

---

# Virtude e razão no pensamento socrático: uma análise dos diálogos da juventude

Virtue and reason in socratic thought: an analysis of youth dialogues

Lucas Catib De Laurentiis<sup>1</sup>

*“Havendo Sócrates tratado as coisas morais, e de nenhum modo do conjunto da natureza, nelas procurou o universal e pela primeira vez aplicou os pensamentos às definições” (Aristóteles, Metafísica).*

**Resumo:** Este artigo analisa os diálogos socráticos da juventude. Nele, formulo conceitos gerais acerca da filosofia e da ética socrática e apresento as dificuldades interpretativas a esse respeito. Enfim, procuro construir uma hipótese interpretativa segundo a qual elementos não cognitivos também exercem um papel importante no direcionamento da ação moral. Nesse sentido, aponto para uma correlação entre o conceito de ação virtuosa exposta nos diálogos socráticos da juventude e o conceito aristotélico de virtude.

**Palavras chave:** Filosofia antiga; Ética; Diálogos socráticos; Virtudes.

**Abstract:** This article examines Socrates' youth dialogues. In it, I draw general concepts about Socratic philosophy and ethics and present interpretive difficulties in this regard. At least, I try to build an interpretative hypothesis according to which non-cognitive factors also play an important role in directing the moral action. Accordingly, I point to a correlation between the concept of virtuous action exposed the Socratic dialogues of youth and the Aristotelian concept of virtue.

**Keywords:** Ancient Philosophy; Ethics; Socratic Dialogues; Virtues.

## Introdução

---

<sup>1</sup> Graduado em direito e filosofia. Mestre e doutorando pela Universidade de São Paulo. Pesquisador visitante da Albert-Ludwigs Universität Freiburg. Email: lucaslaurentiis@terra.com.br

Sócrates sempre se esquivou de seu papel de educador. Sua metodologia em diálogos como Laches ou Mênon foi a de “no caso em que puder acrescentar algo ao que disserem, expor francamente a própria opinião, esforçando-se por convencê-los ao seu respeito”. A posição de Sócrates frente aos interlocutores é veemente. Nisso há muito mais que uma simples descrição do caráter de um personagem. Há aqui também a descrição de uma metodologia de ensino e procura da verdade. O sentido completo da ideia metodológica que se encontra implícita no método socrático, se torna evidente em uma passagem de Carmides:

Procedem comigo como se eu conhecesse a questão apresentada e como se bastasse querer para ficar de acordo contigo. Porém não é assim; investigo contigo o que é trazido à discussão justamente por ignorá-lo.<sup>2</sup> Só depois da investigação é que poderei dizer se estou ou não de acordo contigo. Dá-me tempo de refletir<sup>3</sup>.

Aqui o método (*élenchos*) socrático de busca da verdade moral se mostra como a investigação, cuja condição, imposta aos interlocutores, é descrita como “a busca pela verdade moral por meio de um debate de perguntas e respostas, no qual o argumento de uma tese só é debatido se ele é admitido como certo pelo interlocutor como a resposta para a questão colocada e só é refutado se o interlocutor deduz essa conclusão de sua própria convicção” (VLASTOS, 1995, 7)<sup>4</sup>.

A discussão socrática procede, assim, com base em opiniões parciais. Mas tal discussão sempre visa chegar a uma definição geral e universal do conceito pesquisado. Ao aplicar esse método às questões morais, Sócrates transformou as virtudes em ciências (DEVEREUX, 1992, p. 780). Com isso levou às últimas consequências a doutrina clássica das virtudes. Elas, as virtudes, seriam inseparáveis do saber. Em última análise, toda virtude seria uma forma de saber. Contudo, tal consequência gera uma séria incompatibilidade, pois “o resultado disso é que, ao fazer das virtudes ciências,

---

<sup>2</sup> As citações dos diálogos platônicos seguem aqui a padronização internacional. Assim confira-se em MENON (80-c): “se a raia elétrica, ficando ela mesma entorpecida, é assim que faz também os outros se entorpecer, então me assemelho a ela”.

<sup>3</sup> CARMIDES, (165-c).

<sup>4</sup> Tradução livre. No original: “*A search for Moral truth by question-and-answer adversary in which the argument of a thesis is debated only, and only if asserted as the answer’s own belief and is regarded as refuted only if its negation is deduced from his own beliefs?*”.

Sócrates exclui a parte irracional da alma e assim ele afasta tanto a paixão quanto a moralidade” (DEVEREUX, 1992, p. 780)<sup>5</sup>.

Não é sem razão que em Protágoras (352- d) se afirma que o conhecimento é o que há de mais poderoso e elevado dentre as faculdades humanas e, na versão mais forte desse intelectualismo moral, seria a única causa do bem agir. Do modo semelhante, em Laches há o argumento de que, aquele que é corajoso e valoroso o é, não só na guerra, “mas também em relação aos apetites e os prazeres tanto quando os enfrenta como quando foge deles” (191-b). Ou seja, a virtude se manifesta, sobretudo, no ato de domar as paixões e não se deixar levar por elas. O domínio da razão é identificado com o domínio da virtude.

Nesse sentido, é possível apontar uma dupla vertente interpretativa desses textos: ou o conhecimento é a causa única e suficiente da virtude, o que tornaria os sentidos e as paixões aspectos irrelevantes para a moral; ou então, ela, a virtude, seria fruto do conflito, ou mútua relação, de conhecimentos práticos e teóricos com desejos e aspectos irracionais da alma. (SANTAS, 1979, p. 221). Nesse caso pode-se afirmar, portanto, que “a razão (ou a razão informada pelo conhecimento) teria de garantir a conduta virtuosa não por silenciar ou redirecionar desejos indisciplinados, mas por dominá-los” (DEVEREUX, 1992, p. 782)<sup>6</sup>.

Pretendo analisar a procedência dessas teses. A exposição se dividirá em três momentos. No primeiro, apresento a forma como Sócrates chega à definição intelectualista da moral, pela qual a virtude não é só relacionada ao “saber”, mas também se identifica com ele. Em um segundo momento, apresento a relação entre sabedoria e a ação virtuosa na ética socrática, inserindo entre esses termos um terceiro: o aspecto volitivo do agente. Para tanto, devo também definir qual o tipo de sabedoria a que Sócrates se refere e, por fim, investigar qual o papel tal saber na definição da virtude.

---

<sup>5</sup> Tradução livre. No original: “*The result of this is that in making the virtues sciences Socrates does away with the irrational part of the soul and thereby he does away with both the passion and the moral character*”. De forma semelhante, SANTAS sustentou que: “*Socrates was wrong in supposing that if a man achieved an understanding of what justice involves, he would necessarily become just in behavior*” (SANTAS, 1979, p. 184).

<sup>6</sup> Tradução livre. No original: “*The reason (or reason informed by Knowledge) would guarantee virtuous conduct not by silencing or redirecting unruly desires but by overpowering them*”.

Desde já apresento minha hipótese de análise: se a indução tem, na epistemologia socrática, a função de alcançar os conceitos por meio da análise e exclusão das qualidades particulares acidentais do objeto investigado, paralelamente, a verdade moral deve ser derivada da relação antagônica e dialética dos desejos e funções racionais. Desse modo, mesmo que derivados das particularidades individuais e, enquanto tais, incompatíveis com a generalidade da verdade moral, os desejos e disposições irracionais do homem constituem um momento necessário para a determinação da ação racional virtuosa<sup>7</sup>.

### **A natureza da virtude nos diálogos platônicos**

A virtude (*areté*) é o fim e o objeto da educação dos jovens. Por isso, ao procurar o melhor meio de torná-los cidadãos virtuosos, Sócrates indaga: “Admitimos todos saber o que é a virtude (*areté*)?” (LACHES, 190-c). Sim, responde Laches. Mas a questão deve ser mais precisa, pois examinar todas as possibilidades da ação virtuosa seria um trabalho demasiadamente árduo. Sócrates deve especificar do objeto da investigação.

A delimitação de tal objeto de está relacionada com a discussão precedente. Logo, haverá a separação da “parte” da virtude a ser analisada. Voltemos assim ao que discutiam os interlocutores de LACHES. Inicialmente, vemos que Lesimaco e Melésias, filhos de atenienses ilustres, estão ansiosos em relação aos rumos da educação de seus filhos.

É necessário que os jovens tenham uma boa educação para que se tornem homens distintos. Lesimaco está convencido de tal necessidade, mas tem dúvidas sobre a utilidade da arte da esgrima para este fim. Ele afirma: “Julgamos melhor vir vê-los, Nícias e Laches, por nós mesmos e vos trazer a questão para que possam avaliá-la” (LACHES, 179-e). Ora, já que se discute a respeito da arte das armas, deve-se justamente considerar aquela “parte” da virtude que se relaciona à arte de bem manejar as armas em guerra: a coragem.

---

<sup>7</sup> TAYLOR salientou a importância da definição dos valores morais nos diálogos platônicos da seguinte forma: “*The problem of finding a definition of a virtue is at a bottom the problem of formulating a moral ideal (...) the important thing is that we should know quite definitely what we admire in conduct and that our admiration should be rightly given, to think which of them are really admirable*” (TAYLOR, 1949, p. 49).

A relação entre virtude e coragem é, deste modo, segundo a fala do próprio Sócrates, a relação entre parte e todo.<sup>8</sup> O objeto da pesquisa foi determinado.

A esse respeito, Taylor nos oferece a seguinte explicação: “O juízo correto acerca da questão, de se o ato de coragem torna o soldado mais corajoso, deve ao menos ser capaz de dizer o que é a coragem” (TAYLOR, 1949, p. 60)<sup>9</sup>. Porém, o diálogo não indica o que Sócrates pretende dizer com a questão. Sabemos somente que a virtude é algo que se relaciona à alma e, enquanto tal, faz dela algo melhor. O problema está justamente nessa indeterminação, pois seria fácil refutar a distinção de virtude e coragem, uma vez que um dos princípios aceitos pelo próprio Sócrates em *Laches* diz ser impossível determinar a parte de um todo sem saber o que seja este todo. Surge o paradoxo: a relação entre virtude e coragem, que tem fundamento na razão, pode dessa forma ser considerada arbitrária e irracional.

*Laches* não nos fornece uma solução adequada para esse problema, mas em *Protágoras* encontramos uma resposta mais precisa. Nesse diálogo Sócrates questiona: “Fizeste referência à justiça, à temperança, à santidade como se tudo isto não fosse, em conjunto, uma única coisa: a virtude. Explica-me isso agora com mais particularidade, se a virtude é de fato algo complexo, ou se as qualidades por ti enumeradas são apenas nomes referentes a uma única coisa” (329-d). *Protágoras* admite a primeira opção, ao que Sócrates faz uma nova distinção: tal relação entre parte e todo se dá da mesma forma que as partes do rosto, ou como as partes do ouro. Na primeira opção as partes da virtude assumem não só diferenças entre si, mas também diferentes funções, assim como a boca tem função distinta do olho. Na segunda opção, as partes da virtude têm as mesmas propriedades do todo. A primeira opção é a escolhida.

O sentido da virtude socrática se esclarece. Ela – virtude – indica a capacidade de realizar uma determinada tarefa da alma. Assim como os órgãos

---

<sup>8</sup> Com base nesta passagem, VLASTOS argumentou em seu ensaio “*The Protágoras and the Laches*” que: A afirmação de que a coragem é parte da virtude é formulada por Sócrates em *própria persona*, o que inviabilizaria a teoria da unidade das virtudes sustentada por TAYLOR: “*Who does recognize the prima facie contradiction between the identity of the virtues with one another?*” (VLASTOS, 1995, p. 124).

<sup>9</sup> Tradução livre. No original: “*A competent judge on the question whether the accomplishment makes his possessor a better soldier must at least be able to say what courage is?*”.

de um corpo – por exemplo: os olhos têm função de ver, portanto, a possibilidade de ver é a virtude dos olhos – a alma tem suas próprias funções. A virtude é na capacidade de cumpri-las. A diversidade das virtudes pode ser preliminarmente determinada pela diversidade das funções da alma.

Porém, essa conclusão deve ser aperfeiçoada. Nem toda função da alma é virtuosa, mas somente aquelas que trazem algum proveito ao agente. Em Protágoras tal condição assume a forma de uma relação entre bem e prazer do agente: “O bem não é algo diferente do prazer, e o mal não é algo diferente do sofrimento, ou dor” (355 a-b).

Encontramos em Mênon (87 d) a mesma condição. Aqui as características das virtudes enquanto funções da alma são novamente apresentadas: ao examinar as condições de aceitabilidade da hipótese levantada para verificar se a virtude pode ser ensinada, Sócrates admite que ambas, virtude e ciência, são bens em si mesmas. Cumpre então saber se são bens distintos ou não. Caso a ciência seja um bem que englobe todos os outros, a virtude poderá ser considerada uma ciência e poderá ser ensinada.

Ora, argumenta Sócrates, o principal efeito da bondade é ser proveitosa a alguém; a causa da bondade é a virtude, sendo por isso também proveitosa. O diálogo procede então com um exame das coisas que podem ser consideradas boas e proveitosas, sejam elas referentes à alma ou ao corpo. Em relação ao corpo a saúde, a riqueza, a força e a beleza são proveitosas, pois cumprem uma função, mas elas o são somente na medida em que o uso correto as dirige. Assim, pode-se dizer que a virtude da alma é causa da bondade das coisas referentes ao corpo. Enquanto atributo da alma, tal virtude se identifica com um dentre tais objetos: a que chamamos prudência, e também a que chamamos justiça, coragem, liberdade e todas as coisas deste tipo (MÊNON, 88 b). Contudo, mesmo tais virtudes da alma não podem ser consideradas boas em si mesmas. Somente o são enquanto acompanhadas de certa compreensão, pois:

[A] virtude é alguma coisa (uma função da alma) entre as que estão na alma, e se lhe é necessário ser algo proveitoso, é preciso que ela seja compreensão, uma vez que precisamente todas as coisas referentes à alma, em si mesmas, não são nocivas ou proveitosas, mas tornam-se

nocivas ou proveitosas conforme as acompanhe a compreensão ou incompreensão (MÊNON, 88c-d).

A natureza dessa compreensão é suficiente enquanto causa do bem agir. Vemos então que, em Mênon, o papel da sabedoria moral aparece de forma mais evidente que em Laches ou Protágoras. O bem agir não seria fruto unicamente de uma ciência (*sofia*), considerada enquanto conjunto proposicional, mas também de uma opinião verdadeira (*doxa*). O que importa para esse ponto da análise é a conclusão do argumento: “Virtude é compreensão”. Aqui salta aos olhos o que Vlastos chamou “apoteose” do saber: Sócrates “declara que o saber é a única coisa que é boa ‘em si e para si’, pois sua bondade não depende de sua conjunção com outros bens, mas a bondade de todo e qualquer outro bem está condicionado a sua conjunção com o saber” (VLASTOS, 1994, p. 115)<sup>10</sup>.

Esse é o intelectualismo socrático. Cada uma das virtudes deve ser definida com base em uma modalidade de conhecimento. Tal conclusão gera, no entanto, uma questão aparentemente insanável. É que, no final de LACHES, Sócrates refuta a definição da coragem formulada por Nícias justamente porque considera que a coragem pode ser definida somente em termos intelectuais. Por isso, é preciso examinar se há algo mais a ser considerado, algo que não seja puramente intelectual e que seja um dos fatores necessários definição das virtudes. Iniciemos pela vontade.

### **Termos da relação entre saber e virtude**

A primeira conclusão deste estudo é um paradoxo. Há uma divergência entre o texto dos diálogos socráticos e a concepção intelectualista da moral, que identifica virtude e saber. Se levarmos a sério o objetivo reformador do pensamento socrático, tal paradoxo poderia ser sustentado. Mas ele deve enfrentar as seguintes objeções: “Como devemos considerar isso? Devemos supor que Platão sustentou, de forma persistente, em diversos diálogos, visões que contradizem fatos com os quais todos estão

---

<sup>10</sup> Tradução livre. No original: “Socrates declares wisdom the only thing that is good ‘itself by itself’ for its goodness is not dependent on its conjunction with some other good, while in the case of all other goods their value is entirely dependent on their conjunction with wisdom?”.

presumidamente familiarizados?” (SANTAS, 1979, p. 183)<sup>11</sup>. Sócrates desconhece o fato de que toda ação virtuosa também é influenciada pela paixão do agente?

Esse “nó interpretativo” pode ser desfeito se a interpretação do paradoxo for feita à luz de uma distinção: pode ser que não estejamos diante de um, mas de dois paradoxos morais. O primeiro deles: ninguém deseja o mal e só involuntariamente pode realizá-lo. O segundo: toda a virtude é uma forma de conhecimento. A seguir, buscarei desenvolver cada um destes argumentos.

O primeiro paradoxo encontra fundamento textual na argumentação formulada por Sócrates em *Mênon* (77 c-e). Nessa passagem, Mênon é questionado sobre o que é a virtude. Em sua resposta, afirma: “A virtude é desejar as coisas belas e ser capaz de consegui-las”. Inference-se dessa resposta que pessoas não virtuosas devem desejar o mal. Sócrates busca então distinguir entre os que desejam a maldade considerando-a como má e os que desejam o mal, considerando-o como algo bom. No último caso, o agente pensaria que o mal lhe traria algum proveito. Já os que desejam o mal, sem considerá-lo como bem, saberiam perfeitamente que o mal é prejudicial em qualquer situação. Mênon afirma então que os dois casos são possíveis. Mas Sócrates demonstra que ambas as hipóteses são inaceitáveis. Prova, com isto, que não há quem deseje o mal.

Quanto à segunda hipótese, Mênon concorda que desejar uma coisa significa querer possuí-la e que as coisas más trazem dano àqueles que as possuem. Ele assume também que os que sofrem danos são miseráveis e infelizes, o que ninguém deseja ser. Ora, como ninguém quer ser miserável, Sócrates conclui: “Logo ninguém quer as coisas más sabendo que são más, se realmente não quer ser miserável. Pois que outra coisa é ser miserável senão desejar obter as coisas más” (78 e-d). Sócrates cria então uma distinção relacionada ao próprio objeto almejado pelo agente. Diz que “[é] evidente que (estes que acreditam tirar proveito do mal) não desejam as coisas más, as quais

---

<sup>11</sup> Tradução livre. No original: “*How are we to account for this? Are we to suppose that Plato held, and most persistently through several dialogues, views that contradict facts with which presumably everyone is acquainted?*”.

ignoram, mas sim aquelas que acreditam ser boas, mas que na realidade não o são. De modo que é evidente que (...) desejam as coisas boas” (MÊNON, 78 d).

A afirmação que está implícita nessa passagem é que o agente pode realmente desejar o mal. No entanto, só o faz indiretamente. Ou melhor, é através dessa concepção, que o agente tem do objeto, que ele o deseja. Em outras palavras: “Se alguém deseja algo, o fundamento desse desejo está na concepção do que o objeto de fato é” (SANTAS, 1979, p. 187)<sup>12</sup>. Por isso, o objeto de desejo pode ser um mal, mas a proposição ‘desejo X’ continua válida. Ou seja, mesmo que ‘X’ (objeto atual ou real) seja algo que trará dano (ou causar um mal) a quem o possua, a representação (ou ideia) de X deve ser boa, pois ninguém pode conscientemente almejar o mal. Devemos, portanto, considerar a possibilidade de o objeto de desejo presumidamente bom seja, na realidade, mal e, com isso, cause algum dano àquele que o deseja. O que Sócrates nega é, portanto, que o mal real, concebido enquanto tal, possa ser o objeto de desejo de alguém<sup>13</sup>.

Até aqui podemos sustentar o seguinte princípio: “Não há quem se empenhe em praticar o mal que ele considera como tal, por não ser da natureza humana decidir-se pelo que considera mal” (PROTÁGORAS, 358 d). Os problemas, no entanto, ainda não terminaram, pois esse princípio só garante o componente intencional da ação. A prática do bem ainda depende do conhecimento daquilo que é bom, pois “a força que governa a conduta virtuosa é sempre o desejo do bem, mas o conhecimento do bem é o que dá a direção dessa força” (DEVEREUX, 1992, p. 782)<sup>14</sup>. Chegamos novamente à conclusão de que devemos passar ao exame do conhecimento moral formulado por Sócrates. Todavia, vejamos primeiramente se, com a análise do

---

<sup>12</sup> Tradução livre. No original: “*If a man desires something, it is his conception of what the object in fact is, that is the ground of his desire*”.

<sup>13</sup> O argumento final desenvolvido no Protágoras chega à mesma conclusão, mas por via diversa. Nele, assumida a opinião da maioria de que o prazer equivale ao bem, pode-se adotar como finalidade geral da ação a busca uma medida na ação que resulte sempre na prevalência do prazer sobre a dor. Com isso, o vício e a incontinência seriam simplesmente falsas estimativas das quantidades de prazer e dor envolvidas em uma ação. Nesse sentido, comenta Taylor que: *Errors of conduct are thus as false as a estimative of number, size or weight* (TAYLOR, 1949, p. 259).

<sup>14</sup> Tradução livre. No original: “*The motive force of a virtuous conduct is always a desire for good, but Knowledge of good is what gives direction to this force*”.

segundo paradoxo, é possível esclarecer a relação proposta por Sócrates entre saber e virtude.

O segundo paradoxo pode ser resumido pela seguinte proposição: a virtude é uma forma de conhecimento. Essa ideia é bicondicional. Alguém poderia afirmar que, quem tem o conhecimento da virtude é, por isso mesmo, virtuoso. Mas essa proposta entra em contradição com o fato de que “muita gente tem o conhecimento do que é bom e perfeito sem nunca botá-lo em prática, embora o pudesse, resolvendo-se assim por coisa distinta” (PROTÁGORAS, 352-e; de forma semelhante: GORGIAS, 460-b). Ora, se o ponto crítico do paradoxo é a afirmação de que o conhecimento é condição suficiente para ser virtuoso, o conceito de sabedoria deve ser a chave da solução.

A esse respeito, Santas sugeriu que tal conceito não deve ser interpretado como uma forma de sabedoria da moral (*Knowledge of virtue*), mas sim segundo uma dupla condição: “Platão quis dizer que se um homem tem conhecimento do que é virtuoso e também o conhecimento de que é sempre melhor para fazer o que é virtuoso, então ele sempre vai se comportar virtuosamente” (SANTAS, 1979, p. 190)<sup>15</sup>.

Contudo, tal interpretação cria diversos problemas. O primeiro deles é que tal resposta não é suficiente para solucionar a questão proposta, pois o que está em jogo é a relevância causal do conhecimento “que, por si mesmo, não é motor, e uma ação, que não poderia ser a simples execução de um mandamento da razão” (LE BRUN, 1987, p. 192). Com sua interpretação, Santas afirma que, quem tem o conhecimento da virtude, não agirá necessariamente de forma virtuosa. Contudo, essa ação também dependeria de uma segunda modalidade de conhecimento. Trata-se do conhecimento de que fazer o bem é sempre melhor para o agente.

Essa segunda modalidade de conhecimento é a questão levantada no primeiro capítulo da *República*. Nesse diálogo, Sócrates e Trésímaco discutem acerca da seguinte questão: a justiça é proveitosa àquele que a pratica? Ora, aquele que tem o conhecimento da justiça sabe que ela é um bem e, por isso, não poderia ser nociva ao agente. Contra tal argumento, SANTAS sustenta que

---

<sup>15</sup> Tradução livre do original: “Plato meant that if a man has knowledge of what is virtuous and also knowledge that it is always better for one to do what is virtuous then he will always behave virtuously?”.

tal conhecimento é independente do conhecimento da virtude em si, uma vez que “sem conhecer a definição da justiça, um homem pode realizar um ato justo se tiver essa convicção (*belief*) em sua mente” (SANTAS, 1979, p. 192)<sup>16</sup>.

Todavia, essa distinção entre opinião (*Doxa*) e saber (*Sofia*) não pode ser aplicada indevidamente aos diálogos socráticos da juventude. Somente em Mênon (97, a-c), o conceito da *Sofia* socrática é reformulado ao se afirmar que a opinião verdadeira em nada é menos proveitosa do que a da ciência. Afinal, é pelo encadeamento de opiniões que é formada a ciência estável, que só então deixa de ser uma simples reunião de conceitos esparsos e fugidios (MÊNON, 98-a).

Devemos admitir então que o segundo paradoxo não tem solução e que as virtudes devem ser definidas em termos simplesmente intelectuais? A primeira pergunta deve ser respondida positivamente, o que, de modo algum, quer dizer que a doutrina socrática seja ilógica ou contraditória. Ela simplesmente contraria a opinião comum. Já a segunda pergunta não pode ser admitida sem reservas. Mais do que isso, penso que deve ser negada.

A dupla resposta antes formulada é perfeitamente sustentável, pois mesmo que Sócrates afirme “no fim de Laches que o conhecimento do bem e do mal é suficiente por si só para um comportamento corajoso e também virtuoso” (DEVEREUX, 1992, p. 782)<sup>17</sup>, disso não se pode inferir que o único elemento determinante da virtude seja o saber. Ao contrário, penso que Sócrates procurou adequar o conhecimento geral do bem e do mal a elementos não cognitivos; dentre eles, o desejo do bem, comum a todos os homens. Busco esboçar essa tese com a análise de Laches. Para tanto, abordo uma passagem específica. Nela, encontramos o debate acerca da definição de coragem segundo a qual essa virtude é uma espécie de perseverança da alma.

### **Sabedoria e desejos em Laches**

A primeira definição da coragem que aparece em Laches afirma que é corajoso aquele que não abandona o campo de batalha face ao inimigo. Laches

---

<sup>16</sup> Tradução livre do original: “*Without knowing the definition of justice one can do it if one has a true belief in the soul*”.

<sup>17</sup> Tradução livre do original: “*Near at the end of the Laches, that knowledge of good and evil is sufficient by itself for a courageous, and also virtuous, behavior*”.

toma aqui sua experiência pessoal como equivalente à coragem em si<sup>18</sup>. Mas Sócrates demonstra então que tal definição é duplamente inadequada. Ela não serve como definição da coragem do bom soldado, pois ele pode adotar a fuga como tática de guerra. E não é tudo. Como se demonstra em passagem posterior do diálogo (LACHES, 191 d), não é só na guerra que a coragem se manifesta, mas em todas as situações da vida. Para ser virtuoso, o indivíduo deve se mostrar corajoso seja frente às paixões ou doenças, seja na vida cotidiana, seja na guerra. TAYLOR observou que Aristóteles “tinha essa passagem em mente na *Ética* quando ele distingue o valor no sentido primeiro dessa expressão e o tipo de conduta designado por esse nome” (TAYLOR, 1949, p. 61)<sup>19</sup>.

Na referida passagem, Aristóteles apresentou a distinção entre continência e virtude. Incontinente é o “homem que é arrastado pela paixão contrariando a regra justa de seu espírito” (*ÉTICA A NICOMACO*, 1151 a). Contigente é aquele que age corretamente e tem na alma o princípio correto da virtude. Contudo, seus apetites e paixões são desordenados. Na hipótese do virtuoso, ao contrário, não é a reta razão que leva à ação louvável, mas a correta disposição dos apetites e opiniões “quer natural, quer produzidas pelo hábito” (*ÉTICA A NICOMACO*, 1151 a-15). Em outras palavras, para Aristóteles: “As virtudes são vistas como disposições resultantes de um amplo processo de moldagem e treinamento das partes apetitivas (*appetitive*) e animada (*spirited*) da alma” (DEVEREUX, 1992, p. 779)<sup>20</sup>. Ou seja, as virtudes são disposições resultantes de um amplo processo de moldagem e treinamento não só dos desejos, mas da própria razão.

Em *Laches*, Sócrates se refere à virtude somente na primeira acepção do termo. Por isso, há um embate entre a razão, as crenças e os apetites do

---

<sup>18</sup> De forma semelhante, Carmides (*CARMIDES*, 159-e), ao ser inquirido acerca da natureza da temperança, responde que ela é uma forma de timidez. Essa resposta expressa corretamente o estado emocional do jovem, que, antes de formular a resposta (*CARMIDES*, 158e) ficara corado frente à questão proposta.

<sup>19</sup> Traução livre. No original: “*Aristoteles had this passage in view in the Ethics where he distinguishes valor in the primary sense of the word from the very kind of conduct here called by the name*”

<sup>20</sup> Tradução livre do original: “*The virtues are seen as dispositions resulting from an extensive process of molding and training the appetitive and spirited parts of the soul*”.

agente na determinação da ação virtuosa.<sup>21</sup> Pela mesma razão, em PROTÁGORAS, Sócrates se opõe à opinião comum de que o conhecimento seja algo forte o bastante para guiar e comandar as ações virtuosas (352b-c). É certo afirmar, portanto, que a ação virtuosa seja garantida pela razão. No entanto, há uma relação de tensão entre tal conhecimento e as paixões do corpo. Isso explica porque, para Sócrates, a razão não se limita a um conhecimento inerte. Na determinação da ação virtuosa, ela assume o papel de força atual.

Segue-se que o conhecimento é uma das causas da virtude. Porém, não é única. Com fundamento nessa constatação, Devereux salientou o papel dos elementos não cognitivos na determinação do conceito socrático de virtude: “Uma vez que percebemos esta forma particular pela qual Sócrates entende o poder do conhecimento (como uma força que supera paixões resistentes), podemos ver que a persistência (*endurance*) é uma concomitante necessária do conhecimento do bem e do mal” (DEVEREUX, 1992, p. 780)<sup>22</sup>.

A “persistência” a que Devereux se refere é o elemento não cognitivo introduzido em Laches pela primeira definição da coragem. Nesse ponto do diálogo, Laches afirma que a coragem, presente nos confrontos com os apetites e os medos, é uma espécie de perseverança (LACHES, 192 c). No entanto, não é toda a perseverança que pode e deve ser considerada virtuosa, retruca Sócrates. Somente aquela perseverança guiada pela razão deve ser considerada como tal. Com isso, para a constituição da ação virtuosa (proveitosa e boa nos termos de MÊNON, 88 b), faz-se necessário que a disposição da alma esteja sempre acompanhada da compreensão da razão. O argumento de Sócrates não visa refutar a definição de Laches, mas aperfeiçoá-la.

A partir desse ponto, os debatedores se esforçam para determinar qual a natureza do conhecimento em questão. Essa pesquisa é iniciada com seguinte indagação: “Ela (a persistência) está unida à razão em apenas alguns

---

<sup>21</sup> Santas comentou a relação de embate e tensão entre desejos e conhecimento no argumento final de PROTÁGORAS, em que Sócrates enfrenta a opinião da maioria (*hoi poloi*) em relação ao poder de governo do conhecimento na determinação da virtude: *In every case of conflicting desires the subject acts in accordance with the strongest of them since conflicting motivations are characteristics of such cases, whether the conflicting motives are beliefs and passion as in Plato, or calm and violent passions as in Hume?* (SANTAS, 1979, p. 211).

<sup>22</sup> No original: “Once we see this particular way in which Socrates understands the power of Knowledge (as a force that overcomes resistant passions) we can see that endurance is a necessary concomitant of Knowledge of good and evil”.

casos ou em todos, sejam eles grandes ou pequenos?” (LACHES, 192e). Em seguida, Sócrates formula uma série de exemplos que parecem negar a definição proposta, pois, nos casos por ele apresentados, a perseverança e a inteligência estão juntas, mas nem por isso a ação é corajosa<sup>23</sup>. O que esse argumento nega, no entanto, não é a definição como um todo, mas a modalidade de conhecimento presente nos casos levantados. Os exemplos de conhecimento referem-se às ações consideradas pequenas, pelo que não podem ser considerados na definição moral. Para especificar qual o tipo de conhecimento em questão nessa passagem, Vlastos se utiliza de uma passagem da *Apologia*, na qual Sócrates diz que “Anytus (...) poderia causar a minha morte, ou o exílio, ou a privação de meus direitos civis; ele e os outros podem pensar que estes são grandes males, mas eu não. Muito maior é o mal que ele está fazendo agora – condenar alguém injustamente à morte” (VLASTOS, 1994, p. 111)<sup>24</sup>.

Nenhum dos males que Anytus impõe a Sócrates como pena é um grande mal, pois nenhum deles atinge a virtude de Sócrates. O grande bem e o grande mal a que Sócrates se refere fazem parte do domínio da Moral. Com base nessa distinção, podemos perceber que nenhum dos exemplos, levantados por Sócrates contra a definição proposta, seriam considerados como um bem moral ou, na terminologia de Laches, como ‘grandes bens’. Assim, se Laches notasse que os exemplos de Sócrates não estão ligados ao domínio Moral, veria que sua definição não havia sido negada. O que foi negado é unicamente a relevância de saber técnico, que não é de modo algum relevante para a virtude.

No entanto, Laches se confessa inexperiente em assuntos filosóficos, pois não é capaz de delimitar a espécie de saber requerida pela coragem. Mesmo assim, remanesce a importância da definição de Laches que, ao inserir no conceito de coragem, a perseverança da alma, abre caminho para uma nova conceituação da sabedoria. Isso porque somente a partir de tal definição é

---

<sup>23</sup> Entre outros são citados os seguintes exemplos: aquele que usa a inteligência e a perseverança ao aplicar seu dinheiro, ou o militar que frente a inimigos inferiores se lança ao combate. A esse respeito, TAYLOR observou que: *In fact the effect of specialist knowledge of this kind is to make the supposed risk unreal (...) What we really mean is that the brave man faces the risk alive to its magnitude, and faces because he rightly judges that it is good to do so* (TAYLOR, 1949, p. 61).

<sup>24</sup> No original: “Anytus, he (Socrates) says, could bring about my death, or exile, or deprivation of civil rights; he and others may think these great evils but I don’t. Much greater is the evil he is doing now – understanding to put someone unjustly to death”.

possível identificar na sabedoria o conceito fundamental da Moral socrática. Esse é um conceito que, ao mesmo tempo, preserva o intelectualismo socrático, mas também leva em consideração o conjunto dos elementos não cognitivos que formam o ser humano. A ação virtuosa é uma, mas seus componentes e fundamentos são dúbios.

### **Considerações finais**

O modelo socrático da ação virtuosa está completo. Nele, a razão assume a função de uma força modeladora dos apetites conflitantes. Assumindo tal feição, podemos dizer que deve haver duas causas concomitantes na determinação da ação virtuosa: o saber moral deve ser completado pela persistência do intelecto.

De posse de tal conceito de sabedoria, é interessante notar também o que Sócrates diz em *Laches* (194 a) frente à dificuldade de se achar a definição válida de coragem: “Prossigamos em nossa investigação com persistência, para que a coragem não se ria de nós, por não a procurarmos com coragem, pois pode muito bem acontecer que coragem seja, de fato, persistência”. O chamado de Sócrates pode agora ser visto não só como uma parcial aceitação da definição de *Laches*, mas também como um chamado da razão que, enquanto persistência intelectual, luta contra a displicência dos desejos.

E quanto ao desejo pelo bem? Se admitirmos o modelo de razão exposto, não podemos sustentar, como propôs Vlastos, que o desejo do bem natural ao homem seja a principal força que motiva a conduta virtuosa. Não há, no entanto, uma incompatibilidade absoluta entre os dois conceitos, pois é perfeitamente possível afirmar que a ação humana tem uma tendência volitiva natural pelo bem. Porém ao ser confrontada com as paixões exteriores, essa ação depende da razão para controlar os apetites de forma a redirecioná-los para o caminho da virtude. Para que tal hipótese interpretativa seja válida e não prejudique a necessária atuação da razão na determinação da virtude, devemos simplesmente aceitar que em toda ação humana há um componente passional, que tende a fazer da conduta humana um vício, mas que também tem o potencial de transformar o vício em virtude.

## Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, (1973): 245-443.
- DEVEREUX, D. T. *The Unity of the Virtues in Plato's Protagoras and Laches*, PhR 101 (1992): 765–789
- GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. São Paulo: Difel, 1962.
- LE BRUN, Gerard. *O conceito de paixão*. In: CARDOSO, Sérgio (org.), “Os sentidos da paixão”, São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- PLATÃO. *Oeuvres Complètes*. Collection des Université de France, Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- \_\_\_\_\_. *Protágoras, Górgias, Fedão*. 2ª ed., trad. de Carlos Alberto Nunes, Belém: Editora Universitária UFPA, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Laques*. trad. de Francisco de Oliveira, Lisboa: INIC, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Parmênides*. trad. de Maria José Figueiredo, Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Teeteto*. trad. de Adriana Freire Nogueira e Marcelo Boeri, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- \_\_\_\_\_. *A República*. 3ª ed., trad. de Carlos Alberto Nunes, Belém: Editora Universitária UFPA, 2000.
- SANTAS, G. X. *Socrates Philosophy in the Plato's early dialogues*, Boston: Routledge and Kegan Paul, 1979.
- TAYLOR, A. E. *Plato the Man and his Work*, London: Methuen, 1949.
- VLASTOS, G. *Socratic Studies*, Cambridge: Myles Burnyeat, 1995.

Data de Recebimento: 10/03/2013

Data de Aprovação para Publicação: 30/06/2013