, caso contrário acabamos por pôr em fuga e mantemos afastados de nós aqueles que também querem melhorar, e não querendo imitar nada do que fazemos, temendo imitar tudo [*Id agamus, ut meliorem vitam sequammur quam vulgus, non ut contrariam; alioquin quos emendari volumus, fugamos a nobis et avertimus*] (SÊNECA, *Carta a Lucílio* I, 5, 3, tradução nossa).

A exortação de Sêneca se dirige ao comportamento que se deixa modificar de dentro pra fora. O filósofo estoico se refere ao comportamento como paradigma testemunhal do modo de vida filosófico. Se o modo de vida é extravagante, se não há sobriedade na conduta do filósofo, as demais pessoas não apenas vão se esquivar da filosofia, como o próprio filósofo vai correr o risco de se isolar socialmente tornando o discurso filosófico inócuo e trazendo má fama à filosofia. Desse modo, recorda Sêneca: "A filosofia promete bom senso, humanidade e sociabilidade" [*Hoc primum philosophia promittit, sensum comunem, humanitatem et congregationem*] (SÊNECA, *Cartas a Lucílio* I, 5, 4, tradução nossa). Em outras palavras, a vida filosófica se traduz em uma vida de sobriedade e decoro, em que o humanismo compreendido na Antiguidade como filantropia é um elemento necessário para a prática da filosofia.

Por fim, a dimensão prática da filosofia como atividade intelectual se configura a partir do novo olhar com o qual o filósofo passa a se relacionar com o mundo. O filosofar se coloca como uma via de mão dupla em que o movimento de ida deve ser compreendido à luz da disciplina para o estudo das lições e o ordenamento comunitário

[140] A tradução dessa carta de Sêneca a Lucílio foi cotejada em SENECA. *Tutti gli scritti*, a cura de Giovanne Reale; e SENECA. *Ad Lucilium Epistulae Morales* with na English translation by Richard M. Gummere Vol. I.

que prescrevia a conduta dos filósofos da escola. De outro lado, o movimento de volta é a assimilação do conteúdo das lições e a sua transposição para a vida prática o que promove, segundo Hadot o "desenraizamento da vida cotidiana"[141], porque modifica o olhar do filósofo e a sua relação com o mundo. Todavia, ainda que a filosofia signifique desenraizamento da vida cotidiana, a filosofia nunca rompe totalmente com o cotidiano, porque "vida cotidiana é inseparável do filosofar" (HADOT, 2014, p.348). Ainda que limite o filosofar, a vida cotidiana é o *habitat* no qual o filósofo exercita a vida filosófica com todas as suas nuanças e características próprias sempre realizando o movimento de dentro para fora. Por isso

> a filosofia não é uma atividade reservada a um contemplativo que fica em seu gabinete de trabalho e que cessaria a partir do instante em que o deixa ou em que deixa a sala de aula, mas trata-se antes de uma atividade que é absolutamente cotidiana (HADOT, 2014, p.348).

A filosofia como atividade intelectual apresenta uma prática cotidiana por meio da transformação do olhar que ao ver o mundo se sente impelido a mudar também a sua conduta e dirigir-se para uma vida melhor, mais justa e racional.

3.3. **A filosofia como modo de vida e a ética das virtudes**

Depois de apresentar a dimensão antropológica da virtude e a dimensão prática da filosofia como atividade intelectual, com o intuito de introduzir o caráter psicagógico da filosofia e desse modo preparar o caminho para o entrecruzamento entre a filosofia como modo de vida e a ética das virtudes. No segundo capítulo apresentamos de maneira mais geral como a filosofia como modo de vida e a ética das virtudes estão relacionadas. De fato, trata-se de dois lados da mesma moeda, pois ambas estão imbricadas. Com efeito, a filosofia como modo de vida se configura como um conjunto de práticas institucionalizadas que culminam na filosofia como atividade intelectual. Por outro lado, o discurso filosófico deve ecoar no modo de vida do filósofo sob a forma de práticas concretas no cotidiano que refletem o ordenamento racional, fruto da busca pela sabedoria, e a prática da virtude como realização de si e realização do melhor.

O que une a filosofia como modo de vida e a ética das virtudes são os aspectos antropológicos presentes tanto no filosofar quanto na virtude compreendida como excelência. Em outras palavras, tanto o filosofar como a virtude exprimem algo propriamente humano, o que torna indissociáveis a filosofia como maneira de viver e a

[141] Sobre o desenraizamento da vida cotidiana, remeto a HADOT, 2010, p.347.

ética das virtudes. A questão que devemos nos colocar, portanto, é: como o aspecto antropológico de uma está associada à outra? Responder a essa indagação nos permitirá ver como a ética das virtudes floresce dentro da filosofia como modo de vida na Antiguidade, articulando o conceito de excelência entre a vida prática e a vida intelectual do filósofo.

O *Eutidemo* nos oferece uma pista para responder essa questão. Com efeito, a narrativa socrática no *Eutidemo* nos leva do saber dos sofistas para a ciência que faz os homens felizes[142]. Essa condução dramática realizada na trama platônica sinaliza o caminho que classifica a filosofia como atividade de natureza antropológica. A *epídeixis* socrática desenvolve com a inflexão técnica da ética a via de mão dupla que vincula filosofia e prática da virtude, ao manifestar o caráter eudaimonista da busca pela sabedoria. A via de mão dupla está na relação de ida e volta, no movimento que vai da escolha pela vida filosófica e a transformação do olhar sobre o mundo provocado pelo discurso filosófico, e a vivência dessa transformação do olhar na vida cotidiana.

Desse modo, a prática da vida filosófica se realiza concretamente na prática da virtude, ao transpor as lições filosóficas para a vida concreta, a filosofia como modo de vida passa a ser compreendida como sabedoria de vida. Assim, a *epídeixis* socrática, ao revelar a relação entre *aretḗ* e *sophía*, demonstra ser feliz o homem que transcreve sua ação como fazer bem-feito e, ao mesmo tempo, afirma ser a *eudaimonia* a realização do bem viver que só pode se expressar como sabedoria de vida[143].

Em suma, a sabedoria de vida – esse saber viver – plasma de forma abrangente o saber agir, conferindo os atributos que compõem a *aretḗ* como excelência, seja no sentido de realização de si, seja no sentido de realização do melhor, pois a *eudaimonia* será a concretização da vida filosófica como "florescimento humano" (FERMANI, 2015, p.36), e como sucesso (*eupráttein*)[144]. Nesse sentido, a vida filosófica abarca a ética das virtudes, ao assimilar a excelência como *modus vivendi*, isto é, como modo de existir.

Quando tratamos da dimensão antropológica da virtude, demonstramos como a inflexão técnica da ética transpõe a virtude entendida como força para a virtude entendida como sabedoria e moderação. Para compreender como se deu essa

[142] Cf. MARQUES, 2003, p.18.
[143] A sabedoria de vida consiste no modo com o qual o *bíos* filosófico se concretiza como *modus vivendi* e não como mero existir. Para a diferença entre *zoḗ* e *bíos*, remeto a FERMANI, 2015, p.52-53.
[144] Fermani recolhe a noção de "florescimento humano" de Cooper ao remontar as reconstruções etimológicas do termo. Cf. FERMANI, 2015, p.34-35.

transposição, recorremos à longa argumentação do diálogo *Protágoras*, no qual Platão nos apresenta a teoria da unidade das virtudes. No *Protágoras*, ao definir a coragem como ciência do que deve ou não ser temido, Platão preserva o papel da força na virtude, transformando-o do *kratos*, vale dizer, da força e do poder que se impõem como violência para a força e o poder que controlam (suportando e detendo) a dor e o prazer. Esse controle é fruto do cálculo realizado com a ciência metrética.

A ciência metrética por sua vez é a estrutura racional que confere poder ao conhecimento. Tomando a *tekhné* como paradigma de racionalidade, a ciência metrética exprime tanto os princípios fundamentais da racionalidade quanto a aplicação de conhecimentos em matemática (implicando a aproximação entre raciocínio e cálculo) como partes da estrutura do pensamento no processo de deliberação e escolha da ação. Portanto, a ciência metrética no *Protágoras* desempenha papel fundamental para a compreensão da virtude-ciência socrático-platônica. A virtude-ciência, tal qual é apresentada no *Protágoras*, toma como eixo principal a moderação (*sophrosyne*), colocando o conhecimento como capacidade de ordenar (no sentido de organizar) as paixões, para que a escolha seja boa e eficiente, aproximando-se assim do papel desempenhado pela ciência (*epistemé*) no *Eutidemo*. Com efeito, no *Eutidemo* o conhecimento também desempenha papel preponderante, pois é o conhecimento que qualifica a ação, isto é, confere-lhe os estatutos de excelência. É a virtude, portanto, que estrutura o conceito filosófico de felicidade, isto é, de *eudaimonia*.

Para melhor entendermos a imbricação entre a filosofia como modo de vida e a ética das virtudes, é necessário recordar que discurso filosófico (seja ele oral ou escrito), vale dizer, as obras filosóficas na Antiguidade manifestam

> a intenção profunda do filósofo, que é não desenvolver um discurso que teria seu fim em si mesmo, mas agir sobre as almas. (...) Trata-se por vezes de converter, consolar, curar, exortar, mas trata-se sempre e principalmente, não de comunicar um saber acabado, mas de *formar*, isto é, de ensinar um saber-fazer, de desenvolver um *habitus*, uma capacidade nova de julgar e de criticar, e de *transformar*, isto é, de mudar a maneira de viver e de ver mundo (HADOT, 2010, p.384-385)[145].

O discurso filosófico sinaliza para o interlocutor um caminho de aperfeiçoamento, um caminho para a excelência, em uma palavra, caminho para a virtude. A filosofia enquanto atividade intelectual se concretiza como atividade que tem por objetivo a

[145] Os grifos são do autor.

realização de si na realização do melhor. Isso significa que o modo de vida filosófico era na Antiguidade a forma cabal de exercício da virtude.

Portanto, não se dissocia a virtude entendida como excelência e a transformação proposta pelo discurso filosófico. Ao contrário ambos caminham para o mesmo propósito, vale dizer, o da realização de si como realização do melhor. Em outras palavras, a virtude é o fim visado pelo discurso filosófico, fim que se desdobra como *eudaimonia*. A *eudaimonia* é a realização concreta do bem-viver [*euzein*] fruto do exercício da virtude na vida cotidiana e por isso a *eudaimonia* não é uma

> felicidade intensa, mas que, exatamente por isso, só pode durar pouco, porque o homem não pode viver toda a sua vida em um estado de excitação, e porque o que é intenso, por natureza é momentâneo (FERMANI, 2015, p.217).

Ao contrário,

> Sócrates (isto é, Platão, e com ele Aristóteles e grande parte da filosofia grega) contrapõe a uma porção de felicidade uma felicidade duradoura, uma felicidade como vida na sua inteireza, que deve ser entendida como 'algo estável e nada mutável' (FERMANI, 2015, p.217).

A felicidade tal qual é proposta pela vida filosófica, vale dizer, como vida na sua inteireza, apresenta uma concepção da felicidade mais sóbria e menos visível, e que

> comparada ao excitante carrossel do prazer, ao eufórico gozo do momento, a felicidade de uma vida inteira parece menos exaltante. Uma felicidade, aparentemente, menos feliz porque menos intensa, mas sobretudo, mais complexa e mais difícil de se realizar (FERMANI, 2015, p.218).

Fermani observa que a felicidade proposta pela vida filosófica não é caracterizada pela excitação do momento, pela euforia nem é medida pela intensidade das sensações, mas é uma felicidade que se propõe extensa, que acompanha a vida em sua inteireza, e não apenas em um dado momento de excitação. Uma felicidade mais complexa e difícil de realizar e que por isso demanda o exercício constante, o esforço diário. A felicidade proposta pela vida filosófica, esse predicado para a vida inteira, como explica Fermani, pede o exercício da *aretḗ* "em todos os seus múltiplos aspectos, na irredutível copresença de todos os seus perfis" (FERMANI, 2015, p.218). Assumir a *aretḗ* em todos os seus perfis significa assumi-la plenamente, fazer da *aretḗ* "uma arquitetura da felicidade na qual a plenitude não apareça (ou não apareça somente) como um estado de saturação momentânea, mas como uma condição constante" (FERMANI, 2015, p.218-219).

Desse modo, a ética das virtudes deve ser compreendida como a estrutura, na medida em que é a arquitetura da felicidade, que subscreve a vida racional proclamada pela filosofia como modo de vida. A tradição socrático-platônica nos apresenta essa imbricação da filosofia e da ética das virtudes em dois diálogos em que os argumentos são expostos de modo diferente, mas que resultam na mesma conclusão. No *Górgias*, Platão demonstra que o filósofo rejeita de tal modo a injustiça que, se tivesse de escolher entre cometer ou sofrer a injustiça, ele preferiria sofrê-la como lemos na passagem a seguir:

> Pol: Mas, decerto quem morre injustamente é digno de piedade e é infeliz [*He pou hó ge apothnéiskon adíkos eleinós te kaí áthliós estin*].
>
> Soc: Menos do que aquele que mata, Polo, e menos do que aquele morre de forma justa.
>
> Pol: Como assim, Sócrates?
>
> Soc: Assim: o maior mal é cometer injustiça [*Hoútos, hos mégiston ton kakon tynkhánei ón tó adikein*].
>
> Pol: Mas é esse o maior mal? Sofrer injustiça não é pior?
>
> Soc: Impossível.
>
> Pol: Portanto, quererias antes sofrer injustiça do que cometê-la?
>
> Soc: Pelo menos eu não quereria nem um nem outro, mas se fosse necessário ou cometer injustiça ou sofrê-la, preferiria sofrer a cometer injustiça [*Bouloímen mén án égoge oudétera ei d'anankaion eíe adikein é adikeisthai, eloímen án mallon adikeisthai é adikein*] (PLATÃO, *Górgias* 469b-c).

Observemos que nesse trecho do diálogo Sócrates argumenta que a injustiça é o maior dos males e praticá-la torna o homem infeliz. Isso não significa que sofrer injustiça seja um bem. Ambos são males, porém o mal maior é praticar, e não sofrer, injustiça.

Do mesmo modo encontraremos no diálogo *Críton* um argumento similar ao defendido no *Górgias*, mas apresentado de outra forma. O contexto da peça platônica é o seguinte: Sócrates está preso e está na iminência de ser executado. Críton, amigo de Sócrates que empresta nome ao diálogo, quer pela última vez tentar persuadi-lo a escapar e salvar-se da morte. A discussão entre os dois amigos toca de perto o problema da justiça agora observado sob a ótica da harmonia entre o discurso e a ação. O que está em jogo no *Críton* é a coerência do filósofo, uma vez que defende que o justo procura viver justamente ainda que sofra injustiça. Não obstante Sócrates recorda ao seu amigo que "o que verdadeiramente importa não é viver, mas viver bem" (PLATÃO, *Críton*

48b). E o convida a tentar apresentar-lhe objeções à sua decisão de permanecer sob a custódia dos atenienses[146].

Primeiramente Sócrates quer saber de Críton se a injustiça é sempre condenável ou se em algumas circunstâncias ela é aceitável. Vejamos a pergunta de Sócrates:

> Podemos dizer que em caso nenhum se deve praticar voluntariamente a injustiça ou que, numas condições, sim, e, noutras, não? Será que a injustiça nunca é boa e bela, como por nós foi muitas vezes reconhecido no passado e ainda a pouco afirmávamos? Ou todos aqueles princípios que até agora admitíamos se dissiparam nestes poucos dias, devendo nós reconhecer que, antigamente, quando já em idade avançada, conversávamos seriamente um com outro, estávamos afinal, sem dar por isso, a proceder como crianças? E, quer a maioria concorde quer não, mesmo que tenhamos de sofrer ainda males maiores ou menores, não é incontestável aquilo que há pouco afirmávamos, que a injustiça é em qualquer circunstância um mal e uma vergonha para quem a comete? Afirmamos isto ou não? (PLATÃO, *Críton* 49a-b).

Nessa passagem nos deparamos com a relação discurso-ação. Essa relação é feita por Sócrates ao questionar seu amigo se o *status quo* da injustiça muda de acordo com a necessidade de quem vai praticá-la. A seriedade das afirmações se materializa na seriedade do agir. O filósofo retoma a ideia fundamental de que a injustiça é um mal em si, ou seja, em nenhuma circunstância a injustiça é um bem. Portanto Sócrates quer saber de Críton se a tese de que a injustiça é sempre um mal era sustentada seriamente, e se uma vez sustentada seriamente, não deveria ser aplicada também no atual contexto da prisão de Sócrates.

A anuência de Críton faz Sócrates dizer: "Em caso algum devemos, pois, ser injustos" (49b). Mais uma vez Críton concorda: "claro que não" (49b). O filósofo ateniense aprofunda ainda mais a questão ao dizer: "Nem responder a uma injustiça com outra injustiça, como pensa a multidão, uma vez que em caso nenhum devemos praticar a injustiça" (49b). Críton também concorda com Sócrates. O filósofo, então, pergunta se "é permitido ou não, fazer mal a alguém" (49c). E, seguindo o mesmo raciocínio da pergunta anterior sobre a injustiça, o filósofo quer saber que se pagar o mal com o mal será uma atitude justa ou injusta. Assim, o mal [*kakós*] e a injustiça [*adikía*] têm peso semântico aproximado.

[146] Cf. PLATÃO, *Críton* 48e. A tradução utilizada do diálogo *Críton* foi feita por Manuel de Oliveira Pulquério e publicada por Edições 70.

Depois de realizar a aproximação entre *kakós* e *adikía*, isto é, entre o mal e a injustiça, Sócrates quer saber de Críton se ele mantém a sua posição de outrora, vale dizer, a de que nunca se deve praticar a injustiça e nem pagar a injustiça com outra injustiça. Em outras palavras, o filósofo quer saber de seu amigo se ele é coerente, se a suas ações refletem aquilo que o seu discurso afirma ou nega. Diz Sócrates: "Quando uma pessoa concorda com outra sobre a justiça de uma ação a realizar, deve praticá-la ou faltar à sua palavra?" (PLATÃO, *Críton* 49e). Críton responde: "deve praticá-la" (PLATÃO, *Críton* 49e).

O que se segue é a célebre passagem em que Sócrates dialoga com as leis da cidade, interpelado pelas leis a respeito do caráter injusto de sua fuga da prisão. Alguns pontos desse diálogo imaginado por Sócrates para ilustrar para Críton as implicações de sua fuga nos interessa por nos dizer mais diretamente sobre a relação discurso-ação, mas também por revelar a natureza filosófica da ética das virtudes. O diálogo entre Sócrates e as leis exalta a força da lei e a sua soberania e coloca o cidadão como *doulos*, isto é, servo das leis. O jurista Ernest J. Weinrib[147] vê no diálogo entre Sócrates e as leis uma questão da filosofia do direito, observando principalmente o problema da obediência à lei na forma do dever cívico e os seus aspectos no opúsculo platônico. Todavia, o diálogo com as leis da cidade também evoca outro ponto igualmente importante, em particular para a compreensão da filosofia como modo de vida, que é a atitude coerente de Sócrates, isto é, o alinhamento entre discurso e ação.

Esse é o ponto que nos interessa, pois nos ajuda a compreender melhor a relação entre a filosofia como modo de vida e a ética das virtudes em primeiro lugar. Em segundo lugar nos oferece mais elementos para a compreensão da *epídeixis* socrática realizada no *Eutidemo*. De fato, o nosso esforço é o de procurar a compreensão da relação entre filosofia como modo de vida e a ética das virtudes, o seu entrecruzamento realizado no protréptico socrático relatado no *Eutidemo*, olhando para as entrelinhas do diálogo platônico. Em suma, ao recorrer a outros diálogos do filósofo ateniense, tentamos preencher as lacunas deixadas no *Eutidemo*, de modo a visualizar melhor o entrecruzamento entre a vida filosófica e a ética das virtudes.

O tema da justiça no *Críton* está ligado à coerência do filósofo, mas também está ligado à obediência às leis da cidade. Vejamos os pontos do diálogo entre Sócrates e as leis, que evocam a coerência do filósofo e com ela projeta outro olhar sobre o conceito

[147] Cf. WEINRIB, 1982, p.85-108

de justiça. Ao dar voz às leis atenienses, o filósofo escuta das leis que em primeiro lugar há um acordo entre ambos. Em segundo lugar, foram as leis que o formaram e o geraram, garantindo-lhe a vida. Desses dois pontos levantados pela lei, apresenta-se para o filósofo uma terceira, a saber, a de que Sócrates é filho e servo [*doulos*] da cidade de Atenas[148]. Esse terceiro ponto revela o tipo de relação que um cidadão tem com a cidade na Antiguidade. Por um lado, a lei tem soberania sobre os cidadãos e, na democracia ateniense, é a constituição que tem a soberania em detrimento da isonomia dos cidadãos. Isso significa que a lei enquanto instância reguladora da vida na cidade determina e dirige a vida dos cidadãos, para garantir o direito de isonomia previsto pelo regime democrático[149].

Quando Sócrates pergunta a Críton se

> Saindo daqui (da prisão) sem o consentimento da cidade, não fazemos mal a alguém e precisamente àqueles a quem menos o devíamos fazer? Que te parece? E estaremos nós a observar aqueles princípios que reputámos justos, ou será precisamente o contrário? (PLATÃO, *Críton* 50a).

O filósofo quer saber primeiro se fugir não é um mal praticado contra quem não realizou mal algum. Em segundo lugar Sócrates quer saber do amigo se, ao fugir, o filósofo e seu amigo estão colocando em prática os princípios que outrora defenderam com tanto vigor em seus discursos ou se estão simplesmente mudando de posição apenas pela conveniência do momento. Ao responder às leis que não via nelas qualquer defeito e que havia sido por elas instruído, estas mesmas leis dizem ao filósofo ateniense:

> Muito bem. E depois de teres nascido e teres sido criado e instruído, poderás afirmar que não és nosso, nosso filho e nosso escravo, tu e os teus antepassados? E, se isto é assim, pensas acaso que são iguais os nossos direitos e que te é lícito fazer-nos, a nós, aquilo que tivermos empreendido contra ti? (PLATÃO, *Críton* 50e).

Há uma relação hierárquica entre as leis e o cidadão similar à relação entre pai e filho e entre senhor e servo. Fundamentadas nessa relação hierárquica, as leis continuam a dizer para o filósofo ateniense:

---

[148] Cf. PLATÃO, *Críton* 50d-e.

[149] Do ponto de vista da filosofia do direito, esse aspecto do diálogo entre Sócrates e as leis retrata a questão da obediência à lei, mas também retrata a liberdade [*eleuthería*] como exercício da cidadania, na medida em que a constituição garante a vida dos cidadãos que a ela se confiam. Os gregos não conheciam a liberdade tal qual é compreendida principalmente na modernidade, tampouco conheciam a ideia de sujeito e indivíduo, a qual a modernidade virá a conhecer séculos mais tarde. Remeto a SCOLNICOLV, 2006, p.25-27.

> Ou será que em relação ao teu pai e ao teu senhor, no caso de teres um, te assistirias o direito de lhes fazer o que te fizessem, como responder com dureza a palavras duras ou a pancadas com outras pancadas (PLATÃO, *Críton* 50e-51a).

Há um apelo à superioridade das leis em relação aos seus cidadãos, tal qual a relação entre pai e filho e senhor e servo. Nesse caso específico, agir com justiça é ser obediente e obsequioso, pois não se trata de uma relação de paridade[150].

Isso se evidencia quando as leis dizem a Sócrates:

> em relação à Pátria e às leis tudo te será permitido, de tal modo que, se intentarmos destruir-te, por considerar que isso é justo, também tu tentarás, na medida das tuas forças, destruir-nos, a nós, as leis e à Pátria e, agindo assim, dirás que procedes com justiça, tu que te consagras sinceramente à virtude? Ou a tua sabedoria é tão escassa que não te apercebes que aos olhos dos deuses e dos homens que têm algum senso, a Pátria é algo mais precioso, mais venerável, sagrado e digno de apreço do que uma mãe, pai e todos os antepassados (PLATÃO, *Críton* 51a-b).

E completam dizendo:

> Quanto a ti, em primeiro lugar, se fores para alguma das cidades mais próximas, Tebas ou Mégara – pois ambas são governadas por boas leis –, serás recebido, Sócrates, como inimigo da sua constituição, e quantos tiverem amor à sua cidade olhar-te-ão com suspeita como a um destruidor de leis; justificarás, assim, a opinião de todos aqueles que entendem que os teus juízes pronunciaram uma sentença justa. Efetivamente, quem é destruidor das leis facilmente pode ser considerado corruptor dos jovens e dos espíritos fracos (PLATÃO, *Críton* 53b-c).

O critério para a obediência às leis é a sua justiça e bondade. Na *Apologia*, Sócrates recorda que durante a tirania dos Trinta ele se recusara a buscar Leon de Salamina para ser executado pelos tiranos, e que tomou tal decisão por saber que aquela condenação decretada pela tirania dos Trinta era em absoluto injusta[151]. Uma vez que a tirania se coloca como um governo ilegítimo e, com efeito, ilegal, a execução de um cidadão nessas circunstâncias (de um governo concebido de maneira espúria) só poderia ser considerada pelo filósofo injusta e criminosa.

---

[150] A formação da *Pólis* fomentou o desenvolvimento do direito grego, amplamente tratado nas tragédias, em especial na *Oresteia* de Ésquilo, em que se articula dentro da trama que envolve o assassinato de Agamenon a passagem da justiça como vingança (que de certo modo remonta à lei do talião) e a ideia de justiça como conferir a cada um o seu quinhão que remonta a Homero e aparece na *República* platônica: "Eis, meu amigo, o que, de certa maneira, pode ser o que é a justiça: cada um cumprir a tarefa que é a sua" [*hé dikaiosýnę einai, tó tá autou práttein*] (PLATÃO, *República* IV 433b).

[151] Cf. PLATÃO, *Apologia de Sócrates* 32c-e.

De outro modo, as leis continuam a dizer ao filósofo ateniense:

> Terás, pois, de evitar as cidades mais bem governadas e os homens mais civilizados? E, se assim fizeres, valerá a pena viver? Ou procurarás o convívio destes homens e não terás vergonha de lhes dizer... o quê, Sócrates? O mesmo que dizias aqui, que a virtude e a justiça são o que há de mais precioso para o homem, assim como a legalidade e as leis? E não crês que a conduta de Sócrates será considerada vergonhosa? Não pode haver dúvidas a este respeito (PLATÃO, Críton 53c-d).

O filósofo, ao realizar a escolha pela vida filosófica, escolhe um caminho que exige esforço de mudança de mentalidade. A busca pela virtude e pela sabedoria é o modo de realização da vida filosófica que se concretiza principalmente pela prática da justiça. Na *República* Platão recorda que o filósofo é tal modo afinado com a justiça que possui aversão à injustiça e dela quer se manter distante (ver PLATÃO, *República* VI 496d-497a).

Assim, filosofia e ética das virtudes – ou o modo de vida filosófico e a prática da virtude – estão imbricadas e não se dissociam na filosofia antiga e particularmente na tradição socrático-platônica. Voltamos outra vez à relação ética e filosofia, na qual a excelência [*aretḗ*] enquanto realização do melhor e de si se torna a arquitetura da felicidade [*eudaimonia*]. O *Eutidemo* nos fornece por meio da *epídeixis* socrática uma amostra de como a vida filosófica se caracteriza como vida bem-vivida. Ao realizar a inflexão técnica da ética, realçando ou aplicando o saber usar como saber-fazer bem feito, Platão – herdeiro de Sócrates – apresenta no *Eutidemo* sua defesa da filosofia como modo de vida, mais do que como um aparato meramente teórico. Sua defesa da filosofia é também uma defesa do socratismo, da filosofia socrática encarnada na vida do filósofo Sócrates.

Entretanto, a defesa engendrada por Platão no *Eutidemo* utiliza-se do diálogo como iniciação ao filosofar, levando seu interlocutor e ouvinte a discernir a respeito do que é e do que não é filosofia, ao mesmo tempo que exorta à vida filosófica como prática da virtude, concebendo o filosofar como atividade própria do gênero humano na medida em que a filosofia é uma psicagogia, exercício que conduz a alma à verdade. Mas também enquanto a virtude é *aretḗ*, compreendida no âmbito da *tekhnḗ*, também é o meio-fim pelo qual homem realiza a vida feliz. Essa felicidade precisa ser

> arquitetada, construída. Como se constrói um edifício, com todo esforço e, ao mesmo tempo, perícia técnica, a experiência e a habilidade de que dispomos (FERMANI, 2015, p.232).

Em outras palavras, a inflexão técnica da ética empreendida no *Eutidemo* revela de maneira geral que a vida filosófica é uma vida dedicada à prática da virtude (na qual o discurso filosófico tem como prioridade formar o filósofo no exercício da excelência).

Em suma, o protréptico de Sócrates recorre ao bom uso dos bens para demonstrar o valor da vida filosófica, uma vez que a filosofia compreendida no âmbito da sabedoria de vida implica um saber-fazer. Por isso, o uso correto se aplica como paradigma da *areté* considerada de maneira genérica a fim de exortar o leitor e ouvinte do diálogo a se dedicar à sabedoria e à prática da virtude. A virtude, portanto, se desenvolve no exercício filosófico diário que transforma a vida cotidiana e tem como frutos dessa prática constante o equilíbrio e a harmonia da alma, desenvolvendo a justiça e a afinidade com o justo. Porém a virtude também se manifesta na forma do uso correto dos bens, indicando "a correta capacidade de administração dos bens feita pela virtude" (FERMANI, 2015, p.292).

Pode-se compreender essa "correta capacidade de administração" de que nos fala Fermani, recorrendo a uma imagem que a própria filósofa nos oferece. Fermani, com efeito, apresenta a imagem do jogo de xadrez[152] que reforça a importância que o tema do uso correto dos bens e da gestão da existência tem para a reflexão ética. No jogo de xadrez apenas possuir todas as peças não é suficiente para que uma pessoa esteja apta a jogar. É preciso conhecer as peças e as regras do jogo. Diria mais: é preciso desenvolver as faculdades intelectuais (o raciocínio lógico principalmente) para ter êxito na partida. Se assumíssemos a vida como o jogo de xadrez, o filósofo, na medida em que se exercita na virtude meditando o discurso filosófico, é aquele que procura chegar ao xeque-mate com o menor número de movimentos, apresentando as melhores jogadas, sem sacrificar as peças principais (exceto se necessário). Tratar-se-ia de um jogador hábil, um estrategista que no exercício do pensar deseja administrar o melhor possível os recursos que se lhes apresentam, ao mesmo tempo em que quer cumprir o seu objetivo (vencer a disputa) recorrendo às melhores jogadas[153]. Nesse caso a temperança se manifestaria no controle e no uso correto das peças, sem se deixar provocar pelas

[152] Cf. FERMANI, 2015, p.294.

[153] Pode-se objetar que a analogia com a partida de xadrez se pareça mais com a disputa erística. Porém, o que se assume do jogo não é a disputa em si, mas sim a forma de jogar. No xadrez, diferente do jogo de damas, o sacrifício das peças feito arbitrariamente ou não sem uma estratégia bem arquitetada pode significar a derrota imediata no jogo. Por outro lado, saber administrar as peças e construir jogadas bem pensadas, ainda que o jogo demore horas, denota não apenas os atributos intelectuais do jogador (raciocínio lógico rápido por exemplo), mas a capacidade de resolver problemas, o que implica em saber usar as peças (recursos) de que o jogador dispõe naquele momento.

jogadas do adversário (é comum o adversário criar uma isca para atrair o oponente para uma cilada), reforçando a relação entre sabedoria e a moderação que encontramos no *Protágoras* e que na oração a Pã proferida por Sócrates no *Fedro*.[154]

Por fim, o entrecruzamento entre ética das virtudes e filosofia como modo de vida se dá na imbricação antropológica que o conceito de virtude oferece, na medida em que a filosofia como modo de vida representa um olhar transformado sobre o cotidiano, pelos efeitos dos discursos filosóficos. É a alma o verdadeiro destinatário do discurso filosófico, é por meio da alma que "sou alguém que sabe" (PLATÃO, *Eutidemo* 295b). Nesse sentido a filosofia é psicagogia. Todavia, enquanto psicagogia a filosofia é método, isto é, caminho a ser percorrido, caminho que desenvolve a excelência, vale dizer, que promove a realização de si na realização do melhor. O *Eutidemo* apresenta a filosofia como resposta para a realização do homem. A vida filosófica se apresenta como vida virtuosa e vida feliz.

[154] Essa oração retrata a sobriedade do sábio que deseja ter refletido nos bens externos a harmonia interna, vale dizer, a harmonia da alma. Cf. PLATÃO, *Fedro* 278b-c.

CONCLUSÃO

O estudo do *Eutidemo* que nos propusemos realizar motivado pelas pesquisas do historiador da filosofia Pierre Hadot nos ofereceu a oportunidade de resgatar a relação entre Ética e Filosofia. De fato, Pierre Hadot esclarece a natureza da filosofia na Antiguidade e a sua relação com a vida cotidiana. Em suma, sua pesquisa nos ajuda a esclarecer como o filósofo se relacionava com a filosofia em seu dia-a-dia.

A leitura que apresentamos do *Eutidemo* nos leva a concluir que a ética das virtudes é a estrutura da vida filosófica. Com efeito, o entrecruzamento entre a ética das virtudes e a filosofia como modo de vida se dá na dimensão antropológica da virtude concebida como excelência. Esta deve ser entendida como realização de si e do melhor. A tradição socrático-platônica apresenta no filosofar uma alternativa aos demais métodos educacionais que pretendiam ensinar a virtude. O filosofar passa a ser a atividade humana por excelência, porque está voltado para a alma [*psykhé*] e visa transformar o olhar e a ação dos que se dedicam à atividade filosófica.

Foi a ajuda de Hadot e Festugière que nos permitiu ver com clareza o elemento pedagógico da filosofia socrático-platônica presente nos diálogos socráticos do platonismo incipiente. Esse elemento pedagógico estrutura o discurso filosófico com o fim de formar, mais do que informar, o leitor e ouvinte. Platão imortaliza a imagem de Sócrates como verdadeiro filósofo e torna o diálogo método e modo de vida de sua escola filosófica, a Academia. De fato, a Academia sintetiza os dois grandes polos da refinada cultura grega, de um lado, a natureza inquiridora do homem grego que irrompe nos grandes tratados cosmológicos. Por outro lado, a natureza formativa, isto é, pedagógica, se faz eixo central do projeto filosófico de Platão. Trata-se de unir o desejo de conhecer (a verdade) com o desejo de realizar o bem (realizando a virtude). Ambos, dirigidos pelo *lógos*, vale dizer, pela racionalidade.

A vida filosófica, portanto, é uma vida regrada pela razão. O que encontramos no *Eutidemo* é um discurso dramatizado que apresenta defesa da vida filosófica tomando o socratismo como paradigma da filosofia. Sob a forma de um discurso apofático, o diálogo platônico nos revela aquilo que a filosofia não é. A forma teatral na qual a trama é engendrada no *Eutidemo* lembra o teatro de sombras chinês. Nele as sombras representam o negativo exposto pela luz.

Desse modo, procuramos percorrer o labirinto teatral do *Eutidemo*, em que o leitor precisa filosofar para compreender o que é, de fato, a filosofia. Assim, se nos é permitido expressar desse modo: o caminho se faz andando. A resposta é revelada a cada passo dado com Críton, Sócrates, Clínias, Ctésipo, Dionisodoro e Eutidemo. A leitura do diálogo é uma verdadeira *epídeixis*, uma aula-amostra em que o mestre exibe o seu conhecimento com a finalidade de divulgar a sua escola e arregimentar novos alunos. Mas, a *epídeixis* realizada no *Eutidemo* comunica a importância de se dedicar à sabedoria e à prática da virtude: uma *epídeixis* que na realidade é um discurso protréptico, pois, ao comunicar a importância de cultivar o saber e se exercitar na virtude, o filósofo nos exorta a filosofar.

No processo dramático de distinção entre a filosofia e a sofística proposto por Platão no *Eutidemo*, a aporia desempenha papel fundamental, porque é a relação que a aporia tem com o método empregado, ora pelos sofistas, ora por Sócrates, que revela a capacidade educadora de cada um dos discursos postos em cena no diálogo. Essa relação se manifesta no trato com a aporia e a trama em seu conjunto: local onde se passa o diálogo, e todo o movimento que envolve o drama estruturado por Platão nos leva ao exercício no pensar e, assim, tentar discernir no cenário agonístico pintado pelo filósofo da Academia a verdadeira natureza da filosofia e os benefícios que a vida filosófica oferece a quem a ela se dedica. Por isso procuramos não depreender da trama dialógica os argumentos de Sócrates ou dos sofistas, mas procuramos contextualizar a trama dramatizada dentro do horizonte histórico do século V a.C., para compreender a forma como Platão põe o problema em debate, vale dizer, o problema do estatuto da filosofia e do modo de vida filosófico.

O *Eutidemo* nos apresenta a situação da filosofia no século V a.C. O advento da sofística e o papel cada vez mais preponderante da retórica na educação ateniense fazem com que a verdadeira filosofia passe a ser confundida com a sofística. A explicação para esse fenômeno está na própria gênese do filosofar e da sofística. Ambas possuem em sua genética a herança legada pela cultura grega, sobretudo, na tradição sapiencial encarnada nos Sete Sábios e no grande repertório moral encontrado na literatura poética. De fato, percebemos no primeiro capítulo que usualmente até Platão e Aristóteles, o sábio, isto é, o *sophós* é também um *philósophos* e um *sophistés*. Embora a aplicação semântica entre os termos seja aproximada principalmente pela relação entre a ideia do sábio como aquele que é hábil e sabe-fazer. Em outras palavras, o sábio é virtuoso

graças ao seu saber. Platão marca a diferença radical entre o filósofo e o sofista, diferença que se dá pela capacidade de formar de cada um. O intento platônico é mostrar que a sofística não é só incapaz de educar, mas que, além de não educar, isto é formar quem a ela se dedica, também deforma o pensar por meio do esvaziamento e instrumentalização das palavras e da gramática. O cenário agonístico do *Eutidemo* tem por finalidade mostrar que a educação sofística é uma exortação a uma vida de discussões, cuja única finalidade é a vitória, mesmo que, para vencer, o educando nessa modalidade se afaste do real saber, da verdade ou que simplesmente não tenha razão.

Na sofística a aporia funciona como uma armadilha armada para colocar o seu interlocutor em contradição e assim obter a vitória nos debates. Porém na educação filosófica a aporia desempenha papel de natureza diversa, a começar pelo caráter dialógico da educação filosófica que não visa que apenas um dos interlocutores tenha razão, mas que ambos, juntos, encontrem a verdade. Isso significa que a aporia, ainda que exponha as contradições do interlocutor na educação filosófica, não significa a derrota de um adversário, mas a necessidade de recomeçar e refazer o caminho. Essa diferença entre os dois métodos empregados e mostrados no *Eutidemo*, seguindo a exposição de Platão, põe em cena o jogo e o labirinto do qual Brandão oferece uma leitura que nos revela a genialidade de Platão como escritor.

O *Eutidemo* se mostra uma composição literário-filosófica, na qual Platão põe toda a sua genialidade a serviço do filosofar. Nesse diálogo, o drama não pode ser dissociado das questões filosóficas nele apresentadas por Platão, nem a sua defesa do socratismo, e tampouco a defesa maior, vale dizer, sua defesa da vida filosófica. Platão combate no *Eutidemo* em duas frentes: a relação entre filosofia e sofística (discurso filosófico *versus* retórica). Demos atenção às características do discurso filosófico, de modo a tornar claro qual é a natureza do discurso filosófico e a sua relação com a ação moral.

Ao lermos o *Eutidemo*, procuramos pontuar o entrecruzamento entre a ética das virtudes e a filosofia como modo de vida. Em nossa investigação, analisamos a defesa platônica do filosofar, reconstruindo os antecedentes do platonismo e mostrando como o encontro e o convívio com Sócrates foram de tal modo marcantes que o diálogo e a vida comunitária se tornam os traços característicos da Academia como instituição filosófica. Trata-se de reconhecer em Sócrates o exemplo filosófico a ser seguido: o filósofo das ruas que procurava a virtude conversando com todos os seus concidadãos. É no

exemplo socrático que o projeto educacional platônico está fundado e é na vida de Sócrates que uma nova forma de conceber a filosofia é gestada. A vida filosófica passa ser compreendida, então como uma vida dedicada à pesquisa, na qual a sabedoria é o fim a ser alcançado. Nesse sentido, a vida filosófica também é uma vida virtuosa, pois a prática da virtude é indispensável para os que se dedicam à pesquisa filosófica.

No discurso socrático empreendido no *Eutidemo*, Platão nos apresenta o núcleo duro de seu discurso protréptico[155]. Sócrates faz uma demonstração do tipo de exortação que ele espera ouvir dos sofistas (o centro do diálogo é o pedido que Sócrates faz aos sofistas: o filósofo pede que os dois irmãos sofistas exortem o jovem Clínias a se dedicar à sabedoria e cultivar a virtude). Na exortação socrática, a busca pela sabedoria e a prática da virtude estão atreladas ao desejo humano de vida feliz. Essa felicidade se traduz no discurso socrático pelo uso correto dos bens que só a ciência (a sabedoria) pode oferecer aos homens. Desse modo, a vida filosófica se apresenta como a melhor forma de realização da existência humana, porque na vida filosófica o homem pode, por meio de uma vida dedicada ao conhecimento, realizar-se sabendo-fazer o melhor.

Assim, a prática da virtude se desdobra entre a ação moral e o conhecimento. Em outras palavras, a prática da virtude, compreendida como exercício da excelência [*areté*], está intimamente ligada ao modo de vida filosófico, na medida em que a busca pelo conhecimento é a busca pelo melhor (pelo excelente). A vida filosófica se coloca como realização plena da vida humana, na forma da vida feliz, entendida como bem-viver [*euzein*]. Isso significa que a ética das virtudes nasceu como estrutura da vida filosófica. Por isso na filosofia antiga não se dissocia uma coisa da outra. Esse é um ponto de interesse histórico que revela não apenas a concepção de filosofia na Antiguidade, mas as origens da ética filosófica e principalmente da ética das virtudes.

De fato, na Antiguidade a vida filosófica é uma imbricação entre o discurso filosófico e a prática da virtude. Entre a pesquisa filosófica e o exercício cotidiano do aprendizado realizado nessas pesquisas. No caso específico da tradição socrático-platônica a vida filosófica está diretamente associada ao cuidado com a alma, sede da razão. A realização humana e a sua excelência se dão na tradição socrático-platônica nesse cuidado com a alma, na qual a excelência é desenvolvida com a ajuda dos discursos filosóficos. Os discursos filosóficos exercem o papel pedagógico de indicar a direção e de orientar a ação dos seus ouvintes e leitores. A filosofia, desse modo, se

[155] Entendemos o *Eutidemo* como um grande discurso protréptico.

apresenta na Antiguidade como um conjunto de práticas e exercícios espirituais que visam à realização da vida humana feliz.

O estudo do *Eutidemo*, portanto, nos revela que a ética das virtudes se desenvolve no seio da filosofia, dirigindo a vida do filósofo. Não é como se não houvesse outras formas de conceber a virtude, como se a filosofia detivesse o monopólio da excelência moral, mas trata-se de reconhecer na vida filosófica uma forma mais acabada, fruto de uma herança destas outras formas de conceber a virtude. A filosofia se apresenta como alternativa educacional, como possibilidade de realização da vida humana feliz, em suma, como fonte e lugar de onde é possível exercitar a virtude e viver bem.

Sob esse aspecto, nosso estudo nos apresenta as fontes históricas para a compreensão da ética das virtudes reabilitada na filosofia contemporânea, sua matriz de racionalidade, seu escopo antropológico, assim como seu conceito de vida justa e vida feliz. Embora não esteja mais associada à filosofia como modo de vida, a ética das virtudes na filosofia contemporânea reclama para si uma educação filosófica fundamental, pois os fundamentos da ética das virtudes são atravessados por uma ordem racional, um conceito de justiça e uma imagem filosófica do homem. Sem esses aspectos, a própria concepção de virtude fica prejudicada, uma vez que *aretḗ* implica em sua matriz etimológica realizar algo bem-feito a partir de sua própria condição ontológica. Isso significa que a virtude, na medida em que é uma forma de realização do melhor, implica sempre uma autorrealização, de modo que estamos tratando de um fazer inerente à natureza de quem faz seguindo sua estrutura própria.

Essa estrutura de que falamos e que molda a apreensão filosófica do conceito de *aretḗ* é apreciada na tradição socrático-platônica pelo conceito de alma [*psykhḗ*], qual lugar próprio do *lógos*[156]. Em outras palavras, a vida filosófica inaugurada pela tradição socrático-platônica assume no cuidado com a alma (psicagogia) um modo de vida em que a ética é subordinada ao *lógos*. Com efeito, essa subordinação ao *lógos* implica uma escolha [*haíresis*] que se dá no âmbito moral, na medida em que visa transformar a vida cotidiana. Por isso, o que permaneceu da concepção antiga da ética das virtudes que está relacionada à filosofia como modo de vida é a educação filosófica, enquanto educação para a vida racional.

[156] Palavra grega que traduz tanto o elemento discursivo, quanto o elemento racional.

O que o nosso estudo sobre o *Eutidemo* procurou demonstrar ao longo dos três capítulos de nossa dissertação é a relação imbricada entre filosofia como modo de vida e ética das virtudes. Essa relação se dá por entrecruzamento em que a interseção, isto é, o ponto de encontro das duas está na compreensão da forma de realização da vida humana. Essa realização se dá na ação cotidiana (moral e intelectual) transformada pela educação. Ao mesmo tempo, a interseção também representa o entrecruzamento provocado pela concepção antropológica presente em ambas as partes.

No primeiro capítulo procuramos ter o cuidado de apresentar em forma de sinopse uma breve apreciação da tradição filosófica até Platão. Juntamente com essa sinopse histórica analisamos também a genealogia dos antecedentes do platonismo – as origens e o significado da palavra filosofia dentro do universo semântico anterior a Platão – a fim compreendermos melhor o contexto dramatizado no *Eutidemo*, que faz da filosofia e do filosofar a questão central da defesa e exortação platônicas. Todavia, ressaltamos mais do que dados históricos sobre as personagens consagradas pela sua contribuição à história do pensamento, as características que formataram a cultura ocidental. Uma sinopse não deve ser entendida como um resumo, uma apreciação meramente sintética, mas trata-se de uma visão de conjunto que visa apresentar os aspectos de maior relevância para a compreensão do fenômeno observado. Desse modo, procuramos apresentar da melhor maneira possível, em um diálogo com Hadot principalmente, as etapas e momentos do desenvolvimento do pensamento grego, levando em conta que esse desenvolvimento não se dá de forma linear, mas de modo mais similar a uma explosão que se expande em várias direções. Assim, a poesia, a tradição sapiencial, a fisiologia e a sofística estão em contato umas com as outras e se influenciam mutuamente ainda que em um dado momento um o outro desses fenômenos se considere mais apto para educar ou responder as questões que se lhe apresentam.

A filosofia está indissociavelmente relacionada com todas essas etapas de modo dialógico e diacrônico, porque a sua característica mais marcante é uma relação entre o desejo de conhecer e o desejo de ser feliz. O que nos levou a analisar no segundo capítulo por que é necessário filosofar. Com efeito, nos deparamos com o *Eutidemo* como sendo um grande discurso de exortação à vida filosófica e que apresenta na *epídeixis* socrática o núcleo duro de onde retiramos os argumentos que têm como ponto marcante o apelo antropológico com o qual se justificam a busca pela sabedoria e o exercício da virtude. Assim Platão circunscreve a felicidade humana seguindo os passos

de Sócrates e procurando ser-lhe fiel em um modo de vida que tem como prerrogativa a pesquisa, isto é, a busca pela verdade galgada pelo diálogo e uma vida direcionada pela realização do melhor. A sabedoria é compreendida como forma mais original da felicidade humana e se exprime na inflexão técnica da ética e no uso correto dos bens. Em outras palavras, na *tekhné* a tradição socrático-platônica exprime os estatutos essenciais da racionalidade que fornecem ao homem os meios e recursos para realizar a felicidade.

Por fim, no terceiro capítulo procuramos retomar as questões anteriormente abordadas sob a perspectiva da filosofia como psicagogia, a fim de compreender melhor o entrecruzamento entre a filosofia como modo de vida e a ética das virtudes. Apresentamos os traços antropológicos do conceito de *areté*, partindo da tradição anterior a Platão até a sua apropriação pelo filósofo ateniense. Depois, voltamos a nos debruçar sobre a prática filosófica como atividade intelectual, ressaltando as características do discurso filosófico e o seu papel para o exercício cotidiano da vida filosófica. Procuramos demonstrar que o discurso filosófico é essencialmente psicagógico. Sua elaboração e prática têm como objetivo conduzir o filósofo à verdade, por meio de árdua disciplina de pesquisa, cujo único objetivo é transformar o olhar para promover o desenraizamento da vida cotidiana. Analisamos a *Carta Sétima* de Platão e uma das cartas de Sêneca a Lucílio, para compreendermos melhor como se dá o funcionamento do discurso filosófico e a exortação à conversão filosófica.

Procuramos ainda mostrar a partir dos aspectos antropológicos presentes tanto na história do conceito de *areté* quanto na natureza do discurso filosófico que a ética das virtudes emerge de dentro da filosofia como modo de vida, como práxis eminentemente filosófica. Em cada escola filosófica da Antiguidade, essa estrutura entre ética das virtudes e filosofia como modo de vida se dá de modos distintos, mas todas as escolas se propõem uma vida racional e sóbria e uma transformação da vida cotidiana que, "vista dessa maneira, a prática da filosofia ultrapassa as oposições das filosofias particulares" (HADOT, 2010, p.387).

Desse modo, o estudo do entrecruzamento entre a filosofia como modo de vida e a ética das virtudes no *Eutidemo* nos revela as bases fundamentais da ética das virtudes reabilitada pela filosofia contemporânea, mostrando como a ética, sendo mais que uma disciplina teórica, é o cerne e a espinha dorsal da vida filosófica exercitada entre a busca pela verdade e o exercício da virtude. Revelando que a educação filosófica, isto é, a

psicagogia nas escolas filosóficas da Antiguidade imprime sobre seus praticantes um *ethos* que direciona o olhar para a vida racional de dedicação ao estudo das disciplinas filosóficas (física, lógica e ética segundo a tradição da Academia e depois entre os estoicos), e a prática da virtude na condução da vida cotidiana (temperança, coragem, justiça e prudência). A sabedoria exposta no *Eutidemo* como conhecimento que habilita o homem para a virtude, traduzindo a virtude como uso correto dos bens, oferece de maneira generalizada um argumento que visa demonstrar que o aprendizado da virtude passa por uma mudança de mentalidade, isto é, por uma conversão, mudança de direcionamento do olhar sobre o mundo.

A ética das virtudes na filosofia contemporânea mantém em si as suas origens filosóficas, porque propõe no exercício da virtude aquele mesmo apelo antropológico que encontramos no *Eutidemo* e em outros discursos protrépticos da Antiguidade que exortam seus leitores e ouvintes a abraçar a vida racional como realização mais acabada da vida humana. Para que, ao escolher uma vida de dedicação ao *lógos*, o homem seja realmente feliz. Porém, a ética contemporânea das virtudes não se encontra mais circunscrita no interior de uma escola filosófica, mas é aprendida por meio da educação filosófica comum à grande tradição da filosofia antiga que recolhe um modelo ético que se propõe também como universal.

Entretanto, um estudo mais aprofundado seria necessário para melhor compreendermos as dimensões da herança presente na ética das virtudes reabilitada na atualidade. Isso evidentemente extrapola os limites de nossa dissertação, ficando em aberto para a realização em trabalhos futuros. No entanto, sinalizamos com essa pesquisa que a ética das virtudes reabilitada por diversos autores na filosofia contemporânea, na medida em que se trata de ética filosófica, apresenta em sua estrutura – ainda que atualizada para o debate no cenário contemporâneo – o escopo originário que a ética das virtudes possuía como estrutura da vida racional na forma da vida filosófica na Antiguidade.

REFERÊNCIAS

Primárias

BURNET, J. (ed.), *Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. "Scriptorum classicorum biblioteca oxoniensis". Oxford: Clarendon Press, 1956 5t.

PLATONE, *Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Rusconi, 1997.

PLATÃO, *Eutidemo*. Trad. Maura Iglesias. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. *Euthydème*. Trad: Monique Canto. Paris: GF Flammarion, 1989.

_____. *Euthydemus* with na english translation by W.R.M Lamb. London: Harvard Universty Press, 1990.

Secundárias

ARISTÓFANES. *As Nuvens*. Trad. Gilda M. R. Starzynski. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Coleção Os Pensadores).

ARISTÓTELES. *Organon: Categorias, De Interpretatione, Analíticos anteriores, Analíticos Posteriores, Tópicos, Elencos Sofísticos*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2005.

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os pensadores).

_____. *Protreptico: Esortazione alla Filosofia*. A cura di Enrico Berti. Torino: UTET Liberia, 2000.

_____. *De Anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

BARNES, Jonathan. *Filósofos Pré-socráticos*. Trad. Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BERTI, Enrico. *Contradição e dialética nos antigos e modernos*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2013.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. *O jogo e o Labirinto no Eutidemo. Revista filosófica Brasileira* n°3 (1988) p. 23-48.

BURKERT, Walter. Platão ou Pitágoras? Sobre a origem do termo "filosofia". *Kléos*, Rio de Janeiro, n.18: 109-138, 2014.

CHANCE, Thomas H. *Plato's Euthydemus: Analysis of what is and is not philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1992.

COLLOBERT, Catherine. La littératité platonicienne: instances et modes narratifs dans les dialogues. *Revue de Métaphysique et de Morale: Platon et l'art d'écrire*, Paris, n°4, 2013 p.463-476.

DESTRÉE, Pierre. Platon et l'ironie dramatique. *Revue de Métaphysique et de Morale: Platon et l'art d'écrire*, Paris, n°4, 2013 p.543-556.

DIELS, Herman.*Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch zehnte auflage herausgegeben von Walter Kranz*. 3v. Berlim, 1961.

DIOGÉNES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Cury. Brasília: Editora UNB, 1988.

DIOGENES LAERTIUS. *Lives of Eminents Philosophers* with an English translation by R.D.Hicks in two volums. Havard University Press, 1958.
DODDS, E.R. *The Greeks and The Irrational*. Berkeley: University of California, 1973.
FERMANI, Arianna. *A vida feliz humana diálogo com Platão e Aristóteles*. Trad. Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2015.
FESTUGIÈRE, A.J. *Les Trois Protreptiques de Platon: Euthydème, Phédon, Epinomis*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1973.
FESTUGIÈRE, A.J. *Socrate*. Paris: Flammarion,1934.
GADAMER, Hans-Georg. *A idéia do Bem entre Platão e Aristóteles*. Trad. Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
GIANNANTONI, Gabriele. *Dialogo Socratico e Nascita della Dialettica nella Filosofia di Platone*. Bibliopolis Edizioni di Filosofia e Scienze, 2005.
GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: Estrutura e Método dialético*. Trad: Dion Davi Macedo. São Paulo, Edições Loyola, 2002.
GOLDSCHMIDT Victor. *Questions Platoniciennes*. Paris: Vrin,1970.
GRIMALDI, Nicolas. *Sócrates, o feiticeiro*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.
HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga?* Trad*: Dion Davi Macedo*. 4.ed. São Paulo, Edições Loyola, 2010.
HADOT, Pierre. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. Trad. Flavio Fontenelle Loque e Lorraine Oliveira. São Paulo: É Realizações editora, 2014.
_____. *Elogio de Sócrates*. Trad: Loraine Oliveira e Flávio Fontenelle Loque. São Paulo, Edições Loyola, 2012a.
_____. *Elogio da Filosofia Antiga*. Trad: Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo, Edições Loyola, 2012b.
HERÓDOTO. *Histórias*. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: Editora UNB,1985.
HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2008 (Biblioteca Pólen).
HOMERO. *Ilíada*. Trad. Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003 2v.
_____. *Odisséia*. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2011 3v.
HUDE, Carolus. *Herodoti Historiae*. Oxford: Oxford University Press, 1955.
IGLÉSIAS, Maura. Antístenes, Protágoras e Parmênides no *Eutidemo* de Platão. *Anais do I Encontro Fluminense de Filosofia*. Niterói: EDUFF, 1989 p.15-38.
ISOCRATE. *Panégyrique* texte établi par Geoges Mathieu. Paris: Les Belles Lettres,1939.
IRWIN, Terence. *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
IRWIN, Terence. *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press, 1995.
_____. *The Development of Ethics: A historical and Critical Study Volume I: From Socrates to Reformation.* New York: Oxford University Press, 2007.
JONES, Henricus Stuart. *Thucydidis historiae*. Oxford: Oxford University Press, 1948.
KAHN, Charles H. *Plato and The Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1*. 6.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica*. V.1. 7.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
_____. *Escritos de Filosofia VIII: Platonica*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. Atualidade da sabedoria antiga. *Síntese Nova fase*, Belo Horizonte, v.24 n°78. 1997 p.411-420.
_____. O que é a Filosofia Antiga?. *Síntese Nova fase*, Belo Horizonte, v.23 n°75, 1996 p.547-551.
_____. Filosofia e Cultura na Tradição Ocidental. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v.20 n°63, 1993 p. 533-578.
LOPES, Paula Fernandes. *A ética platônica: modelo de ética da boa vida*. São Paulo: Loyola, 2005.
MARQUES, Marcelo P. A significação dialética das aporias no *Eutidemo* de Platão. *Revista Latinoamericana de Filosofia XXIX*, 1 (2003) p.5-32.
McCABE, Mary Margaret. Seven characters in search of a teacher: process and progress in the Euthydemus. *Revue de Métaphysique et de Morale: Platon et l'art d'écrire*, Paris, n°4, 2013 p.491-505.
MERIDIER, Louis. Notice. Platon. *Oeuvres completes. Tome V. Íon. Menexène. Euthydème.* Paris: Les Belles Lettres, 1949, p. 109-142.
NEHAMAS, Alexander. Eristic, antilogic, sophistic, dialectic: Plato's demarcations of philosophy from sophistry. *History of philosophy quarterly n°1 vol. 7* (1990) p. 3-16.
OSBORNE, Catherine. Socrates in the Platonic Dialogues. *Philosophical Investigations* n°29 Vol.1, 2006.
PLATÃO, *Mênon*. Trad. Maura Iglesias. 5.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
_____. *Carta VII*. Trad. José Trindade Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
_____. *Apologia de Sócrates, Críton*. trad: Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1997.
_____. *A República*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
_____. *Diálogos I: Teeteto, Sofista, Protágoras*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2007.
_____. *Diálogos: Teeteto, Crátilo*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Bélem. Editora UFPA, 2001.
_____. *Górgias*. Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.
REALE, Giovanni. *Metafísica de Aristóteles: texto grego com tradução ao lado.* Trad. Marcelo Perine. São Paulo. Edições Loyola, 2001 Vol.II.
REALE, Giovanni. *Socrate: Alla Scoperta della Sapienza Umana*. Milano: BUR Saggi, 2001.
ROBINSON, Thomas; BRISSON, Luc (Ed.). Euthydemus.Lysis. Charmides. Proceedings of V Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Verlag, 2000.
ROOCHNIK, David. *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techne*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1996.
ROSS, W.D. *Aristotelis topica et sophistici elenchi*, recenvit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1958.
SANTOS, Bento Silva. Virtude e Eudaimonia nos diálogos "socráticos". *Síntese Revista de Filosofia* v. 37 n°117 (2010) p. 5-26.
SCOLNICOV, Samuel. *A* filosofia da linguagem de *Eutidemo*. *Hypnos*, São Paulo, 6(2000) p. 144-153.
SCOLNICOV, Samuel. Platão: da educação como desenvolvimento da razão. *Cadernos do NEFI* Vol 1, n°1, 2015 p.3-11.
SCOLNICOV, Samuel. *Plato's Metaphysics of Education*. New York: Routledge, 1988.

SCOLNICOV, Samuel. *Platão e o problema educacional*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
SENECA. *Tutti gli scritti*. A cura de Giovanni Reale. Milano: Rusconi, 1994.
SENECA. *Ad Lucilium Epistulae Morales* with na english translation by Richard M. Gummere. Cambridge: Harvard University Press, 1953 V.1.
SOFISTAS. *Testemunhos e Fragmentos*. Trad. Ana Alexandre Alves de Sousa e Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Imprensa nacional-casa da moeda,2005.
SOUZA, Jovelina Maria Ramos de. Platão e Isócrates: entre filosofia e retórica. *Kriterion*, Belo Horizonte, n°102 (2000) p. 97-110.
SPINELLI, Miguel. *Questões fundamentais da Filosofia grega*. São Paulo: Loyola,2006.
SPRAGUE, Rosamond Kent. *Plato's use of fallacy: A Study of the Euthydemus and some other dialogues*. London: Routledge and kegan Paul, 1962.
STRAUSS, Leo. *On Euthydemus. Studies in platonic political philosophy*. Chicago/London: The University Chicago Press, 1983, p. 67-88.
STRAUSS, Leo. *Socrate et Aristophane*. Trad: Olivier Sedeyn. Combas: Éditions de L'Éclat, 1993.
TAYLOR, A.E. *Euthydemus. Plato. The man and his work*. Lodon: Methuen &Co. Ltd., 1927, p.89-102.
THÉOGNIS. *Poèmes Élégiaques* texte établi, traduit et commenté par Jean Carrière. Paris: Les Belles Lettres, 1962.
TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário de Gama Kury.Brasília: Editora Universidade de Brasíla, 1987.
VLASTOS, Gregory. *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
VLASTOS, Gregory. *Socrates Ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
VLASTOS,Gregory; DIXSAUT, Monique. *Refutação*. Trad. Janaína S. Mafra. São Paulo: Paulus, 2012.
WEINRIB, Ernest J. Obedience to the law in Plato's Crito. *American Journal of Jurisprudence*: Vol 27 (1982). p.85-108.
WEST, M.L. *Greek lyric poetry* . Oxford: Oxford University Press, 1994.
WOLFF, Francis. *Sócrates*. Trad: Manuela Torres. Lisboa: Editorial Teorema, 1987.
XENOFONTE. *Ditos e feitos Memoráveis de Sócrates*. Trad. Líbero Rangel de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
XENOPHON. Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology. Trad. E.C. Marchant, O.J.Todd. Edinburgh: Havard University Press, 1992.

Complementares

ADKINS, A.W.H. *Homeric Values and Homeric Society. The Journal of hellenic Studies.* Vol. 91. (1971) p. 1-14.
BERTI, Enrico. *Perfil de Aristóteles*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012.
BRANCACCI, Aldo; DIXSAUT, Monique. *Platon source des présocratiques exploration*. Paris: Vrin, 2002.
CANFORA, Luciano. *O mundo de Atenas*. Trad. Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
CASERTANO, Giovanni. *Sofista*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2010.

CASSIN, Barbara; LORAUX, Nicole; PESCHANSKI, Catherine. *Gregos, Bárbaros, Estrangeiros: A cidade e seus outros*. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
DELFIM, Leão Ferreira; FERREIRA, José Ribeiro; FIALHO, Maria do Céu. *Cidadania e Paidéia na Grécia Antiga*. São Paulo: Editora Anna Blume, 2011.
DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Trad. A. Daher. Rio de janeiro: Zahar,1990.
ÉSQUILO, *Orestéia*. Trad. Jaa Torrano.São Paulo: Iluminuras, 2011 3v.
FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos V: Ética, sexualidade, Política*. Trad: Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2004.
FOUCAULT, Michel. *O Governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. Trad: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010 vol. I.
_____. *A Coragem da verdade: curso no collège de France (1983-1984)*. Trad: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011 vol. II.
_____. *A Hermenêutica do sujeito*. trad: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006
FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. *A Cidade Antiga*. Trad. Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
GAZOLLA, Rachel. *Pensar mítico e filosófico: estudos sobre a Grécia Antiga*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
GONÇALVES, Brener Alexandre. Algumas considerações sobre a *Parresía* em Foucault. *Pensar – Revista eletrônica da FAJE*, Belo Horizonte, v. 4 n.1, 2013 p.87-95.
GUTHRIE, W.K.C. *Os Sofistas*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Trad: Wenceslao Roces. 2v. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
HOBUSS, João (org.). *Ética das Virtudes*. Florianópolis: Editora UFSC, 2011.
HOOFT, Stan Van. *Ética da Virtude*. Trad: Fábio Creder. Petrópolis: Editora Vozes, 2013 .
HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Trad. Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (os pensadores).
JAEGER, Werner. *Paidéia: A formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
KAHN, Charles H. Sobre o verbo ser e o conceito de ser. *Caderno de traduções*. Rio de Janeiro: PUC-rio, 1997.
KAHN, Charles H. *A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*. Trad. Alexandre S. de Santi, Bruno Conte e Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2009.
LACKS, André. *Introdução à "filosofia pré-socrática"*. Trad. Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Paulus, 2013.
LORAUX, Nicole. *A invenção de Atenas*. Trad. Lílian Valle. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
MARQUES, Marcelo P. O sofista: Uma fabricação Platônica? *Kriterion,* Belo Horizonte, n° 102 (2000) p. 66-88.
McKIRAHAN, Richard D. *A Filosofia antes de Sócrates: Uma introdução com textos e comentários*. Trad. Eduardo Wolf Pereira. São Paulo: Paulus, 2013
PAVIANI, Jayme. Platão, a educação e o cuidado de si: a recepção de Foucault. *Hypnos*, São Paulo, 24(2010) p.37-51.
PIEPER, Josef. *Que é filosofar?* trad. Francisco de Ambrosis Pinheiro Machado. São Paulo: Loyola, 2007.

REALE, Giovanni. *O saber dos Antigos: Terapia para os tempos atuais*. Trad. Silvana Cobucci Leite. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
SANTOS, Bento Silva. Virtude e Dever nas Teorias Éticas Modernas: Naufrágio e sobrevivência de uma novidade Antiga. *Síntese Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v.28 n° 92, 2001 p.327-357.
SNELL, Bruno. *A Descoberta do Espírito*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003.
SOUZA, Eliane Christina de. Protágoras: do indivíduo ao sujeito. *Hypnos*, São Paulo, 24(2010) p.93-109.
UNTERSTEINER, Mario. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. Trad. Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.
VEGETTI, Mario. *A Ética dos antigos*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014.