

A ARETÊ FILOSÓFICA DE PLATÃO SOBREPOSTA À DO ÉTHOS TRADICIONAL DA CULTURA GREGA

Miguel Spinelli*

SPINELLI, M. (2014) A aretê filosófica de Platão sobreposta à do éthos tradicional da cultura grega. *Archai*, n. 12, jan - jun, p. 169-181 DOI: http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_12_17

RESUMO: Este artigo se resume em seis observações acerca do conceito de aretê, que, no transcurso da cultura grega, contém não apenas um, mas vários significados. Na medida em que percorre tais significados, o artigo também se ocupa em averiguar como se deu um estreitamento na significação da aretê de um ponto de vista cívico, voltado para à qualificação do ser cidadão, e também filosófico, referido à vida moral enquanto qualificação do ser homem. Tendo, pois, em vista estes dois aspectos – o ser cidadão e o ser homem – o artigo põe igualmente em destaque o teor da confabulação entre sofistas (Protágoras e Górgias) e filósofos (Sócrates e Platão) a respeito do agir mais apropriado enquanto aretê.

PALAVRAS-CHAVE: aretê, éthos, educação, legalidade, moralidade.

ABSTRACT: This paper consists of six remarks on the concept of aretê, which, in the course of the Greek culture, took on not one, but several meanings. While going over those meanings, the paper also examines how the signification of aretê became more restrictive from a civic point of view, directed at the qualification of being a citizen, as well as from a philosophical point of view, in regard to moral life as qualifying human being. Considering both aspects - being a citizen and being a human - the paper also lays emphasis on the tenor of the conversation between sophists (Protagoras and Gorgias) and philosophers (Socrates and Plato) in respect to acting more appropriate while being aretê.

KEYWORDS: aretê, éthos, education, legality, morality.

* Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, Brasil

1 – Dispondo-nos a falar da aretê referida à cultura tradicional dos gregos, cabe, como primeira observação, dizer que, de um ponto de vista cotidiano, tal conceito era usado amplamente e se aplicava a coisas (a utensílios), a animais, a homens e a divindades. Platão, por exemplo, na *República* (335d), valeu-se do termo aretê a fim de se referir às boas qualidades, não necessária e exclusivamente naturais, dos cães e dos cavalos; consta também em Heródoto que Dario mandou talhar em pedra esta inscrição: “Dario, filho de Histaspes, subiu ao trono imperial dos Persas pela virtude (pela aretê) de seu cavalo...” (*História*, III, 88). Na *Odisseia* (XIII, 45) Homero pressupõe a aretê como uma dádiva própria dos deuses, ou seja, como uma qualidade (uma excelência) que lhes pertence, e que podem compartilhar com os homens na medida em que estes fazem por merecer. Algo semelhante encontramos em Heródoto, que (*História*, I, 87) realça a virtude (a aretê), mais precisamente o ser (no sentido de fazer-se, tornar-se) um homem bom, valioso (um anêr agathós), como condição para ser amigo dos deuses (theophilês), e gozar deles a estima ou o benquerer. Ainda Homero, na mesma *Odisseia* (XIII, 45), contrapõe o fazer-se bom (a aretê, nos termos do dotar a si mesmo de qualidades superiores) ao ser mau (à kakía), ao não se ocupar em prover a si mes-

mo de boas qualidades. No primeiro caso, relativo ao empenhar-se em ser bom, valioso, Homero identifica esse *status* humano com o *fortúnio*: a boa sorte, a prosperidade, a ventura ou êxito; no segundo, com o *infortúnio* ou com a *desgraça*. Heródoto (*História*, I, 52) faz semelhante contraposto entre *aretê* e *páthos*, quando se refere aos oráculos que proferiram o que de bom (*tên te aretên* – de afortunado ou exitoso) e o que de mau (de desafortunado ou aflitivo – *tên páthên*) sucederia ao rei dos Lacedemônios.

Ainda Heródoto, referindo-se à planta do algodão que germinava na Índia, se valeu do termo *aretê*, a fim de realçar o extraordinário valor dessa planta: “Encontram-se também na região da Índia árvores selvagens que produzem como fruto uma espécie de lã, mais bonita e melhor (*kallonêi... kai aretêi*) que a das ovelhas” (*História*, III, 106). O mesmo Heródoto, ao dissertar sobre as terras férteis da Ásia e da Europa, de novo se valeu do termo *aretê* para destacar o conceito de *terra boa*: dotada de excelentes condições para o plantio, o cultivo e a boa colheita. Significativamente, Heródoto realça, entretanto, que tal fertilidade (suposto sob o termo *aretê*) não surtia *apenas* da terra por ela mesma, e sim por força de certas condições, quais sejam, ser de “uma terra negra, regada por várias nascentes e beneficiada por constantes chuvas, que a fecundam sem lhe causar dano” (*História*, IV, 198).

Na medida, pois, em que falamos da *aretê* relativa aos gregos, se impõe como necessário ter logo em conta que o termo naquele contexto não se restringia a uma conotação estritamente moral ou cívica, tampouco religiosa, porém, transitava por todas elas e estava presente tanto na linguagem mítica quanto na filosófica, e, sobretudo, se concentrava no fazer ou no executar atividades diárias, e no aprimoramento de tais habilidades. A significação da *aretê* cobria, portanto, um amplo espectro, bem mais que a mera indicação de dotes e/ou de valores (fiscos, intelectivos, morais) humanos, visto que abarcava o conjunto da cultura e da vida grega, quer na *téchnê* factiva (na *arte de fazer* em que se requeria a *virtude* da habilidade, da competência, da destreza) quer na inventiva (na arte de engenhar ou engendrar conhecimento ou ciência, em sentido passivo e ativo), quer ainda na arte (*téchnê*) de viver

que comportava valores adquiridos na experiência, sob os quais se fundava uma determinada coleção de regras na forma de códigos morais.

Homero, por exemplo, quando fez o “retrato” de Penélope, pôs na figura dela valores que ultrapassam dotes físicos e intelectuais, de modo a fazer dela um ícone representativo da mulher proeminente dentro das tradições culturais e familiares (do *éthos*¹) da vida grega. A mulher grega, como se sabe, era dada em casamento num contexto de manutenção, expansão e até mesmo aquisição de riqueza e de poder, e também de valores que ultrapassavam essas condições. Casada, a mulher passava a deter autoridade familiar, e retinha consigo a tradição dos valores (da *aretê*) consuetudinária. Como esposa, ela governava a casa, enquanto que, o marido, na condição de cidadão, gerenciava a vida cívica da família. O marido, enquanto cidadão, detinha autoridade cívica, e se constituía em elo entre o reduto familiar e a *pólis*, na qual representava, além de sua família, os de sua classe perante as assembleias do povo. Morto o marido, era, entretanto, a mulher (a *gynê*) que, formal e legitimamente, herdava a posse da riqueza e o poder cívico (mesmo que não o exercitasse) do marido... E eis aqui, enfim, a razão pela qual, no relato de Homero, na medida em que se supunha morto Ulisses, todos queriam se casar com Penélope; e queriam pela seguinte razão: porque casando com ela, se colocariam no lugar de Ulisses, seriam, digamos, o outro Ulisses, e assim assumiriam a administração de sua riqueza e o exercício de seu poder, em síntese, herdariam os *bens*, numa palavra, a *aretê* de Ulisses. Daí não ter sido sem razão que Homero (*Odisseia*, II, 206) se referiu aos *bens* de Ulisses como sendo a *aretê* da qual detinha, em sua pessoa, Penélope, e pela qual os pretendentes *disputavam* a posse (“*eíneka tês aretês eridaínomen*”).

Está visto, pois, que o termo *aretê* no amplo contexto da cultura grega detinha significados que não se restringiam ao que hoje denominamos de agir moral ou de *ser virtuoso* ou ainda de virtude em sentido estrito. Em sentido amplo, por *aretê*, os gregos designavam qualquer boa qualidade conformada tanto com dotes e valores inerentes e/ou agregados (anexados) aos seres e aos objetos ou coisas, quanto

1. Dedicamos um artigo: “Sobre as diferenças entre *éthos* com epsilon e *éthos* com êta”. In: *Revista Transformação*. Marília, 32, 2 (2009): pp.9-44. <http://www.scielo.br/>

com o bem ou a excelência almejada e presente, por anuência ou concessão, em qualquer prática, ação ou conduta. Distante do que a *virtus* dos latinos veio a significar, a *aretê* dos gregos ultrapassava qualidades de um sujeito humano em particular, quer a título de requisição para o exercício de uma função quer para o ornamento público, como mera vestimenta de um modelo. A *aretê* grega indicava qualidades vinculadas por natureza, por acaso e, sobretudo, por concessão às coisas ou objetos: falava-se, por exemplo, da *aretê* de uma embarcação, de uma carroça, de uma arma, fruto, quer de algum acaso, quer, sobretudo, da habilidade do artesão. A *aretê* indicava, além disso, qualidades vinculadas a animais: a *aretê* de um cavalo, de um cachorro, de uma ovelha, decorrente quer por força de dotes naturais quer, sobretudo, por força da habilidade e dedicação de um tratador ou domador. A dita *aretê*, enfim, evidenciava qualidades vinculadas à fertilidade da terra, das plantas, e de coisas do gênero, em favor da qual sobressaem, igualmente, fatores tanto naturais quanto decorrentes da engenhosidade e dedicação laboral humana.

Aqui, enfim, o significado mais amplo e saliente, sobretudo expressivo, do termo *aretê* entre os gregos: *levar* – no que implica habilidade, competência, destreza, e, por suposto, instrução e educação – *para dentro de algo*, a título de uma adaptação, adequação ou ajuste em termos de excelência possível e plausível, uma qualificação condizente ou *consoante* à natureza deste algo, quer dizer, uma edificação que lhe cabe, sem desvirtuar a destinação e a índole natural e subjetiva concernentes ao universo de seus limites e possibilidades. Este *levar para dentro* implicava, pois, em dar sentido, propósito, e, inclusive, função; este *levar* não correspondia, porém, a sobrepor a algo, natural e subjetivamente considerado, um bem meramente *astuciado*, e sim um ânimo, força ou vigor em vista de um bem possível e plausível. Esse astuciar um bem ou um valor e levar para dentro de algo, impor-lhe propósito, sentido, direção, desvinculado da realidade (*alêthês*, *alêthinós*) ou da especificidade própria (*phýsis*, *daímôn*) do *algo* em questão, haveria de ser qualquer outra coisa, menos *aretê*! Ademais, o suposto *levar para dentro* não pressupunha apenas

um modo (modelo ou padrão), tampouco apenas um simples caminho. “Para mim (disse Platão, tendo em mente o acesso ao bem, ao justo e ao excelente), o caminho nem é simples e nem é único” (*Fédon*, 108 a)².

Do ponto de vista de Platão, os caminhos que *levam* ao que é excelente (ao bem) são múltiplos, entretanto, há um requisito único, qual seja, trazer para si, mediante empenho a *excelência*, que, em sua plenitude, só o Hades (o Invisível) a retém! E aqui está toda a dificuldade³ concernente à *aretê*, que se resume na seguinte questão: existem vários caminhos para se alcançar o *télos* da *excelência*, entretanto, a própria excelência (ou o bem) não se constitui propriamente no caminho. Se a excelência ou o bem se constituísse em caminho, ele seria único, e, se o caminho fosse único, todos chegariam, ou melhor, percorreriam facilmente por ele⁴. Mas não é assim; porque o bem ou a excelência apenas se constitui (na medida em que expressa uma *forma* abstrata e não empiricamente considerada) em *seta do caminho* pelo qual em tudo nos conduzimos (sempre com preciosos auxílios, mas, em última instância, sempre por nós mesmos) na direção do melhor possível.

E aqui, nesse contexto, ainda duas derradeiras observações: a) que a suposta *seta* do bem (no caminho do bem) não está aqui, ali ou acolá, ou seja, ela não se evidencia para nós distanciado ou fora de nós; b) que o próprio bem ou a excelência não está em algum lugar, ou seja, *está lá*, fixa e inerte apenas no *fim* de uma certa direção, visto que ela – e aqui está o grande *dilema* humano já suposto desde Heráclito – a *seta* que nos conduz ao que é excelente está e não está no começo, no meio e no fim. Nunca sabemos, com segurança, determinar o *télos* (o ponto culminante) da excelência. De um modo geral, quando qualquer um pomposamente diz “*devemos trilhar o caminho do bem em busca do bem*”, todo mundo meneia a cabeça como quem concorda e entende; porém, a dificuldade se põe quando lhe é requerido explicar o que de fato entende por isto: o *bem*. Daí que, para nós, homens, e no que concerne à *aretê* do humano, há apenas uma saída: a premente necessidade de uma educação filosófica, ou seja, uma educação que não consiste ou se restringe a fornecer princípios sem os meios

2. Platão, na verdade, e nesse contexto, se contrapõe ao herói de Ésquilo, Téletio, que dizia: “é simples o caminho que conduz ao Hades!” “Se fosse assim (responde Platão), então as almas não teriam necessidade de guias, e, além disso, todas encontrariam com facilidade a direção. Eu penso o contrário: que o que há são muitas encruzilhadas e sinuosidades, e a prova disso são os tantos cultos e cerimônias religiosas”. Dado que a referência implícita diz respeito às várias possibilidades de acesso ao bem, ao belo e ao justo, foi em vista disso que dela nos valem como ilustração.

3. Talvez facilite o entendimento o seguinte exemplo: existem vários caminhos para se chegar à Santa Maria, ou seja, os caminhos são vários, mas Santa Maria é única. Não dá para chegar a Santa Maria como quem vai para São Pedro! Porquanto dê: na media em que, para se chegar a Santa Maria, alguém possa dar para si a vital necessidade de cruzar por São Pedro! A questão, portanto, não está diretamente no caminho, e sim no modo *como* percorrê-lo, ou seja, em direção à Santa Maria. É, portanto, a direção que determina o *como* (no sentido de uma visualização ou meta que não se pode sair de mira) do caminho a ser percorrido: tendo sempre em mira o ir para Santa Maria. A diferença, entretanto, no que concerne a Santa Maria e ao Bem, é que o Bem, ao contrário de Santa Maria que está sempre no mesmo lugar (*está lá*), não se restringe a um lugar fixo, e não está fora, mas dentro de nós...

4. Platão, a esse respeito, refere-se ao *tópos noëtós*, à *região do inteligível*, tal como consta na *República*, VI, 508c; 509d; VII, 517b.

de provê-los. Nesse caso específico, o da provisão de meios, a educação filosófica comporta uma capacitação que concerne justamente num permanente exercício do juízo pelo qual é dado *saber* identificar, ou, mais exatamente, *saber* pôr a *seta* da excelência ou do bem no caminho que conduz ao excelso ou ao bem, ou, mais exatamente, ao melhor possível!

2 – Uma segunda observação concernente aos múltiplos significados do conceito grego de *aretê* podemos fazer recair sobre a própria raiz etimológica de *aretê*, que é a mesma de *aristós* (de excelente, de o melhor), superlativo de *agathós* (de bom, valioso, meritoso). Mas assim como a *aretê* tem sua raiz em *aristós*, ela encontra, entretanto, sua caracterização no verbo *aréskô*, com o qual vem enunciada a ação de capacitar, de tornar apto, de qualificar, em cuja ação a *aretê* se evidencia. Isso posto, quando, então, se diz *aretê*, sob esse termo cabe, primordialmente, reconhecer um sentido ativo, bem mais que passivo. Em sentido ativo, a *aretê* se constringe ao *móvel* orientador do como *fazer* (no sentido de ser capaz de executar – *dýnamai*) uma determinada tarefa ou ação; já, em sentido passivo, a *aretê* se reduz a uma tarefa ou ação realizada ou ao menos dada como executada ou concluída. No primeiro caso, a *aretê* se constringe ao ato de promover ou desenvolver, mais exatamente *prover* uma capacitação, com o que, no segundo caso (no sentido passivo), se concebe a aquisição dessa capacitação feito uma aptidão, a título de uma qualidade ou mérito, agregada a um modo de ser e de agir, e que, de algum modo, se transfere para a ação. Daí que se faz necessário pensar um terceiro sentido, ao mesmo tempo ativo e passivo, da *aretê*, que consiste justamente no apropriar-se do *modo* mais eficiente de se transferir a capacitação para a ação.

São, pois, várias questões entre si conjugadas: a) uma, que a *aretê* não se restringe a um resultado, visto que expressa, sobretudo, uma ação produtiva em vista de um fim (*télos*) ou de um resultado, cujo fim, entretanto, não se dá (vem a existir) senão por convenção, e também por anuência, assentimento, decisão ou deliberação; b) outra, e em vista desse anuir e deliberar, que não há, em termos de qualificação, capacitação, etc., um fim ou um resultado *definitivo* a ser almejado e/ou alcançado, a não ser

o *provisório* posto ou estabelecido por convenção e deliberação, a título de uma *parada* em algum lugar, em que se dá ou se estabelece um *fixo* como satisfatório (como feito, acabado), no que por ele (por esse fixo suposto como bom ou excelente) vem declinada a disposição (o ânimo, a força ou vigor) no sentido de se ir mais adiante; c) uma terceira questão aponta no sentido de que é sem fim a ação que conduz ao susposto como excelente ou como perfeição, de tal modo que o *móvel* da ação (no qual fundamentalmente se restringe a própria *aretê*) não se realiza jamais em sua plenitude, e aqui, enfim, a razão pela qual a *aretê* coincide, em sentido pleno, com o próprio *móvel* da ação dita virtuosa.

É, portanto, na *ação* ou no exercício do fazer, que a *aretê* se define. Trata-se, com efeito, de uma ação continuada, como tal, inacabada, visto que ela tem apenas por fim almejado e desejado o excelente ou o melhor possível, um *agathós* superlativo, que, concretamente, perante a nós, e em qualquer ação, sempre se amplia, a ponto de não se realizar jamais. Não quer dizer que a *perfeição* deva ser por nós humanos tamada como mera desilusão, porquanto ela possa desse modo a nós se impor, e sim tomada como estímulo e, acima de tudo, como ideal (mesmo que seja uma métrica sem uma quantificação justa, efetiva, concreta) a título de medida de nossas ações. E além dessa dificuldade, há uma outra no sentido de que não há uma única ação da qual se possa dizer *esta é a* (ação) *virtuosa*, e, tampouco, não dá para se dizer daquele que busca a virtude, que *ele é* (em tudo) *virtuoso*. Daí que existem não apenas uma, mas múltiplas ações virtuosas, e, além disso, com relação àquele que busca a virtude, podemos dizer que *ele é* (ou vem a ser) *virtuoso* naquilo que busca, sem que esta sua busca (sempre restrita a um fim e em vista de um bem) o torne virtuoso em tudo.

Suposto, como foi visto, que a *aretê* do *éthos* tradicional da cultura grega não se restringe à virtude moral, isso posto, comporta ainda dizer que ela compreendia (encerrava em si, abarcava) uma qualificação ou *prosperidade* atinente a vários setores, e não apenas a um. Ademais, a *aretê* – a dita ação virtuosa, ou seja, aquela em si mesma qualificada ou na medida em que almeja qualificação – não se

restringe ao que se denomina de *vida moral*, visto que abrangia tudo o que os gregos denominavam de *téchnê*, ou seja, de a *arte* (habilidade, competência ou destreza) de *fazer bem* quer na execução de um determinado ofício (de quem, por exemplo, se aplica numa determinada obra ou tarefa seja manual, intelectual ou o que for) quer no exercício da vivência (a começar, perante a si mesmo, e perante os da convivência). Daí que a *aretê*, para além do *fazer bem*, engloba igualmente o *viver bem*, e, em ambos os casos, diz respeito a uma qualificação do *ser* na medida em que comporta qualidades convenientes, bem como requisitos necessários atinentes a uma natureza e/ou a uma destinação. E aqui, por *aretê*, vinculada à *téchnê*, cabe apenas entender, em sentido teórico, uma determinada capacitação, aptidão e engenhosidade consoante e adequada a campos diversos (intelectivos, manuais, existenciais); já, em sentido prático, cabe entender várias coisas: uma, a atividade (os serviços) dos artesãos da *pólis*; outra, a atividade física tão prezada pelos gregos, que, por sua vez, se concentrava, sobretudo, nas práticas da *ginástica* requerida desde os *paides* aos *éphēboi* (aos adolescentes), aos jovens e a todos os cidadãos; outra ainda, a par da física, a atividade intelectual, que, aliás, não se restringia à Filosofia, pois se estendia à Poesia, à Literatura, à Música, às Matemáticas, à Retórica... Enfim, para além das várias atividades ou exercícios, a título de um *fazer*, a *aretê* comporta igualmente o exercício de *viver*, no que, para os gregos, se sobrepunham, digamos, três setores: o do *ser grego*, o do *ser cidadão*, e, o mais nobre de todos: aquele que coube à Filosofia estimular e prescrever, o *ser homem*.

3 – Uma terceira observação se faz necessária em vista do próprio conceito grego de *paideia*, termo, que a bem da verdade, tinha um sentido mais restrito relativo ao que entendemos por educação. A noção grega de *paideia* estava vinculada a um ideal de educação restrita aos meninos (aos *paides*) dos quais a família e o Estado se davam a obrigação privada e pública de desenvolver neles, ao máximo, potencialidades em vista de primordiais objetivos: fazer deles homens gregos e cidadãos (de uma determinada *pólis*). Nesse caso, a própria *paideia*, publicamente reservada aos meninos, se constituía

em si mesma em um aspecto da *aretê*, ou seja, em um modo específico de capacitar, qualificar e de habilitar cultural e civicamente os futuros cidadãos da *pólis*. O termo *aretê*, vale dizer, está mais próximo do que hoje concebemos por *educação* do que propriamente o conceito grego de *paideia*.

A capacitação cívica dos filhos da cidadania, e, por suposto, dos futuros cidadãos, comportava duas etapas entre si complementares: a) a educação dada inicialmente aos *paides* (aos meninos) como responsabilidade da família, e que assim se mantinha a partir dos 7 anos (*idade* fixada pelos gregos como *da razão*), agregando, entretanto, nessa ocasião, a responsabilidade do Estado (da *pólis*); b) a educação dada sob responsabilidade exclusiva do Estado, a chamada *lexiarchikón* dirigida aos *éphēboi* no final da adolescência, entre os 17 e os 18 anos. A educação tradicional dos *paides* se assentava, primordialmente, nos ditos valores do consuetudinário familiar, e, a par deles, na tradição poética e literária de Homero, Hesíodo e dos demais poetas. Era dele, sobretudo, que a família e o Estado retiravam os princípios tidos como *justos e belos*, e que deveriam ser confiados à *educação* do homem grego (*República*, VII, 538 c). Platão, a respeito da educação que recebera, deu de si mesmo, na *República* (X, 595) o seguinte testemunho: “tenho por Homero (disse ele), desde a infância, um carinho e uma reverência temerosa (*philia kai aidôs*)”...

Quanto à *lexiarchikón*⁵, o próprio nome denuncia que se tratava de um ensino, de uma *léxis*⁶, nos termos de um *lógos* pelo qual os *éphēboi*, jovens no fim da adolescência, se viam obrigados (a título de uma derradeira *paideia* requerida como um dever), por dois anos, a se apropriarem (a acolher a *léxis*) dos principais fundamentos (*archai*) teóricos e práticos da *aretê* determinante da cidadania como um direito. Era, pois, com a *lexiarchikón* que cabia, aos ditos *efebos*, àqueles aos quais era dado o direito de prover, em seu *dêmos*, o registro da maioridade, a fim de com ela assegurar direito pleno de cidadania, de autoridade e de comando público, podendo assim participar da administração da justiça, na gerência da coisa pública. Daí, pois, que era na *lexiarchikón*, que, por princípio, se concentrava a mais primorosa educação da *aretê* cidadã, para a qual contribuía

5. Dedicamos um capítulo a respeito da “*lexiarchikón* de Epicuro”, no livro *Os Caminhos de Epicuro*, São Paulo: Loyola, 2009, p.19 et seq.

6. A *léxis*, na dialógica platônica, vem concebida dentro de alguns contrapostos, nos quais, entretanto, prevalece o sentido de uma maneira de falar ou de narrar pela qual se exprime um conteúdo verdadeiro (*República*, 396 c; *Leis* 816 d; *Apologia de Sócrates*, 17d).

o *éthos* tradicional, consuetudinário, em vista de manter sempre o mesmo, e até, eventualmente, aprimorar e corrigir o *kósmos* (a ordem, o arranjo) constitutivo e autenticador da vida e da unidade da *pólis* regida pela lei (pela *politeía*).

Ainda sobre a *lexiarchikón*, é interessante ressaltar como Platão, no *Crítion* (51 d), dela faz referência sob o conceito de *dokimasía*, com o qual veicula dois significados aplicados a um mesmo evento: o de *investigação* e o de *possessão*. O significado de *investigação* decorre em razão de que, por *dokimasía*, Platão se refere primordialmente à inspeção feita por dignitários do poder público, no sentido de examinar e julgar a idoneidade, se o efebo atendia todos os itens da requisição de cidadania feita por ele e encaminhada (sob os cuidados da família) à sede do poder público. A tirar pelo que consta em Aristóteles, dá para se ter uma ideia dos requisitos estabelecidos: “Participam da cidadania (disse ele) os nascidos de pais cidadãos, sendo inscritos entre os *démotas* (entre os concidadãos) aos dezoito anos” (*Constituição de Atenas* (XLII)). Quanto ao significado de *possessão*, ele deriva do fato de Platão substantivar a *dokimasía* como uma obrigação inalienável: de um lado, da *pólis* e de seus *dêmos*, aos quais cabia o dever de prover e gerenciar a *dokimasía*; de outro, da parte dos pais e dos pretendentes, obrigados a dedicar um período de suas vidas em *acolher* (no sentido de assimilar) os ensinamentos dos preceitos e também das habilidades da arte de ser cidadão, como outorga para a prática dos direitos cívicos da cidadania.

Sob o termo, portanto, da *dokimasía*, bem como do da *lexiarchikón*, vinha subentendido tanto a adaptação dos efecos ao *regime* (à *prágmata*) referente ao *éthos* (ao modo de viver cidadão) quanto à apropriação das determinações, em termos de deveres e de direitos legais da *pólis*. Além dessas duas obrigações, cabia igualmente aos efecos o dever de cumprir uma espécie de “serviço (exercício) militar”, como educação derradeira destinada ao manejo das armas e dos instrumentos, e das técnicas e estratégias da guerra. Depois disso, assim que concluíam a *lexiarchikón*, que durava aproximadamente dois anos, os efecos recebiam o *registro da maioridade*, com o que adquiriam o título (feito um diploma)

chamado de *lexiarchikón grammateíon*: um documento escrito no qual vinham assegurados os direitos da plena cidadania. Quer dizer: os jovens efecos passavam a ter acesso aos encargos da vida cívica, e ficavam autorizados a participar da administração do direito ou da justiça, isto é, ter voz deliberativa e exercer autoridade e comando (*archikós*) na gerência da coisa pública (*Política*, III, 1, 1275 b 8; *Retórica*, I, 1, 1354 a 31).

O curioso, enfim, em todo esse processo, pelo qual os *paides* e os *éphēboi* alçavam a cidadania, é que não havia, entre os gregos, em termos de uma educação estritamente *pública*, uma rigorosa preocupação no sentido de promover uma identidade, ou, digamos, uma consciência cívica. Parece até contraditório: dá-se, porém, que essa identidade ou consciência não se restringia a um afazer (público) exclusivo do Estado, e a razão disso está em que ela, primordialmente, era gerenciada, como que de modo *congênito*, no interior do próprio reduto (da *fratría*, do *génos* ou do *oikos*⁷) familiar, dentro do qual os *paides* e os *éphēboi* estavam sujeitos a uma unidade espontaneamente instituída dentro do universo da parentela. Não podemos, em vista disso, esquecer que o homem grego, antes de qualquer coisa, e, inclusive, antes de *ser cidadão*, ou seja, membro de um *dêmos* ou de uma *pólis*, era o expoente de uma família. Antes da *pólis*, era a família, mais precisamente o fato de pertencer a um grupo familiar, que lhe dava identidade, e que, por sua vez, lhe garantia a condição de homem livre (*eléutheros*) dentro da *pólis*, e, por suposto, lhe concedia igualmente proteção e estatuto cívico.

Era, com efeito, a lei (não um *nómos* restrito, mas a *politeía*, ou seja, um conjunto bem arranjado de leis) que a todos garantia a igualdade de condições (*isonomía*), bem como a ordem e a funcionalidade da *pólis*, e, mais que isso, firmava o estatuto da subjetividade decorrente do pressuposto da cidadania. Daí que o *ser cidadão*, se constituía para todos em aspiração primordial, a título, fundamentalmente, de um dever ou obrigação familiar, que se estendia para a administração das funções e dos negócios públicos, com o que cabia aos redutos familiares zelar, a título de um *bem*, pelo ancestral, pelo presente e pelo futuro dos *dêmos* e das *póleis*.

7. A *fratría* gerava o que hoje denominamos de fraternidade, o *génos* a consanguinidade, e o *oikos* a territorialidade.

O que continuamente estava, então, em foco era o bem-estar da *pólis* a título de uma unidade mediante a qual se preservava a regeneração do ancestral em vista do *melhor*, a fim de que o todo constitutivo da *pólis* (dentro do qual o particular, mais exatamente o reduto familiar, vinha absorvido pelo universal público) usufruísse desse *bem-estar*. O particular (o que hoje denominamos de indivíduo) se constituía numa espécie, digamos, de *sujeito normativo*, legalizado ou instituído pela lei, que, por sua vez, definia e igualmente estabelecia o lugar de *cada um* (do *kath' hékastos*) no interior do múltiplo ou da comunidade de relações da *pólis*.

4 – Uma quarta observação recai sobre a circunscrição da *aretê* à vida cívica, dada como *arte* ou *téchnê* preferencialmente voltada para a capacitação do *ser cidadão*. Circunscrita à vida cívica, a *aretê* em questão, sobrelevava acima de tudo dois aspectos entre si conjugados: um, referido ao dotar-se de *capacitação* e/ou aptidão para o exercício da cidadania; outro, que diz respeito ao *exercício* propriamente dito da cidadania. No primeiro aspecto, o suposto como *virtude* (como *aretê*) correspondia à tarefa de capacitar a infância nos valores consuetudinários preservados pela família e pelo Estado. Do recinto familiar, os *paides* eram levados para os recintos públicos, para os Ginásios⁸, nos quais eram introduzidos quer no estudo das disciplinas básicas (na dita *egkýklios paideia*⁹), na gramática, na retórica, na aritmética e na música, quer nos exercícios da *gymnasia* com os quais o Estado preparava, num só tempo, os atletas e os guerreiros. A gramática não vinha só, e não se restringia às letras, tampouco às prescrições e regras do uso correto da língua falada e escrita, visto que se constituía (do fato de ela ter por base a literatura e a poesia) em fonte de instrução e de introdução aos *valores* tradicionais da Cultura. No caso da *gymnasia*, a preparação do atleta (em vista das Olimpíadas), e a do guerreiro vinham juntas, por uma razão bem simples: porque a *pólis* carecia, conjuntamente, da habilidade do guerreiro e da do atleta, e, bem por isso, estimulava uma, a que mais causava interesse, no caso o atletismo, em favor da outra, da qual a condição de atleta era complementar; de mais a mais, era, enfim, o atletismo olímpico, nas suas mais diversas

modalidades, que dava visibilidade pública aos dotes e à agilidade do homem grego e, por suposto, de seus guerreiros.

Paulatinamente, entre os gregos, houve como que uma priorização em termos de um recuo restritivo da *aretê* aos valores cívicos e à prática da civilidade. E, de fato, esse “recuo” foi tão significativo, a ponto de os latinos terem sido levados a conceber a *aretê* grega em termos essencialmente do *ser cidadão* ou da cidadania, restringindo-a primordialmente à figura do *homem*, do *vir*, enquanto expressão de força, virilidade, coragem e bravura. Não houve, a rigor, entre os latinos, uma tradução de *aretê*, e sim uma *restrição* limitante (sob o termo *virtus/virtutis*) relativa ao conjunto de toda a riqueza de significados que o termo *aretê* entre os gregos comportava. Ao verter, pois, a *aretê* por *virtus/virtutis* os latinos findaram por reproduzir apenas um aspecto da amplitude que o termo *aretê* abarcava, qual seja, o vigor e a coragem não propriamente do homem (do *andrós* ou do *vir*) em geral, e sim, do sujeito humano particular, mais exatamente enquanto cidadão, do qual o Estado requeria qualidades meritórias, mas não rigorosamente enquanto *humano*, e sim enquanto detentor de funções cívicas exercidas frente ao próprio Estado. Ilustra, aqui, o que escreveu Cícero (106 a.C. – 43 a.C.), na *República*: que “a virtude (assim como qualquer arte) se dá por inteira na prática, e o seu melhor uso consiste em governar a cidade” (*República*, I, 2)¹⁰. A *aretê*, portanto, sintetizada na *virtus* latina, acabou restrita a méritos e qualidades de um homem (do *andrós*) em idade viril, detentor da *virtude* da *andreia*, ou seja, da força, da valentia e da virilidade próprias de um homem em idade adulta. Aliás, esse modo de conceber foi tão saliente entre os latinos, que, quando, eventualmente, uma mulher vinha a se destacar na vida cívica por algum ato de excelência ou bravura, era “honrada” com o título de *virago*, isto é, com alguém dotado de qualidades viris, atinentes à força, ao poder e ao vigor com o que definiam um homem.

Os latinos, entretanto, não foram assim tão coerentes e tão dedicados como os gregos na busca por *virtude*. Acima de tudo, e sob o conceito da *virtus*, os patrícios romanos conceberam bem mais

8. O *gymnasion* se constituía numa edificação erigida em um lugar público, circundada de um bosque ou jardim, com vários ambientes planejados com o propósito de atender à prática da *ginástica* quer dos atletas, em vista das olimpíadas, quer dos populares, que para lá se dirigiam a fim de cultivarem com esmero a saúde do corpo e da mente. O título *gymnasion* era dada em razão de ali exercerem as atividades *nus* e também *desarmados*.

O verbo *gymnázô* significava justamente a ação de desnudar-se e também de se exercitar; *gymnós* designava tanto o estar nu quanto *desarmado*.

9. Disciplinas do período (*egkýklios*) básico, ou do primeiro ciclo da cultura ou conhecimentos gerais, com as quais aos adolescentes deveriam dar conta ou se envolver (*egkýkliō*), antes da *lexiarchikón* derradeira da cidadania.

10. “virtus in usu sui tota posita est; usus autem eius est maximus civitatis gubernatio”. O entre parênteses foi acrescentado.

um ornamento público, feito um título honroso a ostentar, que uma efetiva capacitação cidadã e humana. Entre eles, a *virtus* não chegou a se constituir numa prática onerosa, porque não demorou muito a se efetivar em retórica laudatória com a qual se louvavam uns aos outros de modo grandiloquente e redundante, tipo assim – “Oh! grandioso homem, em tudo muito sábio e muito virtuoso!” – sem que se especificasse exatamente no que consistia tal sabedoria ou virtude, e, pior, como se “o grandioso homem” em tudo, e não apenas nisto ou naquilo, fosse de fato sábio e virtuoso! O poeta Horácio (que viveu entre os anos 65 a.C. – 08 d.C.) satirizou assim a *virtus* dos dignitários romanos: “Ó cidadãos, cidadãos, o dinheiro deve ser buscado em primeiro lugar, depois dele é que vem a virtude!” (*Epistulae*, 1, 53-54)¹¹. Horácio, portanto, não estava assim tão confiante de que a *virtus*, como propunham os patrícios latinos, por si só enobrecia (*virtus sola nobilitat*), ou que só ela apenas bastasse para fazer deste ou daquele homem um ser ilustre e glorioso!

Os latinos, com efeito, tiveram bem mais chance que os gregos – isto em dependência das requisições filosóficas socrático-platônicas e também aristotélicas – de repensar, a par do *ser cidadão*, o *ser homem*. Dá-se que nem a obra ético-política e filosófica de Platão e nem a de Aristóteles tiveram tempo de almejar algum retorno prático no cotidiano da cidadania e das *póleis* gregas. O projeto de Alexandre, o grande, não permitiu: o jugo político imposto após a sua morte, a partir da Macedônia, privou as *póleis* gregas do habitual exercício da cidadania, e, com ela, excluiu a autonomia do homem livre, que, por si só, cabia o desejar e o empenhar-se em se fazer *bom homem*. O cidadão e o homem grego estavam adaptados e sujeitos à própria *politeia*, agora, se viam levados a adaptar-se às requisições de virtude modeladas por ideais de uma cultura política que não correspondia exatamente ao *éthos* da cultura grega tradicional. Daí que, por força de Alexandre (que quis helenizar o *mundo* de então ao modo dele), resultou que os ideais filosóficos de Platão, e também os de Aristóteles, não tivessem maior sucesso, nem entre os gregos nem entre os latinos, pois, afinal, também os *césares* puseram quer nos valores consuetudinários quer na lei a fonte

da virtude (da capacitação e do agir virtuoso). Nem mesmo a ascensão do cristianismo (que se vinculou ao Império Romano, e que, igualmente, fez de seu preceituário o molde da virtude) reverteu essa situação; ao contrário, o que se deu, nessa ocasião, foi um definitivo *reco* restritivo, mais exatamente um *retorno* ao conceito da *aretê* tal como os políticos e os sofistas gregos propuseram e defenderam: que, *ser virtuoso*, na capacitação e no agir, consistia em sujeitar o aprendizado e a ação aos valores da Cultura, e, mais que tudo, em cumprir, rigorosamente, o preceituário requerido pelos ditames estatutários.

5 – Uma quinta observação recai sobre um contínuo estreitamento (sem perder seus múltiplos significados) do conceito de *aretê* no desenvolvimento histórico da Cultura grega. A tendência, de um ponto de vista da sofística e da política, consistiu em concentrar o principal da *aretê* no exercício da cidadania ou da vida cívica. O *ser bom cidadão* veio a se constituir na *excelência (aretê)* primordial que um homem grego deveria almejar e possuir. Com espriar da filosofia pelo contexto da Cultura e da educação almejada pelos gregos, tivemos, enfim, e de modo definitivo, um outro e radical estreitamento da excelência requerida enquanto *aretê* – a do *ser bom homem* – que veio a se impor como derradeira regeneração da vida grega. A bem da verdade, a Filosofia, perante o *ser bom cidadão*, requisitou um *plus*, nos termos de que o *ser e agir virtuosamente* (o portar-se bem, de modo justo ou da melhor maneira possível) não cabiam restringir-se *apenas* à conformidade com os valores tradicionais e com ditames da lei.

Foi Péricles, quem, através de Sólon, fortificou o governo da lei como fonte de cidadania, e com ela, sob severa vigilância, instituiu o que é “correto”, o que é bom, justo e irrepreensível. A tendência da Filosofia, perante tais circunstâncias, e pressupondo uma nova *paideia*, tendeu a colocar em crise essa restrição, ou seja, pôs em questão a exclusividade da lei e dos valores tradicionais como suficientes, em sentido pleno, para *fazer* (promover a *dýnamis* educadora) quer dos *paides*, quer dos *éphêboi*, quer, inclusive, dos cidadãos (dos *polítôn*) como *bons homens*. Em síntese, esta veio a ser a proposição: o *éthos* tradicional da cultura grega (no que se inclui

11. “O cives, cives, quaerenda pecunia primum est: virtus post nummos!”.

o poder harmonizador da lei), por si só não basta para fazer dos homens bons homens!

Foi, particularmente, Sócrates, e, com ele, Platão, os que, na ocasião, puseram em crise a requisição ancestral (defendida por retóricos e sofistas) de que apenas o *cumprimento da lei basta para fazer dos cidadãos bons homens*. Foi, entretanto, no livro I da *República*, bem como no *Protágoras* e no *Mênon* que Platão organizou em detalhes (na forma de um debate entre o sofista e o filósofo) os termos da *aretê* proposta pelo *êthos* filosófico. De início, cabe logo dizer, nem Sócrates e nem Platão desqualificaram, tampouco excluíram a importância dos valores ancestrais e dos ditames da lei em favor do aprimoramento e qualificação da vida cívica. O que propuseram foi apenas acrescentar, mais exatamente requisitar, a título de uma *aretê* filosófica, que o *ser bom homem* deveria se mesclar e se impor como condição inalienável e indissolúvel do *ser cidadão* com suas prescrições e valores. Daí que o *plus* que requisitaram veio a consistir, sobretudo, numa profunda mudança quer das fontes quer dos rumos da *paideia* grega.

Foram várias as reivindicações: Sócrates, assim como Platão, ambos se deram conta, de um lado (e aqui está o principal da proposição platônica), de que se fazia necessário *regenerar* o *êthos* mítico da *aretê* tradicional (da qual Homero, Hesíodo e os poetas se constituíam em primordial fonte) mediante um novo *êthos*, o da *aretê* filosófica (da qual Tales, Pitágoras, Xenófanes, Heráclito, Parmênides, e os demais filósofos ancestrais deveriam se constituir em fonte¹²); de outro, era preciso promover, a par da soberania da lei, a soberania da razão humana, para o que se fazia necessário reformular o conceito e as fontes da *paideia*, que não mais deveria consistir apenas no apropriar-se de valores e princípios ancestrais da Cultura, mas, além deles, de outros valores concernentes à capacitação do discernimento e do exercício do juízo. O que eles, ademais, supunham, era a necessidade de viabilizar um novo *fazer* (uma nova e outra *dýnamis*) que viesse a se adequar às necessidades da *aretê* capacitadora de *bons* homens.

Nessa direção, temos duas proposições filosóficas que se arranjam e se completam reciprocamente a ponto de se constituírem numa só: a de Sócrates,

adotada e aprimorada por Platão, e a de Aristóteles, que, entretanto, não difere, na sua essência, da de Platão. A proposição de Sócrates, todos sabemos, vem sintetizada no método maiêutico¹³, mediante o qual ele restringiu a *aretê* (a busca por excelência humana) a um exercício interno do humano sobre si mesmo, pelo qual deveria levar em conta sua própria realidade (sua *alêthês*) e, com ela, a especificidade (o *daímôn*¹⁴) condizente aos ditames da própria natureza humana (objetiva e subjetivamente considerada). Apesar de todos sermos dotados de uma mesma natureza humana, tal *natureza* não se dá por inteira em cada um, ou seja, não somos dotados de uma natureza humana *universal*, mas particular, de modo que cada um retém em si limites e possibilidades próprias concernentes à referida *natureza* da qual (objetiva e subjetivamente) é detentor. Eis aí por que a requisição do *conhecer-se a si mesmo* (tarefa, aliás, passível de ser realizada pelo sujeito racional *em si mesmo* e *por si mesmo*, jamais por um outro) veio a se constituir no principal do método socrático, e também de sua proposição e empenho filosófico. Foi em razão disso que, na sua proposta filosófica (concebida e adotada por Platão), a *aretê* do *êthos* filosófico, isto é, o *ser virtuoso* (o angariar capacitação e *excelência*), veio a significar uma dotação restrita, qual seja, uma capacitação pela qual o sujeito racional dispor-se-ia a se tornar apto para promover, relativo a si mesmo e por si mesmo, fundamentalmente duas coisas: a) qualificar-se, em termos de mérito, valor e excelência humana; b) ser capaz de efetivamente promover em todos os setores, e não só do da vida cívica, ações nobres movidas por força ou em consequência daquela qualificação.

A proposição de Aristóteles, no confronto da Sócrates/Platão, não foi assim tão distinta. Na *Ética a Nicômaco*, o principal de sua reflexão se concentrou basicamente no seguinte: na busca pelo que ele denominou de *função* (*tò érgon*) do humano. Ele a resumiu nestas palavras: “supomos (disse ele) ser a função própria do homem um certo gênero de vida, e que essa vida se cumpre na medida em que o humano exercita em si mesmo o seu princípio racional, pelo qual vem a ser capaz de realizar ações boas e belas em consonância com a virtude (*aretê*) condizente

12. Quem se introduz na obra de Platão logo se dará conta (e isto não é de hoje), que ela se constitui numa síntese das filosofias e dos filósofos tradicionais, daqueles que, a partir de Diels vieram restritivamente a ser chamados de *filósofos pré-socráticos*. O livro que publicamos em 1998 (hoje na terceira edição) sobre os *Filósofos Pré-socráticos*, foi concebido tendo em vista esta tese (hoje plenamente aceita): de que o estudo das obras, quer de Platão quer de Aristóteles, requer esse retorno.

13. Obstétrico, que, ao modo da parteira, não parí o filho para a mãe, mas apenas ajuda a parí-lo.

14. Dedicamos um capítulo sobre o conceito de *daímôn* no livro *Questões Fundamentais da Filosofia Grega* (São Paulo: Loyola, 2006), pp.101-128

com o ser homem” (*Ética a Nicômaco*, I, 7, 1098 a 14-15). Por *aretê* cabe entender a excelência, a capacidade, a aptidão própria do ser homem.

Tal proposição aristotélica – a da *aretê* “concernente ao ser homem” –, não difere, em termos, do que ficou proposto logo no intróito da primeira observação: de *que*, o conceito de *aretê* era usado amplamente e se aplicava a coisas, a animais, a homens e a divindades. Em vista disso, também aqui, e na medida em que Aristóteles supõe uma virtude especificamente humana, ele igualmente a concebe a título de um *princípio*, em termos de qualidades supostas quer *por natureza* quer *por capacitação*: “cumpre”, como ele diz, exercitar “em si mesmo o princípio racional”. Quer dizer: o homem tem em si um *princípio* (a *potência* da virtude) que lhe faculta o vir a ser, mediante exercício, virtuoso, ou seja, colocar-se na senda daquele princípio, e, portanto, levá-lo à ação.

Não mal comparando, mas se tomarmos, por exemplo, um cavalo que tem a virtude de ser marchador, só virá a efetivar tal virtude se, por si (o que não é possível no caso do cavalo), ou por outro (por força ou empenho, sobretudo por qualificação de um bom adestrador), vir a se pôr na condição de marchador, isto é, exercitar-se naquela direção. Daí que, em Aristóteles, também o quesito da virtude (da *aretê*) se arregimenta dentro do que ele concebe por virtude em potência (ou em movimento) e virtude em ato, que, entretanto, não diz propriamente respeito a um resultado, e sim ao fazer (fundado em pressupostos de excelência, que tem por métrica os conceitos de bom, belo e justo) mediante o qual a *aretê* consiste em alçar-se ou ser alçado em capacitação e excelência a título de função e de *especificidade* (*ídios*) atinente às potencialidades de cada ser, objeto ou coisa (*Ética a Nicômaco*, I, 7, 1097 b 35).

Assim, pois, como em Sócrates e Platão, também em Aristóteles há um estreitamento filosófico do termo *aretê*, que embate com dois universos: a) o do externamente visível, aquele pelo qual cabe ao cidadão zelar a fim de que seu agir, isto é, sua vivência cívica, seja conforme o requerido por lei; b) e o do internamente invisível, aquele pelo qual cabe ao cidadão, enquanto sujeito humano, ger-

minar e viabilizar em si mesmo, e por si mesmo, a qualificação do humano. No primeiro, a *aretê* se liga à *pólis*, ao ser cidadão; no segundo, ao ser homem, no sentido de fazer de si mesmo (tornar-se), a partir de dentro de si mesmo, alguém valioso. Em ambos os casos, o que se pede é que a vivência humana se ajuste a requisições de excelência pautada no bem, no belo e no justo, naquilo que Platão denominou de o *tópos noêtos*¹⁵. Aparentemente a requisição quanto ao *ser cidadão* e ao *ser homem* é a mesma, mas, entre elas, há uma grande diferença: na primeira, o bem, o belo e o justo, requisitados, escoam da soberania da lei; na segunda, da soberania da razão (da *orthós lógos*). Aqui, aliás, está a base sobre a qual se assentou o grande embate entre sofistas e filósofos que Platão recompôs e relatou nos seus dois principais diálogos ditos morais, ou seja, sobre a *virtude*: no *Protágoras* e no *Mênon*.

São, enfim, duas coisas que carecem de ser realçadas: uma, a excelência (o belo, bom e justo) que se busca; outra, a ação de buscar essa excelência, em cuja ação se concentra ou se dá o principal da virtude. Foi, pois, tendo em vista essa duplicidade – o da posse de bons princípios e o do exercício interno em viabilizá-los na prática – que Platão pôs em pauta o *ensino da virtude*, sob a questão de que se era possível ensinar ou não a virtude, ou mais exatamente, se alguém, na medida em que passa a um outro princípios de virtude, é igualmente capaz de, estando, de fora, fazer alguém, *a partir de dentro*¹⁶, ser virtuoso; ou ainda, em outras palavras: se alguém ao ensinar a virtude é igualmente capaz de fazer com que alguém, sob a forma de um comportamento qualificado, se torne apto para promover ações publicamente meritórias (valiosas, nobres) nas quais impera ideais de excelência. A questão é: se, por exemplo, o artesão, ou o político, ou qualquer outro dotado de alguma habilidade (quer a simples quer a extraordinária) vem a ser capaz de comunicar a outro tal habilidade (competência ou destreza) atinente ao seu ofício ou função; e mais: se mesmo o mais habilidoso dos mestres (cuja *excelência* consistiria justamente em ser mestre), e, além disso, se esse mesmo mestre fosse igualmente dotado da virtude (da excelência) do *ser bom homem*, se ele seria capaz de ensinar tal

15. Remonta a Filon de Alexandria (25 a.C – 50 d.C.) a concepção segundo a qual o *tópos noêtos* correspondia a um *mundo de ideias*. Filon, pois, reverteu o *tópos noêtos* de Platão por *kósmos noêtos*, termo que não comparece em Platão, e, tampouco, comporta o significado que Filon lhe atribuiu. Filon também renomeou o *theôs aisthetós* por *kósmos aisthetós* (*mundo sensível*) e reverteu o *theôs noêtos* por *kósmos noêtos* (*mundo inteligível*). A razão dessa reversão foi bem meditada: fazer com que ela coubesse a contento na dissertação teórica de sua doutrinação religiosa. Filon, portanto, em favor do judaísmo foi o primeiro a submeter a filosofia grega em favor do religioso, e com isso se tornou um ícone dos doutrinadores cristãos (FÍLON. 1961, v.40, pp. 151-153; SPINELLI, M. 2002).

16. Apenas para recordar o que já foi dito: “o significado mais amplo e saliente, sobretudo expressivo, do termo *aretê* entre os gregos: *levar* – no que implica habilidade, competência, destreza, e, por suposto, instrução e educação – *para dentro de algo...*”.

virtude – a do *ser bom homem* – a quem por ela procura e almeja, que dela carece e quer se apropriar.

Não podemos por fim esquecer, que, desde a cultura tradicional grega, o praticar ações *meritórias*¹⁷ era o que explicitava e definia o ser virtuoso, de modo que a dita *virtude* (a *aretê*) correspondia não só à força da ação em si mesma, mas, sobretudo, à força dos ideais que moviam e sustentavam as ações vista de um objetivo específico: o *bem público* ou a *virtude comum* (*aretên... to koinón*, segundo as palavras de Heródoto, *História*, III, 82). Aqui, por fim, e isto na medida em que os filósofos se dispuseram a disputar com o estabelecido (a regenerar a cultura ou a sabedoria tradicional pela via da reflexão teórica), logo se depararam com dois sérios problemas, na verdade, duas descobertas, que restringiam a prosperidade da *paideia*: um, a descoberta de que *aretê* concernente à vida cívica nada mais consistia e expressava senão um modelo de cultura requerido por necessidades e interesses, mesmo que sob a alcunha de *públicos, particulares*, e não, a rigor, universais; outro, que tais necessidades e interesses coincidiam com os da lei, da qual se derivava o *público* e o *comum*, e assim descobriram igualmente (ao modo como Platão fez constar na *República*) que os ideais de excelência inerentes à *aretê* representavam mais que tudo a força, o poder e o interesse dos mais fortes (dos governantes), e, tudo isso (força, poder, interesse) codificados na lei (*República*, I, 336 b).

6 – Enfim, uma sexta e breve observação a respeito da vinculação do *belo* (do *kalós*) com o *bem* (com o *agathós*) e com o *justo* (com o *dikaíos*), que, entre os gregos, se deu por força da edificação do *éthos* cívico da *paideia* grega e como requerência do filosofar. Assim como a *aretê* se vincula ao *agathós* e ao seu superlativo *aristós* (ao suposto idealmente como o *melhor*, o *excelente*, o *primoroso*), do mesmo modo o *belo* se vincula ao *bom* e ao *justo*. Em ambos os casos, a vinculação se dá em vista do que o conceito da *aretê* expressa e representa, isto é, o *andreïos*, o cidadão enquanto *homem valioso*, viril, forte. Porém, no primeiro caso, o que mais pesa são seus propósitos, seus ideais e decisões (em que implica o agir) frente aos ancestrais e perante os ditames atuais da *pólis*, mais exatamente, da *koinós*

pública a ser preservada e gerenciada em vista do *melhor* (do *aristós*); no segundo, o que mais importa (e que, aliás, igualmente se insere nos propósitos, ideais e ações da vida cívica) é o ser cidadão enquanto dotado de uma origem comum, mas não, restritamente, à do *éthnos* (*linhagem*) familiar, e sim a do humano, isto é, naquilo em que os cidadãos se identificam em termos do “ânimo racional” pelo qual em *cada um* se dá a mesma natureza e a mesma substância (*ousía*) ou essência (*tí esti*) humana.

Em ambos os casos, todavia, vem sobreposto o conceito de *ordem*, quer inerente ao termo *kósmos* (que, em grego, congrega os significados de ordem, harmonia e beleza) quer ao *noûs* (que, entre os gregos, comportava o sentido ativo enquanto *faculdade de pensar*, e, passivo, a sabedoria ou o *juízo sábio* fruto do projeto pensante). Daí por que o *noûs* é filosoficamente pensado em vista da *phrónêsis* inerente à qual a harmonia ou ordem (o *kósmos* teórico da *práxis* humana) não se desvincula da *atividade* ou do exercício racional. Tal atividade se expressa assim: a razão não combina com o caos ou com o confuso, e sim com a ordem. A razão necessita da ordem para poder se efetivar. Uma razão caótica não propicia discernimento, compreensão, bom senso, e, portanto, resta na ambiguidade e na polissemia. Para que uma certa ordem ocorra, faz-se necessário que se submeta o caos a um *arranjo*, mesmo sabendo que esse arranjo nunca vem a ser definitivo, tampouco, absoluto; mas, enfim, é o arranjo que transpira o justo e a beleza!

Foi, pois, desse arranjo (no qual se conjuga o ser, o pensar e o dizer) que nasceu aquilo que os gregos denominaram de *viver humano excelente*, pelo qual se equilibra tudo o que é belo e tudo o que é bom, e por cujo *equilíbrio*, o humano se apropria da mais extraordinária das virtudes: a que eles denominavam de *kaloskagathía*. Trata-se, pois, de um termo no qual vem vinculados o belo (o *kalós*) e o bom (o *agathós*), por cuja conjunção passou a designar, na vida cívica, a lealdade, a honestidade, a probidade e o equilíbrio – numa palavra, o que eles chamavam de *nounécheia*, isto é, de *sabedoria prudencial*. Daí, pois, que o bom (com seu contraposto, o mal) e o belo (contraposto ao feio) não veio a se restringir, de um ponto de vista filosófico, apenas

17. Ao modo como relata Heródoto dos Lícios, que, mesmo sendo “um punhado de homens em relação ao inimigo, combateram valorosamente (*aretós*)” (*História*, I, 176).

ao empiricamente considerado. No comparativo com Alcibiades, Sócrates, por exemplo, em geral relatado pela dialógica platônica como um homem forte, vigoroso, mas feio, é igualmente reconhecido como *belo* por deter em si a virtude da sabedoria, e, com ela, a da justiça. Não é o corpo de Sócrates que faz dele um *homem* belo, e sim a virtude, de modo que ele não detém propriamente em si a beleza de *um* homem (fisicamente considerado e em termos de um modelo de belo visível requerido), mas a beleza (o *kalós/agathós*) do *homem*, que, entretanto, e ao contrário do equilíbrio em termos de beleza física, requer exclusivamente empenho humano.

Derivado da fusão de *kalôs kai agathós*, a *kaloskagathía* veio a ser a expressão com a qual os aristocratas insistiam em definir a si próprios, uns perante os outros, como bons cidadãos, e que, entretanto, a Filosofia insistia em designar sobretudo o *bom homem*, qualificação sem a qual o bom cidadão restaria destituído da beleza (do *kalós/agathós*) atinente ao humano. Trata-se, com efeito, de um *bem* e *belo* fruto de uma obrigação da razão provida por ela mesma, e não da legalidade derivada do preceituário obrigante a partir de fora: derivado das *leis* e adotado de modo a se constituir em um *querer* (*thélō*) ou arbítrio obrigatoriamente consentido por força de interesses subjacentes aos ditames da própria lei. Nesse caso (em que se sobrepõe a compatibilização do querer com os ditames da lei ou então com preceituários praticáveis, em geral derivados dos usos ou dos chamados *bons* costumes) o *bem* requerido se restringe a um preceituário que instrui o arbítrio a ser exercido em favor do requerido como virtude; no outro (em que a ação boa é instruída a partir de dentro, e não de fora), o bem requerido se mantém restrito ao âmbito solitário da deliberação e do consentimento interno do sujeito racional, que, no âmbito particular, é dotado de uma natural capacidade ou poder de ajuizar o universal. No primeiro caso, ao se propor a virtude, o sujeito (o cidadão) opera com o preceituário da lei; no segundo, com ditames que ele próprio provê (se abastece ou se mune) mediante empenho racional.

Daí a importância e a imprescindível necessidade em termos de os filósofos gregos requerem, inerente à escolaridade da cidadania, a educação

filosófica, que consiste justamente, não em *dar* princípios, e sim instruir a capacidade de por si mesmo prover princípios. E aqui se impôs, desde os gregos, o grande desafio: buscar suportes teóricos viabilizadores dessa educação e, sobretudo, da capacitação no sentido de levar o sujeito humano a se deter consigo mesmo, com o operar da razão sobre si mesma, e, claro, na relação com os demais, a fim de que todos possam aprender e venham a se tornar dispostos a exercitar a faculdade do pensar, isto é, a executar, na esfera do particular, o juízo, sob pressupostos universais. Ora, aquela educação que se ocupa em encher (entupir) a mente de *bons* princípios, e que ainda instrui o educando para que sempre recorra a um bom *deus* para em tudo guiá-lo e protegê-lo, e fazer, inclusive, dele ou dela um bom humano, é exatamente a que poderíamos chamar de *educação da racionalidade vadia*.

Ocorre, enfim, que só há um meio de alguém se qualificar: sempre a partir de si mesmo, e (claro, com alguma ajuda nesta direção) que, por si mesmo, se dê e se empenhe em tal tarefa, a começar por se ocupar em conhecer a si mesmo, tarefa, aliás, que só pode ser levada a bom termo ou executada *por si mesmo*; e conhecer a si mesmo significa, primordialmente, dar-se conta dos próprios limites e possibilidades naturais por força dos quais alguém pode alçar-se em virtude, e em tudo o demais. Por isso a tarefa primordial da educação: que consiste em despertar a disposição humana em vista de um tal empenho, porque, afinal, se os humanos não se ocuparem em dar a si mesmos, e por si mesmos esse empenho, ou que, laboriosamente, não venha a se dedicar na tarefa da virtude, ela resultará absolutamente impossível, em mero sonho, mera utopia, ou pura ilusão.

Os regimes de força em dependência dos quais se instituí preceituários na forma de lei, como fonte de virtude, tem tido até hoje grande sucesso na contenção do exercício da vida cívica, mas não na qualificação da vida ou convivência humana quer consigo mesmo quer na relação com os demais. Aliás, por *regime de força*, no qual impera interesses, cabe entender todo aquele regime (ordenamento da vida cívica) que se fundamenta na lei em dependência da qual impera, sobretudo,

18. Bom exemplo, nesse sentido, está no policiamento de trânsito: jamais alguém vai encontrar um policial que está posto aí para exercer uma ajuda, mas apenas para vigorosamente punir. O condutor é sempre barrado (parado) como um potencial contraventor, e a abordagem policial é imposta (pelo poder constituído) como uma brutalidade ou agressão, como uma ameaça, jamais como uma orientação ou possibilidade de auxílio, a ponto de, enfim, o condutor ser apenas lançado à própria sorte... Dentro desse mesmo tema, outro exemplo, está tanto nos *parais* (perante os quais até o próprio policial reduz à velocidade requerida, e logo segue sob a métrica do próprio bom senso, sem tomar aquela velocidade como obrigação) quanto nos radares móveis, que são sempre camuflados, aplicados na obliquidade, e de surpresa, a fim de garantir a punição. O inusitado, nesse último caso, está no fato de que a ação policial é concebida de tal modo a fim de que ela mesma não venha a ser lograda em sua capacidade punitiva.

19. Paulo faz referência [conceito emprestado de Jeremias, 31, 33, e que também condiz com a mentalidade estoica e epicureia¹] a respeito da “lei escrita no coração” (Rom., 2, 15): lei que deveria imperar sobre o agir *devido*, sobre aquele que encontra a sua determinação “no espírito (na inteligência ou mente de cada um – *prós hêmas*) e não na velhice da letra” (Rom., 7, 6). Enfim, o pressuposto paulino (Rom., 2, 14-15), segundo o qual cada um naturalmente (*phýsei*) pode, por si mesmo, se dar a lei (*heautois eisin nómos*), mesmo sem ter leis, encontrou, sem dúvida em Kant, a melhor e a mais eficiente explicitação filosófica de uma educação ética em germe já na mentalidade judaico-cristã. Com efeito, não foi nesta direção que a cristandade buscou a *fundamentação* (qualificação teórica) para o seu agir moral nos termos de uma efetiva “comunidade ética”. ¹No que concerne à mentalidade epicureia, tratamos dessa questão no artigo “Epicuro e o tema da amizade (II): a *philia* referida ao *êthos* legislador da *pólis* e ao *agápê* da virtude cristã”. In: *Revista Hypnos*. São Paulo, 30, 2013, p.98-126.

a sanção como requisito de qualificação. Dá-se que a lei, a rigor, não está aí (como a *retórica* diz e quer fazer crer), para conceder direitos, mas para, primordialmente, impor deveres, e à par da imposição, a punição¹⁸. O pressuposto de Paulo de Tarso (*Romanos*, 7, 1-7) de que é a lei que “tem o domínio sobre o homem”, ou ainda de que “é pela lei que conheço a transgressão (*ho nómos hamartía*)”, com, entretanto, alguma perspectiva de melhoria¹⁹, transmigrou da mentalidade grega e romana, e veio a imperar, inclusive, no fomento da cristandade. Daí que, não só na vida cívica, como também na vida das confissões religiosas, findou por se criar uma prática da lei meramente técnica, mediante a qual não se pratica a lei por uma consciência interna do devido, mas apenas por obediência externa como fuga de punição. Nos casos em que se dá essa prática, o que ocorre é apenas a maquiagem do devido ou da obrigação, a “legalização” da hipocrisia: o indivíduo sente-se internamente desobrigado, e sem compromisso por vezes até mesmo com o humano bom senso, visto que só dá para si mesmo o *devido* na medida em que se depara com a constringência da lei... Fica assim visto, enfim, que não é somente cumprindo as obrigações determinadas pela lei que o indivíduo vem a ser *bom* cidadão, e, além disso, um *bom* homem, e *justo*, e valioso.

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES. (1961) *Ética a Nicômaco*, texte établi et traduit par J. Voilquin.. Paris, Garnier.
- ARISTÓTELES. (1995) *Constituição de Atenas*, XLII - Texto bilingüe. Tradução de Francisco Murari Pires. São Paulo, Hucitec.
- ARISTÓTELES. (1998) *Política*, ed. bilingue trad. de António Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa, Vega.
- CÍCERO. (1981) *La République*. Livre I. Texte établi et traduit par Esther Bréguet. Paris, Les Belles Lettres.
- FÍLON DE ALEXANDRIA. (1961) *De opificio mundi – De l'exécution du monde*. Traduit par Roger Arnaldez. Paris, Cerf.
- HERÓDOTO. (1966) *História*, texte établi et traduit par Philippe E. Legrand. Paris, Les Belles Lettres.
- HOMERO. (2011) *Odisseia*, texto bilingue, tradução de Trajano Vieira. São Paulo, Editora 34.
- HORÁCIO. (1968) *Epistulae: liber primus – Epitres: livre I*, traduction de Jean Préaux, Paris, PUF.

PLATÃO. (1953) *Crítion*, texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris, Les Belles Lettres.

PLATÃO. (1991) *Fédon*, trad. introd. et notes par Monique Dixsaut. Paris, Flammarion.

PLATÃO. (1997) *República*, a cura di Franco Sartori. Con testo a fronte. Bari, Laterza.

SPINELLI, M. (2002) *Helenização e recriação de sentidos. A filosofia na época da expansão do cristianismo, séculos II, III e IV*. Porto Alegre, Edipucrs.

Artigo recebido em setembro de 2013,
aprovado em novembro de 2013.

