

## A Natureza da Virtude como Saber em Platão

Guy Hamelin

The notion of virtue is undoubtedly one of the main components of the ethics of ancient Greek thinkers. Being the privileged instrument for achieving happiness, virtue already played an important role in Archaic Greece. But it is necessary to wait for the Classical period for such a moral conception to be more democratic and accessible to the majority of citizens. The contribution of Socrates and Plato is fundamental to this change inasmuch as the conquest of happiness by means of virtue can also benefit those who venture to use reason, especially philosophers. In this new ethical model, the reference is without hesitation Aristotle, as exemplified by his wide influence in the course of the history of philosophy. However, if the Stagirite has dominated the ethical scene for centuries, it owes much to his master Plato, who taught him notably the essentials about the nature of virtue. Even though there are important distinctions between the ethical theories of these two thinkers, particularly on the question of virtue as knowledge, the Platonic explanation of ‘what is’ virtue had fundamental repercussions on Aristotle’s own conception. In the present article, we examine Plato’s thinking on this topic of the nature of virtue in three important dialogues, namely *Euthydemus*, *Theaetetus*, and *Philebus*. In addition to following the likely evolution of Plato’s doctrine on this issue, the relevance of his descriptions of virtue to his most important disciple is also emphasized.

### *I. Introdução*

A função da virtude na ética de Aristóteles é bem conhecida; trata-se do meio por excelência para alcançar a felicidade. Essa concepção moral teve repercussão importante no decorrer da história da filosofia até, pelo menos, o período moderno, em que seus fundamentos foram parcialmente abalados. Todavia, ela pode perder sua importância durante um tempo, mas não desaparece completamente da esfera filosófica. Ao contrário, renasce em força, na segunda parte do século XX, com a dita “teoria da virtude” (*virtue theory*), desenvolvida notadamente por autores como E. Anscombe e A. MacIntyre<sup>1</sup>, que retomam o essencial do pensamento do Estagirita. Apesar dessa

---

<sup>1</sup> A literatura nessa área é abundante. Citamos apenas alguns textos significativos na origem dessa teoria: Anscombe, G.E.M. “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy* 33, 1958, pp. 1-19. MacIntyre, A. *After Virtue*. Second edition. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984). Foot, P. *Virtues and Vices, and Other Essays in Moral Philosophy*. (Oxford: Clarendon

influência incontestável, é relativamente pouco discutida e conhecida a questão da natureza ontológica dessa qualidade virtuosa, que se encontra no âmago da teoria ética de Aristóteles. Uma das razões dessa negligência e desinteresse diz respeito à ausência, nos principais tratados éticos desse filósofo, de uma explicação clara e detalhada sobre o que é a virtude. O Estagirita reserva, antes, esse esclarecimento na parte da sua obra destinada à lógica, à psicologia e ao conhecimento ontológico dos diversos tipos de ser, como é o caso nas *Categorias*, no *De anima* e na *Metafísica*.

A falta frequente de compreensão da natureza ontológica da virtude provoca efeitos indesejáveis. Encontram-se, por exemplo, explicações incompletas sobre a aquisição da virtude, certos esclarecimentos sobre a distinção entre virtude moral e virtude dianoética, apesar do papel indispensável do discernimento (φρόνησις) no agir voluntário, sem esquecer a ausência repetida de justificações acerca de o que fundamenta o caráter mediano da virtude moral. O estudo de “o que é” a virtude permite, entre outras coisas, entender melhor esse tipo de questionamento relativo às diversas facetas dessa qualidade moral em Aristóteles. Mas o exame desta questão, sob a ótica da ontologia da virtude, na obra do principal mestre do Estagirita, a saber, Platão, facilita e também possibilita, mais do que se pode pensar, a compreensão da natureza da virtude no próprio Aristóteles. A análise desse tema em Platão constitui o objeto do presente trabalho. Portanto, não queremos realizar este estudo apenas para entender melhor a teoria da virtude em Aristóteles, ao voltar à fonte principal à qual se refere. No entanto, pretendemos esclarecer o tema em Platão, mostrando que já se encontrava na sua obra o essencial sobre o que é a virtude tal como é concebida pelo Estagirita, apesar de Platão não possuir toda a aparelhagem sofisticada e complexa da filosofia do seu mais importante discípulo.

A influência de Platão na concepção aristotélica da natureza da virtude não é tão clara como se imagina à primeira vista, já que é frequentemente indireta e diz respeito a aspectos secundários. Na verdade, Aristóteles elabora sua teoria em reação a várias teses encontradas nos diálogos do seu Mestre, especialmente no tocante à questão da virtude considerada exclusivamente como saber (ἐπιστήμη). Mesmo assim, encontram-se na obra de Platão elementos fundamentais acerca da natureza da virtude que nos lembram da própria visão do Estagirita. É inusitado, de fato, encontrar componentes da

---

Press, 1978). Pence, G. “Virtue Theory”, *A Companion to Ethics*. P. Singer (Ed.). (Oxford: Basil Blackwell, 1991), pp. 249-258.

explicação platônica do que é uma virtude em termos que se assemelham ao ápice da metafísica aristotélica relacionado às noções de potência e ato.

No presente artigo, examinamos, por ordem cronológica, três diálogos platônicos decisivos para a questão da natureza da virtude. Nesses textos significativos, as ideias encontradas são altamente suscetíveis de ter influenciado o pensamento de Aristóteles sobre o tema. Cada um deles introduz dados distintos e complementares, permitindo assim ter um retrato bastante completo, fiel e compreensível da concepção do que é a virtude em Platão. De maneira mais explícita, analisamos excertos de dois diálogos do período dito médio, transitório ou de maturidade, o *Eutidemo* e o *Teeteto*, sendo esse último aparentemente posterior ao primeiro. Na continuação, exploramos outro diálogo importante de Platão, o *Filebo*, que pertence, desta vez, ao período dito de velhice.

## 2. *Eutidemo*

Sem entrar na delicada questão da cronologia dos diálogos de Platão, seguimos a ordem da obra autêntica habitualmente aceita pelos peritos, ao começar pela análise do *Eutidemo*. O essencial da conversação encontrada nesse diálogo diz respeito, entre outras coisas, ao saber (ἐπιστήμη), à sabedoria (σοφία) e à virtude (ἀρετή), além de tratar do bem, da felicidade e do bem-sucedido (εὖ-εὐδαιμονεῖν-εὐδαιμονία), assim como da boa fortuna (εὐτυχία). No trecho que nos interessa, Sócrates discute com Clínicas acerca dos bens necessários para alcançar a felicidade (280b). Na parte precedente a essa passagem, Sócrates relata a Critão o seu encontro, no dia anterior, com dois sofistas pantocratores<sup>2</sup>, Eutidemo, assim como seu irmão Dionisodoro, e outros participantes, como Clínicas. Na ocasião, o principal tema da discussão gira em torno da importância da sabedoria e da prática da virtude para ser feliz (278c-d). Já que cada um dos homens deseja atingir essa meta boa (278e), Sócrates pergunta a Clínicas como é possível chegar a essa finalidade (279a). Depois de ter enumerado uma série de bens que poderiam nos permitir nos aproximar do objetivo procurado (279a-c), Sócrates finalmente insiste no fato de que a sabedoria, que possibilita o agir reto (ὀρθῶς) e bem-sucedido, é suficiente para ter êxito em nossos empreendimentos (280a-b).

---

<sup>2</sup> Do grego πάντων κρατεῖν, que significa todo-poderoso ou onipotente.

Na continuação imediata, encontra-se uma distinção fundamental, que diz respeito à natureza da virtude. Nessa parte, Sócrates pergunta a Clíncias se estaríamos mais felizes por *possuir* estes bens, os quais estavam, anteriormente, sendo discutidos, ou, além disso, por *fazer uso* deles. Vejamos a passagem pertinente à demonstração.

“SÓCRATES. Ser-nos-iam então de algum proveito (ὄφελος) se apenas os (bens) tivéssemos (εἶη) e não os usássemos (χρῶμεθα)? (...) E os artesãos, se lhes fossem providenciados todos os implementos necessários, a cada um para seu próprio trabalho, mas não os usassem (χρῶντο δὲ αὐτοῖς μὴ), será que seriam estes bem-sucedidos (εὖ) por conta da posse (κτῆσιν), porque possuiriam todas as coisas que é preciso o artesão possuir? (...) E se alguém possuísse (κεκτημένος) riqueza e todas as coisas boas que mencionamos ainda, mas não as usasse, será que seria feliz (εὐδαιμονοῖ) por conta da posse (κτῆσιν) desses bens (ἀγαθῶν)? – CLÍCIAS. Certamente não Sócrates. – SÓCRATES. Logo, é preciso, àquele que pretende ser feliz, não apenas possuir (κεκτηῖσθαι) tais bens, mas também usá-los (χρῆσθαι), sem o que nenhum proveito advém da posse (κτῆσεως). – CLÍCIAS. Dizes a verdade. – SÓCRATES. Isso então já é suficiente, Clíncias, para fazer alguém feliz: o possuir (κεκτηῖσθαι) os bens e usá-los (χρῆσθαι)? – CLÍCIAS. A me pelo menos parece. – SÓCRATES. Se alguém usa os bens corretamente (ὀρθῶς), disse eu, ou também se não <as usa corretamente>? – CLÍCIAS. Corretamente. – SÓCRATES. Fala bem, disse eu. (...)”<sup>3</sup>

Nesse trecho, Platão expõe claramente a distinção entre possuir um bem qualquer e usá-lo. Segundo ele, a sua simples aquisição ou posse não permite ser feliz; é preciso, também, utilizá-lo para que seja de algum proveito. Além disso, não se trata de qualquer tipo de emprego, mas, sim, do uso reto e com êxito. Já que a sabedoria (σοφία) é um dos componentes dos diversos bens, às quais se refere Platão (279c), e que é suficiente para o sucesso das nossas ações (280a-b), resulta-se, então, que a posse da sabedoria e seu uso nos tornam aptos a alcançar a felicidade.

Na prossecução do trecho examinado, Platão enfatiza o fato de que os bens, que são em si moralmente neutros e não possuem valor nenhum, o que nos lembra da concepção estoica dos indiferentes (οὐδέτερος), devem ser dirigidos pela razão (φρόνησις) e a sabedoria (σοφία) para serem retos, e não, evidentemente, pela ignorância (ἄμαθία). Em outros termos, a sabedoria é considerada ora um bem, ora o que permite dirigir os bens, enquanto a ignorância, isto é, um mal, torna mal qualquer bem. Ao que tudo indica, o termo ‘sabedoria’ possui no diálogo em estudo uma dupla acepção relativamente próxima. Ele refere-se, primeiro, a um bem privilegiado e aparentemente necessário, entre todos os bens moralmente neutros, para alcançar a felicidade. Ele também alude à ponderação indispensável para agir de maneira reta.

---

<sup>3</sup> *Euthydemus* 280 b-e. Extrato tirado de Platão. *Eutidemo*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas Maura Iglesias. (Rio de Janeiro: Editoria PUCRIO/São Paulo: Edições Loyola, 2011), pp. 57, 59.

“SÓCRATES. Em suma, então, Clíncias, disse eu (Sócrates), é de temer que, sobre a totalidade das coisas que anteriormente afirmamos serem bens, a questão não seja a respeito disto: como elas, por natureza, em si e por si mesmas, são bens; mas, segundo parece, passe-se do seguinte modo: se as dirige a ignorância, são males piores do que seus contrários (...); mas se <as dirigem> a inteligência (φρόνησις) e a sabedoria (σοφία), são bens maiores: em si e por si mesmas, nem umas nem outras dessas coisas tem nenhum valor.”<sup>4</sup>

Entre os bens dirigidos pela razão, que podem nos levar à felicidade, a sabedoria (σοφία) parece ter prioridade ou, pelo menos, o pensamento (φρόνησις). No mesmo diálogo, outras virtudes, como a temperança, a justiça e a coragem (279b) já tinham sido consideradas como bens a serem cultivados para ser feliz. Segundo o dito intelectualismo socrático, a virtude é um saber ou um conhecimento, que permite agir de maneira virtuosa e reta ou, simplesmente, de acordo com a razão. No *Eutidemo*, Platão ressalta essa importante particularidade, passando da necessidade da aquisição e do uso da sabedoria (σοφία) à indispensável posse e utilização do conhecimento (ἐπιστήμη) para alcançar a nobre meta em estudo. Assim, o uso correto das coisas é possibilitado pela aquisição, não de qualquer bem, mas, sim, desse saber particular chamado, desta vez, conhecimento (ἐπιστήμη).

“SÓCRATES. Uma vez que todos nós ansiamos por ser felizes (εὐδαίμονες), e que ficou manifesto que nos tomamos tais graças ao uso e ao uso correto (ὀρθότητα), das coisas, e que é a ciência (ἐπιστήμη) que produz a correção e a boa fortuna (εὐτυχίαν), é preciso, então, segundo parece, que todo homem, sem exceção, tome providências de todas as maneiras, para que se tome o mais sábio (σοφώτατος) possível.”<sup>5</sup>

Em suma, o tema principal da parte do *Eutidemo* que nos interesse diz respeito à significância da sabedoria e da ação virtuosa para alcançar a felicidade. Depois de ter examinado uma série de bens aparentemente propícios para atingir esse objetivo, Sócrates chega à conclusão de que a única sabedoria é, ao mesmo tempo, necessária e suficiente para a meta procurada. Todavia, não basta possuir e deter (κτῆσις) essa virtude intelectual se não for usada (χρῆσθαι) na prática. A fim de enfatizar o papel indispensável da razão (φρόνησις) nesse processo noético, Platão indica claramente que é o saber (ἐπιστήμη) que nos permite manter o uso reto das coisas que produzem a felicidade. Em outras palavras, a felicidade é possível apenas quando uma prática prova segue uma aquisição de bens precisos. Há, então, identificação nítida entre sabedoria (σοφία) e saber (ἐπιστήμη) nessa busca pelo alvo supremo, ou seja, o único uso correto

<sup>4</sup> *Euthydemus* 281 d-e. Extrato tirado de Platão. *Eutidemo. Op. cit.*, p. 61. Cf. *Ibid. Euthydemus* 281 b.

<sup>5</sup> *Euthydemus* 282 a. Extrato tirado de Platão. *Eutidemo. Op. cit.*, p. 63.

do conhecimento possuído possibilita o desenvolvimento moral do homem. A natureza dessa virtude dianoética é, portanto, especificamente racional e deve necessariamente ser aplicada para providenciar seus efeitos benéficos e favoráveis.

### 3. *Teeteto*

No *Teeteto*, Platão volta, nesta vez no conjunto do diálogo, sobre a questão da natureza da sabedoria (σοφία) e do saber (ἐπιστήμη) (145e). Depois de ter demonstrado que o conhecimento não é a sensação (151e-186e), o discípulo de Sócrates examina se ele não poderia consistir em opinião verdadeira (187a-200d). No final dessa parte, imediatamente antes da última seção do diálogo acerca de uma nova tentativa de definir o saber como, desta vez, opinião verdadeira acompanhada de uma definição (200d-210a), encontra-se uma distinção que não é sem nós lembrar a discutida no *Eutidemo*.

“S. Pois bem, ouviste o que na actualidade dizem ser o saber (ἐπίστασθαι)? (...) S. Afirmam por aí que é ter (ἔξιν) o saber (ἐπιστήμη). Teet. Certo. S. Ora bem, façamos uma pequena modificação e digamos que é a posse (κτῆσιν) do saber. (...) S. Ora, não me parece que seja o mesmo ter (ἔχειν) e possuir (κεκτηῖσθαι). Por exemplo, se alguém comprar um manto e o tiver em seu poder, mas não o vestir, decerto diríamos que o possui (κεκτηῖσθαι), mas não o tem (ἔχειν). (...) S. Vê então, se também é possível possuir assim o saber, sem o ter (ἐπιστήμην εἰ δυνατόν οὕτω κεκτημένον μὴ ἔχειν). (...) S. Há que dizer que, enquanto crianças, este receptáculo está vazio (κενόν) e em lugar de aves há saberes. Quando tomamos posse (κτησάμενος) do saber, encerramo-lo nesse recinto e dizemos que aprendemos (μεμαθηκέναι) ou descobrimos (ἠύρηκέναι) a coisa de que tratava esse saber. E isso é saber (ἐπίστασθαι).”<sup>6</sup>

Nesse trecho (197a-197e), Platão distingue ter (ἔχειν-ἔξις) o saber (ἐπιστήμη) de possuí-lo ou estar na sua posse (κεκτηῖσθαι-κτῆσις). Nesse caso, trata-se de uma diferenciação semelhante à examinada anteriormente no *Eutidemo* entre possuir (κεκτηῖσθαι) o conhecimento e usá-lo (χρηῖσθαι). Na verdade, parece que a única distinção entre os dois textos reside no uso de termos diferentes para identificar uma mesma realidade. Enquanto ‘posse’ (κτῆσις) e ‘possuir’ (κεκτηῖσθαι) são empregados nos dois diálogos para se referir à aquisição do saber, o vocábulo ‘usar’ (χρηῖσθαι) retém a atenção no *Eutidemo* e a palavra ‘ter’ (ἔχειν-ἔξις), no *Teeteto*. Quanto à distinção entre

---

<sup>6</sup> *Theaetetus* 197a-197d. Extrato tirado de Platão. *Teeteto*. 3ª edição. Tradução Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Prefácio de José Trindade Santos. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010), pp. 293-295. O texto grego de referência é o seguinte: Plato. II. *Theaetetus – Sophist*. Coll. The Loeb Classical Library. With an english translation by H.N. Fowler. (London: William Heinemann/New York: G.P. Putnam’s Sons, 1921), pp. 204-208.

possuir o saber e usar ou ter o saber, trata-se, nos dois escritos, de uma mesma diferenciação.

Na verdade, o que Platão quer enfatizar nessas passagens é relativamente simples, mas se torna mais intrincado nas traduções portuguesas. ‘Possuir’ e ‘ter’ têm várias acepções semelhantes em português, além de ambos os termos serem definidos como posse. É preciso, então, prestar atenção e perceber que a posse do conhecimento situa-se entre a ausência do conhecimento e seu uso, ou seja, trata-se de uma aquisição que pode ou não servir. Por outro lado, ter o conhecimento implica, nesse caso, não somente possuí-lo, mas também seu uso efetivo e atual.

No *Teeteto*, Platão compara a não posse ou a ausência de conhecimento de uma criança a um receptáculo vazio (κενόν). Sem uma teoria metafísica comparável à de potência e ato em Aristóteles, a posse do saber situa-se, em Platão, a meio caminho entre a falta, isto é, o vazio, e o ter. A ideia expressa aqui, segundo a qual nossa alma seria, no início, uma espécie de *tabula rasa* ou uma mente ainda vazia, não é conforme a interpretação do pensamento habitual de Platão. A interpretação ortodoxa sugeria, antes, que o saber adquirido já se encontra de forma latente em nós e que o vazio refere-se precisamente ao conhecimento ainda não realizado. Mas essa explicação não condiz muito bem com a ideia de vazio como falta de conhecimentos. Seja como for, adquirir um saber ou descobri-lo implica, na mente de Platão, sua ausência anterior, quer completa, quer momentânea, antes do seu uso.

Em suma, a introdução por Platão nesse diálogo do termo ‘ter’ (ἔξεις), no que se refere à noção de conhecimento (ἐπιστήμη), teve repercussão importante em Aristóteles e nos pensadores da Escola do Pórtico. Ainda que ‘ter’ (ἔξεις) signifique o mesmo que o ‘uso’ (χρησις) do *Eutidemo*, é o primeiro vocábulo que será usado por esses filósofos para identificar, *mutatis mutandis*, a natureza dos componentes fundamentais ligados às questões éticas, notadamente a virtude<sup>7</sup>. Enfim, a distinção feita por Platão entre a

---

<sup>7</sup> Mesmo que os estoicos não usem ‘ter’ (ἔξεις) para caracterizar a virtude, mas seu oposto no mesmo gênero ‘disposição’ (διάθεσις), esse último termo refere-se à mesma natureza adquirida estável e quase permanente, à qual se refere Aristóteles. Cf. Aristóteles. *Categoriae* 8, 8b 29-32. A.A. Long and D.N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. II. *Greek and Latin Texts, with Notes and Bibliography*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp. 166, 277-287, 310, 369-371. G. Hamelin. “*Habitus* e virtude em Pedro Abelardo: uma dupla herança”, *Kriterion*. Vol. 56, nº. 131, jun. 2015, pp. 75-94. G. Hamelin. “L’influence d’Aristote et de Cicéron chez Pierre Abélard: le cas de la théorie de la vertu dans le *Dialogus*”, *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. (Eds) Luis Alberto De Boni & Roberto Hofmeister Pich. (Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004), pp. 219-231. G. Hamelin.

aquisição do saber e seu uso não é sem efeito na sua própria concepção moral, já que as virtudes são consideradas por ele como conhecimentos.

#### 4. *Filebo*

O *Filebo* pertence ao período dito de velhice e representa presumidamente o pensamento amadurecido de Platão sobre, entre outras coisas, a natureza do saber. O diálogo diz essencialmente respeito a uma busca para determinar em que consiste a vida feliz (βίον εὐδαιμόνα) para os homens. É o prazer (ἡδονή) e o deleite (χαίρειν), como afirma Filebo, ou a reflexão (φρονεῖν) e o pensamento (νοεῖν), segundo Sócrates (11a-c)? O texto termina em uma classificação quádrupla dos bens, na qual se encontram, ao mesmo tempo, o pensamento e o prazer, sem dúvida da alma, que fica, todavia, em última posição. Todos esses bens têm, portanto, uma participação relativa no alcance da felicidade (66a-c).

O escrito em estudo vem acrescentar elementos novos em referência à questão da natureza do conhecimento e, por consequente, da virtude. Já no início do diálogo, Sócrates afirma que está procurando o estado ou a disposição mental que permite chegar à vida afortunada. Nessa ocasião, Platão introduz duas noções que se tornarão indispensáveis às lucubrações ontológicas de Aristóteles e dos estoicos. Eis a passagem na qual se encontram esses elementos.

“SÓCRATES”. Ora bem: o que Filebo afirma, é que, para todos os seres animados, o bem (ἀγαθόν) consiste no prazer (ἡδονήν) e no deleite (τέρψιν), e tudo o mais do mesmo gênero. De nossa parte, defendemos o princípio de que talvez não seja nada disso, mas que o saber (φρονεῖν), a inteligência (νοεῖν), a memória (μεμνησθαι) e tudo o que lhes for aparentado, como a opinião certa (δόξαν τε ὀρθήν) e o raciocínio verdadeiro (ἀληθεῖς λογισμούς), são melhores e de mais valor que o prazer (...) SÓCRATES. Muito bem; acrescentemos ao que ficou dito mais o seguinte. PROTARCO. Que será? SÓCRATES. A partir deste momento, cada um de nós se esforçará por demonstrar qual é o estado (ἔστιν) e a disposição (διάθεσιν) da alma (ψυχῆς) capaz de proporcionar vida feliz (βίον εὐδαιμόνα) aos homens.”<sup>8</sup>

---

“A lógica como veículo da ética aristotélica em Pedro Abelardo (1079-1142)”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Série 3, v. 7, nº. 2, jul.-dez. 1997, pp. 179-208.

<sup>8</sup> *Philebus* 11b-d. Extrato tirado de Platão. *Filebo*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Sem editor, sem ano e sem página. Os textos gregos de referência são os seguintes: Charles Badham. *The Philebus of Plato*. Second edition. With an introduction, notes, and appendix. (London: Williams and Norgate, 1878), pp. 1-2. Platon. *Oeuvres complètes*. Tome IX – 2<sup>e</sup> partie. *Philèbe*. Texte établi et traduit par Auguste Dies. (Paris: Société d'éditions “Les belles lettres”, 1959), pp. 89-90.

Platão não parece distinguir, nesse trecho, os termos ‘estado’, ‘maneira de ser’ ou ‘capacidade’ (ἔξις) da palavra ‘disposição’ (διάθεσις) para se referir à condição mental que oportuniza, afinal, a conquista da felicidade. Eles são presumidamente sinônimos. Agora, tudo deixa entender que não se trata, neste caso, de um estado adquirido latente, na medida em que se encontra no prazer e no raciocínio verdadeiro, como diz Sócrates, que não são verossimilmente de natureza virtual. Sendo mais aparentados com condições ativas, o prazer e o raciocínio reto possibilitariam o bem-estar e a fortuna. Se for o caso, a realidade, à qual os dois sinônimos – ἔξις e διάθεσις – referem-se, assemelha-se à descrita no *Teeteto* (197a-e) e no *Eutidemo* (280b-e), como vimos anteriormente. Assim, o estado, a capacidade ou a maneira de ser (ἔξις) e a disposição (διάθεσις), nos quais é preciso estar para ser feliz, correspondem a ter (ἔξις-ἔχειν) o saber do *Teeteto* e usá-lo (χρησθαι) do *Eutidemo*. Nesse caso, há uma certa coerência e uniformidade do vocábulo no *Filebo* e no *Teeteto* para representar essa realidade.

É possível, por outro lado, pensar que Platão se refere, ao empregar esses termos ‘estado’ e ‘disposição’, não a realidades atuais, mas, sim, a existências potenciais e virtuais. De fato, quando alude a um estado e uma disposição da alma (ψυχή) aptos a proporcionar a vida feliz, ele não se reporta a atos como tais. É a mesma condição psicológica que permite ao homem adquirir, por ordem de importância, a medida (μέτρον), a proporção (σύμμετρον) e o belo (καλόν), a inteligência (νοῦς), o conhecimento (ἐπιστήμη) e, enfim, o prazer (ἡδονή), como o indica o *Filebo* em conclusão (66a-c).

Notamos que no caso do conhecimento, da arte e da dita opinião verdadeira (ὀρθὴ δόξα), todos encontrados na quarta posição (66b-c), Platão insiste no fato de que se trata de estados e disposições exclusivos da alma (τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἔθεμεν) (66c). Portanto, se todos esses bens encontram-se na mente, as palavras ‘estado’ e ‘disposição’ poderiam dizer respeito à aquisição deles e não a seu uso. Nesse caso, o termo ‘estado’ (ἔξις) não é empregado, no *Filebo*, para se referir à mesma realidade que a apresentada no *Teeteto* e no *Eutidemo*, nos quais se relaciona com o uso (κτῆσις).

## 5. Conclusão

Em toda essa questão da natureza da virtude como saber, trata-se de identificar, antes de tudo, as duas facetas prevaletentes e fundamentais dessa qualidade, ou seja, é

preciso distinguir logicamente, como diria Aristóteles, as duas vertentes dessa realidade una. Por um lado, há a virtude adquirida ou redescoberta, que é estável e quase permanente, na medida em que fica firme na mente de quem a conquistou. No *Teeteto*, Platão a coloca entre o vazio (κενόν) e seu uso (ἔξις). Sendo um saber, a sua natureza só pode ser alcançada pelo ensino, que consiste, ainda no *Teeteto*, ou na aquisição de um conhecimento específico, ou no descobrimento de um conhecimento latente. A utilização da palavra ‘vazio’ merece, nesse contexto, ser destacada, já que abre a porta a interpretações do pensamento platônico nem sempre ortodoxas. Por outro lado, a virtude é identificada no seu uso, que só pode permitir o alcance da vida feliz e da bem-aventurança. Assim, a única posse da virtude não possibilita a ascensão moral do indivíduo. É preciso, enfim, exercitar e praticar o que foi conquistado para se desenvolver e se tornar melhor.

Nos três diálogos examinados em nosso estudo, seguimos a evolução do pensamento de Platão acerca da questão da natureza da virtude como saber. De maneira mais explícita, o nosso protagonista examina diferentes bens, que permitem alcançar a felicidade. Entre eles, são privilegiados a virtude, a sabedoria e o saber, sendo os três identificados a uma mesma natureza. Vimos principalmente que se encontram modificações relativamente superficiais do vocabulário nos três escritos analisados para se referir aos dois aspectos da qualidade excelente da alma. Sendo assim, há, no *Eutidemo* e no *Teeteto*, a utilização dos mesmos termos (κτῆσις-κεκτῆσθαι) para aludir à posse desses bens priorizados, enquanto são empregados vocábulos distintos para caracterizar o seu uso. Deste modo, a prática da virtude chama-se ‘usar’ (χρῆσθαι) no *Eutidemo* e de ‘ter’ (ἔχειν-ἔξις) no *Teeteto*. Por outro lado, o *Filebo* retoma o termo ‘estado’, ‘capacidade’ ou ‘maneira de ser’ (ἔξις), empregado no *Teeteto*, e acrescenta ‘disposição’ (διάθεσις), para mencionar verossimilmente a mesma realidade. Todavia, existem algumas dúvidas sobre a natureza exata dos bens mentais examinados por Platão no *Filebo*, já que alguns deles deixam sugerir, antes, que não se trata de uso, mas, sim, de posse. Enfim, nos três diálogos, o papel da razão (φρόνησις), da sabedoria (σοφία) e do saber (ἐπιστήμη) em geral é enfatizado para conduzir ações retas, constituindo assim a única maneira de alcançar a felicidade.

A importância da concepção platônica da natureza da virtude e do saber na história da filosofia, assim como sua influência direta sobre o pensamento de Aristóteles e da escola do Pórtico, não deixa dúvida alguma. Mesmo que o Estagirita e os estoicos empregassem de maneira ligeiramente distinta e, sobretudo, de modo mais uniforme e

sistemático os principais termos vistos em Platão para representar o que é a virtude e o saber, já se encontrava no autor examinado o essencial sobre a realidade dessas qualidades moral e intelectual. Enfim, uma comparação mais exaustiva entre esses autores sobre o mesmo tema merece ser realizada e será o objeto de um estudo ulterior.

Guy Hamelin  
Universidade de Brasília

### Bibliografia

- Anscombe, G.E.M. “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy* 33, 1958, pp. 1-19.
- Badham, Charles. *The Philebus of Plato*. Second edition. With an introduction, notes, and appendix. London: Williams and Norgate, 1878.
- Foot, P. *Virtues and Vices, and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Hamelin, G. “A lógica como veículo da ética aristotélica em Pedro Abelardo (1079-1142)”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Série 3, v. 7, nº. 2, jul.-dez. 1997, pp. 179-208.
- Hamelin, G. “*Habitus* e virtude em Pedro Abelardo: uma dupla herança” *Kriterion*. Vol. 56, nº. 131, jun. 2015, pp. 75-94. (Disponível *on line*: [http://www.scielo.br/readcube/epdf.php?doi=10.1590/0100-512X2015n13105gh&pid=S0100-512X2015000100075&pdf\\_path=kr/v56n131/0100-512X-kr-56-131-0075.pdf&lang=pt](http://www.scielo.br/readcube/epdf.php?doi=10.1590/0100-512X2015n13105gh&pid=S0100-512X2015000100075&pdf_path=kr/v56n131/0100-512X-kr-56-131-0075.pdf&lang=pt) Acesso 28-11-2016).
- Hamelin, G. “L’*influence* d’Aristote et de Cicéron chez Pierre Abélard: le cas de la théorie de la vertu dans le *Dialogus*”, *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. (Eds) Luis Alberto De Boni & Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 219-231.
- Long, A.A. & Sedley, D.N. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. II. *Greek and Latin Texts, with Notes and Bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- MacIntyre, A. *After Virtue*. Second edition. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- Pence, G. “Virtue Theory”, *A Companion to Ethics*. P. Singer (Ed.). Oxford: Basil Blackwell, 1991, pp 249-258.
- Platão. *Eutidemo*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Editoriai PUCRIO/São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- Platão. *Filebo*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Sem editor, sem ano e sem página. (Disponível *on line*: <http://pt.slideshare.net/josefiorin/plato-filebo> Acesso 29-11-2016).
- Platão. *Teeteto*. 3ª edição. Tradução Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Prefácio de José Trindade Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- Plato. II. *Theaetetus – Sophist*. Coll. The Loeb Classical Library. With an english translation by H.N. Fowler. London: William Heinemann/New York: G.P. Putnam’s Sons, 1921.
- Platon. *Oeuvres completes*. Tome IX – 2º partie. *Philèbe*. Texte établi et traduit par Auguste Dies. Paris: Société d’éditions “Les belles lettres”, 1959.