

ARETE, TECHNE ***E PHRONESIS EM SÓCRATES***

Aldo Dinucci¹

Resumo

Neste artigo veremos que Sócrates, seguindo seu eudaimonismo, considera a *techne* moral como um conhecimento que tem o poder de dispor a alma de tal modo que ela só agirá de forma justa. Sócrates, por outro lado, identifica *techne* e *phronesis*, o que significa que o conhecimento moral é o que causa para o homem a felicidade.

Palavras-chave: Ética. Sócrates. Socratismo. Filosofia clássica.

Abstract

In this paper we will see that Socrates, following his eudaimonism, regards the moral *techne* as a knowledge that has the power of disposing the soul in such a way that it will only act justly. Socrates, by other hand, identifies *techne* and *phronesis*, which means that is moral knowledge what causes happiness for men.

Keywords: Ethics. Sócrates. Socratism. Classical philosophy.

¹ Doutor em Filosofia clássica pela PUC/RJ, é atualmente professor-adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe, UFS, SE, Brasil.

Sabemos que Sócrates² subscreve a tese segundo a qual os homens desejam seguir em suas vidas a concepção sobre o que faz bom e justo um homem, pois desejam também sê-lo. A explicação desta tese é o que Vlastos (1994a, p. 281) denomina de “axioma eudaimonista”, segundo o qual “a felicidade é o objeto de desejo de todos os seres humanos enquanto fim último de todos os atos racionais”. Este é um princípio tão básico que Sócrates jamais preocupa-se em prová-lo. Não há, inclusive, qualquer demonstração de tal princípio em toda obra a de Platão. De fato, tal princípio fazia parte do senso comum grego, e Sócrates estava certamente autorizado, diante disto, a utilizá-lo tanto com seus interlocutores quanto na construção de seu sistema moral.

O axioma eudaimonista é explicitado no *Górgias* (“O bem é o fim último (*telos*) de todas as nossas ações; toda coisa deve ser realizada em vista da felicidade” – 499 e 7 – 8). Como explica Vlastos, isto...

[...] não significa que pensamos sempre, ou mesmo freqüentemente, na felicidade quando escolhemos nossas ações na vida cotidiana; significa unicamente que a felicidade é a última das razões que nós poderíamos fornecer se nos pedissem para justificar nossa escolha por qualquer ação que seja – dito de outra forma, é a única razão que, uma vez dada, privaria de sentido qualquer exigência por uma razão suplementar (1994a, p. 282).

Sabemos também que Sócrates considera toda virtude como boa e útil tanto para aquele que a possui quanto para aqueles que convivem com o virtuoso. Isto determinará a estreita relação entre virtude e felicidade na Filosofia moral de Sócrates. Assim, no *Eutidemo* (278 c 5 – d 5), quando Sócrates, em seu discurso protréptico (278 d 2 – 3), procura mostrar que todos devem cultivar a sabedoria

² Este *Sócrates* ao qual me refiro ao longo deste artigo é o personagem Sócrates dos assim chamados primeiros diálogos de Platão (*Apologia*, *Carmides*, *Criton*, *Eutífron*, *Eutidemo*, *Górgias*, *Hípias Menor*, *Íon*, *Lísias*, *Laques*, *Protágoras*, *Livro 1 da República e primeira parte do Mênon*), diálogos que conteriam o pensamento do Sócrates histórico, que se caracterizaria, entre outras coisas, por seu caráter aporético e exclusivamente ético e por não conter teorias propriamente platônicas, como a tese do Mundo das Idéias, a tese da imortalidade da alma e a teoria da reminiscência.

e a virtude, ele parte do suposto de que todos desejam agir bem e ser felizes (278 e 3 – 280 b 6). No *Carmides* (175 5 – 176 a 5), se supõe que, se Carmides deve cultivar a temperança, então esta última deve promover sua felicidade.

Não há qualquer dúvida entre os comentadores no que se refere à estreita relação entre felicidade e virtude para Sócrates: a grande controvérsia se estabelece, entretanto, na avaliação do *status* desta relação. Zeyl nos oferece uma boa definição do que seria uma ética eudaimonista, a qual reproduzimos a seguir:

[Uma teoria ética eudaimonista é...] uma teoria na qual a eudaimonia do agente, seu bem-estar ou felicidade, é colocada como objetivo último de sua ação [...] Teorias eudaimonistas são tipicamente fundadas sobre (1) uma afirmação psicológica da felicidade como o objetivo final e o objeto universal do desejo,³ e (2) uma afirmação substantiva, que varia de um filósofo a outro, que identifica o(s) constituinte(s) da felicidade (1982, p. 493).

Antes, porém, de buscarmos responder como se caracteriza a posição eudaimonista de Sócrates, é preciso avaliar a relação entre virtude (*arete*) e arte (*techne*) para Sócrates. Sócrates concebe a virtude como sempre boa e útil e como um estado da alma, e que todos os seres humanos têm como fim último de suas ações a felicidade. Para Sócrates, o conhecimento objetivamente verdadeiro da virtude depende da obtenção da resposta à questão “O que é a virtude?”. Isto faz de Sócrates um realista, pois, ao buscar pela definição da virtude, ele supõe os três princípios básicos de todo realismo: (1) as palavras têm um sentido; (2) as coisas têm uma essência; e (3) as palavras podem comunicar a essência das coisas. Assim, a resposta à questão “O que é X?”, uma vez alcançada, será capaz de nos fornecer a definição da essência de X. Esta essência de X é aquilo que permanece constante ao longo das mudanças pelas quais a coisa passa, sendo absolutamente estável.

Ora, aquele que alcança o conhecimento desta essência obtém um conhecimento imutável (essencial) de X. Será o conhecimento essencial das coisas morais o objetivo mediato almejado por Sócrates, o qual não se cansa de

³ Cf. em Platão: *Ménon*, 2001, 77 b 6 – 78 b 2; em Aristóteles, *Ética Nicomaquéia*, 1994b, 1094 a 1 – 3.

buscá-lo ao longo de suas discussões, embora jamais o atinja de fato. Por outro lado, mesmo sem alcançá-lo, Sócrates construirá um sistema moral que, embora não sendo a sabedoria divina, isto é. o conhecimento objetivamente verdadeiro, será uma sabedoria humana, ou seja, um conhecimento amparado pelo fato de resistir ao, ou emergir a partir de processos elênquicos consistentes.

Sendo a *eudaimonia* o fim último das ações humanas (premissa universalmente aceita pelos gregos), e as virtudes sempre boas e úteis (concepção estritamente socrática de virtude), segue por dedução que as virtudes determinam a felicidade do virtuoso. Sem a obtenção do verdadeiro conhecimento não seremos virtuosos, e em posse deste conhecimento não poderemos ser senão virtuosos. Se é assim, portanto, aquele que erra só poderá fazê-lo por não possuir o verdadeiro conhecimento. Aí está o que chamamos de impossibilidade da *akrasia*: o homem tenderá sempre para a ação que lhe parece a melhor, o que, em última análise, significa que ele buscará em toda ação sua felicidade. Se não o faz, ou seja, se sua ação concorre para o contrário, é porque tal homem não sabe o que faz, pois agiu tendo como fim último a felicidade, enquanto, na verdade, sua ação conduziu-o para a infelicidade – portanto, ninguém erra por sua própria vontade. Definimos aqui a *akrasia* como a ação baseada na decisão pelo pior, tendo ciência, no momento da decisão, do melhor ou de algo que parece o melhor. A ação acrática ou incontinente teria, portanto, de obedecer a três princípios: a) o princípio da intencionalidade: tal ação tem de ser motivada por razões – uma ação gratuita, que não se funda numa escolha baseada num juízo, não é acrática; b) o princípio das possibilidades: o agente tem de se crer livre para escolher entre duas possibilidades contrárias, pois, de outra forma, agirá de modo constringido; e c) o princípio da incontinência: o agente tem de agir contrariamente a sua melhor razão, a qual ele tem de ter em mente no momento da decisão.

A afirmação da impossibilidade da *akrasia* depende de uma estreita relação entre teoria e ação, na qual a primeira determina absolutamente a segunda. Tal tese soa paradoxal⁴ desde a Antiguidade, pois, de fato, muitas vezes cremos agir ou nos vemos agindo de modo contrário àquilo que pensamos ser o certo. A

⁴ Cf. Aristóteles, em sua *Ética Nicomaquéia* (1994b, VII, 3), observa o caráter paradoxal da doutrina da impossibilidade da *akrasia*.

doutrina da impossibilidade da *akrasia* parece, assim, contradizer a realidade dos fatos. Para Sócrates, porém, o saber moral modela a alma e, portanto, jamais há verdadeiramente *akrasia*. Toda vez que se vê alguém cometer um mau ato, ele o faz por desconhecer que ele é realmente mau. Tome-se o exemplo de alguém andando a 120 km por hora numa via que tem como velocidade máxima 60: ele julga que é seguro andar a tal velocidade, que não será multado nem sofrerá acidente. A norma de trânsito que afirma ser a velocidade máxima 60 km lhe é externa, alheia, estranha, incompreensível, lhe parecendo tola e excessiva. Assim, ele realmente não “sabe” que deve andar a 60 km por hora, pois ele não compreende o motivo racional que há para fazê-lo, dispondo outrossim de supostas “razões” para não fazê-lo, tais como pressa, se achar o ás do volante, pensar que um acidente jamais lhe aconteceria, etc.

Compreendemos por qual razão Sócrates afirma a doutrina da impossibilidade da *akrasia* investigando o que ele entende por *techne* em geral (arte, técnica) e *techne* moral em particular, cujo conhecimento estável da essência das coisas morais determina de modo absoluto a moralidade do indivíduo. Para isto, passemos a analisar os argumentos com os quais Sócrates defende a unidade das virtudes e a relação destas como a *techne* moral, bem como a ensinabilidade das virtudes a partir desta mesma *techne*.

Quanto a isto, veremos que a identificação da virtude (*arete*) com a *techne* implica a unidade das virtudes, isto é, a afirmação de que todas as virtudes se identificam com a *techne* do bem e do mal e entre si, implicando conseqüentemente a impossibilidade de que as virtudes comportem qualquer elemento não-cognitivo.

Observemos primeiramente que, no *Carmides* (Platão, 1990a, 166 b 7), após longa discussão sobre qual seria a verdadeira definição de temperança, Crítias afirma-a como sendo o conhecimento de si, ou seja, o conhecimento do que se conhece e do que se ignora. Como observa Irwin (1995, p. 39), podemos afirmar, a partir da *Apologia*, que Sócrates concorda, ao menos parcialmente, com esta tentativa de definição de Crítias, pois reconhece seus limites afirmando ter conhecimento de sua ignorância (isto é, afirmando não possuir uma sabedoria divina) e de seu próprio conhecimento (ou seja, afirmando possuir tão somente uma sabedoria humana). No *Laques* (Platão, 1990c), por outro lado, Nícias, referindo-se à observação de Sócrates de que “se é corajoso naquilo em que

se é sábio”, sugere que tal sabedoria é o conhecimento do que deve ser encarado com medo ou confiança (194 e 11 – 195 a 1; 196 d 1 – 2). Desta forma, o conhecimento é visto como condição básica e suficiente para a virtude (neste caso, a coragem). No *Carmides*, Sócrates busca determinar o que é a sabedoria que condiciona necessária e suficientemente a temperança. As conclusões de seu argumento lhe são inaceitáveis, pois contradizem sua crença de que as virtudes são sempre boas e benéficas. Podemos formalizar este argumento do *Carmides*– seguindo aqui Irwin (1995, p. 41) – da seguinte forma: toda *techné* produz apenas seu próprio produto; temperança não é a ciência do benefício; logo, a temperança não é a produtora do benefício; portanto, a temperança não nos é benéfica (*Carmides*, 174 e 3 – 175 a 7). Esta aporia poderia ser respondida de dois modos:

- (1) Nenhum dos produtos das outras ciências é bom em todas as circunstâncias. Se estes produtos devem nos beneficiar, então devem ser usados de acordo com a ciência do bem e do mal.
- (2) Nenhum dos produtos das outras ciências é realmente um bem; a única ciência que produz um bem é a ciência do bem e do mal (Irwin, 1995, p. 41).

Sócrates tende para a segunda destas opções ao afirmar que a ciência do bem e do mal é suficiente para a felicidade (*Carmides*, 174 b 11 – c 3). Sócrates reafirma a temperança como condição necessária e suficiente para a felicidade ao final do *Carmides* (175 e 6 – 176 a 1; 175 b 4 – d 5), muito embora o diálogo termine aporeticamente no que concerne ao conteúdo da temperança, ou melhor, ao conteúdo da ciência do bem e do mal com a qual a temperança é identificada.

No *Laques*, a coragem é identificada com uma certa sabedoria, ocorrendo o mesmo no *Carmides* em relação à temperança. No *Laques* (199 d – e), além disto, Sócrates produz um argumento no qual as virtudes são identificadas umas às outras, argumento cujas premissas principais apresentamos a seguir: o conhecimento dos objetos próprios do temor ou da confiança é o conhecimento de futuros bens e males; o conhecimento de futuros bens e males é o conhecimento dos bens e dos males como um todo; a virtude é o conhecimento dos bens e dos males como um todo; desta forma, a coragem é a virtude como um todo.

No *Criton* e na *Apologia*, por outro lado, a justiça é afirmada como o que há de melhor para o homem justo. Na *Apologia*, Sócrates afirma seu total comprometimento com a justiça, que não deve ser traído nem pela ameaça a sua própria vida (28 b 5 – 9). Além disso, diz Sócrates no *Criton* (41 c 8 – d 2), não há absolutamente contradição entre ser virtuoso e lutar por seus próprios interesses, uma vez que nenhum mal pode ocorrer a um homem bom. No *Criton* (46 a 3 – 4), quando esta mesma questão é novamente levantada, Sócrates afirma que não pode ser prejudicado se agir com justiça, pois: viver bem, e não simplesmente viver, deve ser nossa principal preocupação (48 b 3 – 6); viver bem e viver de modo justo são a mesma coisa (48 b 8 – 9); logo, viver bem é viver de modo justo e, conseqüentemente, ser feliz.

A conexão entre justiça e felicidade é representada por uma analogia entre justiça/alma e saúde/corpo (*Criton*, 47 d 7 – 48 a 1), na qual a justiça é vista como a “saúde” da alma. Aí, mais uma vez, a virtude (justiça) é vista como algo sempre bom e benéfico, e é justamente esta premissa que possibilita a analogia da justiça com a saúde.

Vimos, assim, que Sócrates relaciona as virtudes a um certo tipo de conhecimento, uma determinada *techne*, e que as virtudes são identificadas entre si por meio de sua identificação com a *techne* do bem e do mal. As virtudes são vistas como condição necessária e suficiente para a felicidade do indivíduo e, como são identificadas com a *techne* do bem e do mal, esta *techne* é conseqüentemente vista como condição necessária e suficiente tanto para a excelência quanto para a felicidade do homem.

Passemos à questão da ensinabilidade das virtudes. As virtudes podem ser ensinadas? Eis uma questão cuja resposta era bastante controversa entre os gregos. A posição de Sócrates quanto a este ponto é que a virtude, enquanto *techne*, é ensinável. Sócrates põe em dúvida o pretensão conhecimento de sofistas que afirmam ensinar a virtude questionando se eles sabem realmente aquilo que pretendem ensinar e descobrindo que não (*Protágoras*, 313 c 4 – e 2). Ainda que em algumas partes Sócrates pareça tomar a posição contrária (isto é, parece afirmar que a virtude não é ensinável – Cf. *Protágoras*, 319 a 10 – 320 c 1), afirmamos, junto com Zeyl (1982, p. 227, nota 10), que Sócrates considera aí um sentido de virtude que não é o seu próprio. Já vimos que Sócrates relaciona

a virtude com a *techne*: esta relação implica a ensinabilidade da virtude, uma vez que as *technai* são, enquanto conhecimento, ensináveis, e que todo conhecimento proposicional é ensinável:

Sócrates – diz-nos Zeyl (1982, p. 229) – compara a arte de ensinar a virtude com a arte de treinar cavalos (Apologia, 20 a 6 – b 5) e com a arte da medicina (Laques, 189 e 1 – 190 b 5). Estas artes [tem como objetivo...] o desenvolvimento das [...] aretai apropriadas (Apologia, 20 b 1,2; Laques, 189 e 2 – 190 b 1). Professores de virtude melhoram seus pupilos em arete cívica (Apologia, 20 b 4,5), e isto é melhorar suas almas (Laques, 186 a 3 – b 1). É importante notar que todas estas afirmações são aceitas por seus interlocutores [...] concorda-se que o ensino da arte da virtude objetiva a melhora [da alma...] e que esta melhora consiste na aquisição pela alma [...] de suas aretai.

A diferença entre ele e seus interlocutores consiste no que Sócrates afirma que apenas aqueles que sabem o que é a virtude podem ensiná-la (diferentemente de Protágoras – *Protágoras*, 327 e 1 – 3). Obviamente, este saber o que é a virtude é, para Sócrates, conhecer-lhe a essência, conhecimento que faz da virtude uma *techne* que pode ser ensinada a outros. Um professor de virtude deve ser “um artesão quanto aos cuidados da alma” (*technikos peri psyches therapeian* – Laques, 185 e 4 – 5), devendo saber o que é a virtude e como produzi-la. Por esta razão, o fracasso dos sofistas em saber o que é a virtude os desqualifica enquanto professores de virtude:

Se apenas especialistas num tema ensinável são competentes para ensiná-lo, e a pretensão de ser um tal especialista só pode ser confirmada quando respostas satisfatórias podem ser dadas às questões socráticas, e nenhum dos sofistas que se intitula especialista em virtude é bem-sucedido em oferecer boas respostas, segue-se que os sofistas não são competentes para ensinar a virtude (Zeyl, 1982, p. 228, nota 12).

Acrescentemos que Sócrates, de acordo com sua profissão de ignorância, tampouco se vê capacitado a ensinar uma tal virtude, posto que ele próprio não responde sua principal pergunta, qual seja: “O que é a virtude?” Sócrates não

possui uma sabedoria divina, mas tão somente uma sabedoria humana que, se apoiando somente em sua resistência ao *elenchus*, ou mesmo emergindo dele, não é ciência em sentido estrito e, portanto, não é ensinável.

Nos diálogos socráticos, vemos Sócrates realizar o que chamaremos, junto com Irwin (1995, p. 68), de uma analogia entre as virtudes e as técnicas produtivas. No *Laques* (198 d 1 – 199 a 5) e no *Carmides* (174 b 11 – 175 a 8), Sócrates “ilustra suas idéias sobre o conhecimento oferecendo exemplos de artes” (Irwin, 1995, p. 68), e nada parece indicar que ele tivesse em mente uma outra coisa senão uma *techne*. O mesmo se dá no *Eutidemo*, quando a questão sobre que tipo de conhecimento assegura a felicidade é colocada justamente para se tentar responder outra questão previamente posta: “Que tipo de *techne* assegura a felicidade?” (*Eutidemo*, 289 d 9 – d 3) – e Sócrates busca então determinar qual o produto desta *techne* (ibidem, 291 d 7 – e 2).

A partir disto, podemos, junto com Irwin (1995, p. 69), colocar a questão: Quão seriamente Sócrates considera esta analogia entre virtude e *techne*? Para respondermos isto, é preciso identificar que características Sócrates atribui para a *techne* moral que não pertencem às demais *technai*.

Entre as características próprias da *techne* moral está que ela, ao contrário das demais, não é passível de mau uso (Cf. *Carmides*, 173 a 7 – d 5; *Eutidemo*, 289 b 4 – d 10). A *techne* moral é apresentada no *Eutidemo* como aquela que combina o conhecimento de como produzir seu produto com o conhecimento de como usar este produto para conduzir à felicidade, o que a distingue de todas as outras *technai*, ameaçando a analogia entre a *techne* moral e as demais. No *Hípias Menor* (366 b 7 – c 4), Sócrates trata da mesma questão, afirmando que as outras *technai* são passíveis de mau uso, pois uma *techne* é uma *dunamis* (faculdade, capacidade) e “todo aquele que possui a *dunamis* pode fazer o que quiser na hora que quiser” (366 b). Assim, aquele que conhecesse a verdade seria o melhor mentiroso, e o mesmo vale para os que possuem as demais capacidades, pois aquele que não dispõe da *techne* e da *dunamis* só poderá fazer o mal acidentalmente, enquanto o outro poderá fazê-lo sistematicamente (375 d 2 – e 1; 376 a 2 – 4; 376 b 4 – 6). Aristóteles segue tal concepção afirmando que toda *techne* é uma faculdade (*dunamis*) de contrários (*Metafísica*, 1048 a 7 – 11). Sócrates, entretanto, no mesmo *Hípias Menor* (375 e – 376 b), parece indicar a possibilidade lógica de que a *techne* moral seja mal usada:

Sócrates: Não irá, então, a mais poderosa e melhor alma, quando ela comete injustiça, fazer isto voluntariamente, e a alma má involuntariamente?

Hípias: Aparentemente.

[...]

Sócrates: Então, Hípias, aquele que erra voluntariamente e comete atos [...] injustos, se há um tal homem, não será nenhum outro senão o homem bom.

O resultado do *elenchus* se mostra insatisfatório tanto para Sócrates quanto para Hípias e o diálogo termina em aporia. A argumentação, porém, parece indicar que Sócrates queria fazer uma real analogia entre *arete* e *techne*. Como observa Irwin (1995, p. 69 – 70), a possibilidade lógica do mau uso da *techne* moral não contradiz a impossibilidade real de mau uso da mesma *techne* afirmada por Sócrates:

A arte suprema é aquela cujo próprio uso promove a felicidade do agente, e Sócrates sugere no Eutidemo que todos buscam a felicidade como fim último e buscam tudo o mais apenas pela felicidade. Segue-se que todo aquele que crê que o produto do uso próprio de uma dada arte é sua felicidade também desejará usar a arte propriamente; todo caso de mau uso e não uso será o resultado da ignorância sobre os resultados do uso próprio. O [...] eudaimonismo socrático torna fácil crer que a possibilidade lógica [...] não cria dificuldade para a identificação da virtude com a arte (Irwin, 1995, p. 69 – 70).

Assim, a possibilidade lógica do mau uso da *techne* moral só demonstra que a identificação da virtude com a *techne* deve pressupor o eudaimonismo, ou melhor, que todos buscam a felicidade em seus atos, só cometendo o mal por ignorância.

Resta, entretanto, ainda apurar o sentido preciso de *techne* para Sócrates, o qual, embora nos diga no *Protágoras* (352 b – c) que a ciência (*episteme*) é “uma coisa nobre e apta para comandar o homem”, não devendo ser arrastada como um escravo pelo prazer, pela dor e pela paixão, ele mesmo nada faz para nos esclarecer sobre a natureza da *techne*, incorrendo no mesmo erro que aponta na fala de Pólo no *Górgias*, ou seja, fala como a coisa é antes de dizer o que a coisa é. Assim, para esclarecermos esta questão, convém avaliarmos o que tem a nos dizer Aristóteles quanto à *techne* e à concepção socrática de *techne*.

Como observa Irwin (1995, p. 70), não podemos pressupor que os interlocutores de Sócrates soubessem exatamente do que Sócrates estava falando ao se referir à *techne*, pois, enquanto os contemporâneos de Sócrates reconheciam na *techne* uma simples habilidade para produzir algo, Sócrates introduz um novo conceito de *techne*, significando um conjunto de regras para a produção de algo fundadas no conhecimento da natureza do objeto a ser produzido. Aristóteles, por outro lado, com sua preocupação em determinar o sentido em que aplica seus conceitos, nos oferece uma explicação pormenorizada de seu conceito de *techne*, bem como o distingue daquele empregado por Sócrates. Aristóteles critica explicitamente o argumento do *Hípias Menor*, quando um pressuposto leva à aporia. Este pressuposto confunde duas noções que Aristóteles distingue cuidadosamente: os conceitos de *dunamis* e de *hexis*.

Vejamos no que consiste o argumento do *Hípias Menor*: a discussão neste diálogo parte de uma indagação de Sócrates a Hípias sobre qual seria o melhor homem: Aquiles ou Odisseu? (*Hípias Menor*, 364 b); a conversa, porém, logo abandona seu tema original (já que Sócrates declara ser impossível determinar o sentido preciso das palavras de Homero, não estando este presente para esclarecê-lo – 365 d), passando à questão de saber se o homem falso (*pseudos*) é poderoso (*dunatos*) para fazer qualquer coisa ou, ao menos, alguma coisa, ao que Hípias responde que sim, especialmente no que se refere a enganar as pessoas. Ambos concordam, a seguir (ibidem, 365 e), que o homem falso é sábio ou sensato (*phronimos*) e sabe o que está fazendo (tem *episteme*); concordam, então, que o homem falso tem o poder de dizer falsidades deliberadamente (*boulomenos*) enquanto o ignorante (*amathes*) não (ibidem, 366 b). O mesmo é dito quanto àquele que sabe realizar cálculos, o geômetra e o astrônomo (ibidem, 366 e – 367 e) e, enfim, todo aquele que dispõe de alguma *techne*. Todo aquele que é poderoso em alguma *techne* tem tanto o poder de dizer o falso como o verdadeiro sistematicamente (ou melhor: voluntariamente) sobre o que é relativo a estas mesmas *technai*. Isto leva à conclusão de que o homem verdadeiro e o homem falso são idênticos no que se refere ao poder de dizer verdades e falsidades. Já que ambos só o podem fazer deliberadamente enquanto possuidores da mesma *techne*, não são realmente opostos um ao outro, mas são o mesmo homem! (ibidem, 367 c – d) O diálogo termina em aporia, uma vez

que Sócrates não pode concordar com a posição de Hípias de que aquele que possui uma ciência e age deliberadamente produzindo a falsidade é pior que o ignorante (ibidem, 372 d).

Aristóteles, ao comentar a argumentação do *Hípias Menor*, começa por distinguir entre os diferentes sentidos do termo *pseudos* (*Metafísica*, 1024 b – 1025 a):

- (1) Falso enquanto coisa, como uma “diagonal do quadrado é comensurável” ou “você, neste momento, está na Lua” (coisas que não ocorrem ou que não estão ocorrendo agora), ou coisas que existem, mas cuja natureza é outra do que aquela que se apresenta (os objetos dos sonhos) ou coisas irrealis (a Quimera).
- (2) Uma proposição falsa, aquela na qual se afirma como sendo algo que não existe (por exemplo: “A terra é quadrada”).
- (3) Um homem falso, que é aquele que deliberadamente profere as proposições falsas, induzindo outros homens a tomarem tais proposições por verdadeiras.

A partir disto, Aristóteles passa a comentar o argumento do *Hípias Menor* (1025 a 3 – 24):

Desta forma, a prova no Hípias de que o mesmo homem é falso e verdadeiro é enganadora: pois ela pressupõe (a) que o homem falso é aquele que é capaz de enganar, i.e. o homem que conhece e é inteligente; (b) que o homem que está desejando voluntariamente o mal é melhor. Este falso pressuposto é devido à indução; pois quando ele diz que o homem que manca voluntariamente é melhor que aquele que o faz involuntariamente, ele quer dizer por mancar fingir mancar. Pois se ele está voluntariamente manco, ele é presumivelmente pior neste caso, como no caso do caráter moral.

Assim, o homem que erra voluntariamente não erra de fato, mas simplesmente finge errar. O homem falso e o homem verdadeiro não são, portanto, o mesmo, posto que o primeiro profere proposições falsas com o intuito de enganar, enquanto o segundo não possui tal intuito. O primeiro é, assim, moralmente pior que o ignorante, pois, quando este último erra, não está simplesmente fingindo

errar, mas crendo acertar. Aristóteles distingue assim entre *hexis*, que inclui uma disposição estável para utilizar a capacidade para apenas um tipo de fim, e *dunamis*, que pode ser usada para dois fins contrários. Esta distinção está tão somente suposta na passagem que acabamos de citar. Na *Ética Nicomaquéia* (1105 b), porém, Aristóteles investiga o que é a virtude. A virtude, enquanto um estado da alma, pode ser ou (1) uma emoção (*pathe*) ou (2) uma capacidade (*dunamis*) ou (3) uma disposição (*hexis*). As emoções são aqueles estados da alma acompanhados de prazer ou dor. Uma capacidade é aquilo pelo que estamos propensos às emoções. Uma disposição, por outro lado, é um estado formado de caráter pelo que estamos bem ou mal dispostos em relação às emoções:

As virtudes e os vícios – diz-nos Aristóteles (1105 b – 1106 a) – não são emoções porque não somos ditos bons ou maus de acordo com nossas emoções, mas o somos de acordo com nossos vícios e virtudes; nem somos elogiados ou censurados por nossas emoções – um homem não é elogiado por estar amedrontado ou irado, nem é criticado por estar meramente irado, mas por estar irado de um certo modo – mas somos elogiados ou censurados por nossos vícios e virtudes. Novamente, não ficamos irados ou amedrontados por livre escolha, mas vícios e virtudes são certos tipos de escolha [...] Diz-se que somos “movidos” pelas emoções, enquanto que, em relação às virtudes e aos vícios, não se diz que somos por eles movidos, mas que estamos dispostos de um certo modo. As mesmas considerações também provam que virtudes e vícios não são capacidades, já que não somos ditos bons ou maus [...] meramente em razão de nossa capacidade de emoção [...]

Aristóteles chega, assim, à conclusão de que a virtude é uma certa disposição da alma ou *hexis* (1106 a) Em Aristóteles, podemos traduzir este termo também por modo de ser, ou hábito da alma, posto que, para o Estagirita, a virtude é adquirida pelo “desempenho repetido de ações justas e temperantes” (1105 b). Obviamente, o mesmo não valerá para Sócrates, e por isto traduziremos *hexis* por disposição da alma, expressão que deixa em aberto o status da experiência ou de fatores não-cognitivos no que concerne à virtude. Tal disposição da alma é o que torna um homem bom e também o que faz com que ele cumpra bem sua função, da mesma forma que um olho é “excelente” (isto é, possui *arete*) porque é bom e funciona bem. Pois bem: na *Ética Eudêmica*, Aristóteles afirma que...

[...] Sócrates [...] pensava que o fim (telos) é conhecer a virtude, e buscou investigar a natureza da justiça, da coragem e de cada uma das divisões da virtude. E este era um procedimento justo, já que ele pensava que todas as virtudes são formas de conhecimento, de modo que conhecer a virtude e ser justo devem ser o mesmo, pois tão logo aprendemos geometria e arquitetura, somos arquitetos e geômetras [...] Mas embora isto aconteça com as ciências teóricas [...as quais] não têm outro fim senão conhecer e contemplar a natureza das coisas que são os objetos das ciências, o fim das ciências produtivas é algo diferente da ciência e do conhecimento, por exemplo, o fim da medicina é a saúde [...] Por esta razão, embora seja bom obter conhecimento sobre as várias coisas boas [...] nosso objetivo não é saber o que é a coragem, mas ser corajoso, não é saber o que é a justiça, mas ser justo, da mesma forma que queremos antes ser saudáveis que saber o que é a saúde [...] (1216 b).

Assim, de acordo com Aristóteles, Sócrates não distingue entre *dunamis* e *hexis*. Por esta razão, Sócrates relaciona a virtude à *techne* do bem e do mal, compreendendo tal *techne* simultaneamente como *dunamis* e *hexis*, não só como um simples conhecimento, mas como algo capaz também de tornar bom o homem, não como uma mera capacidade de contrários, mas como uma capacidade e uma disposição, ou melhor, um conhecimento que dispõe a alma de tal forma a ponto de torná-la invariavelmente justa. Assim, se Aristóteles relaciona a *techne* à *dunamis* e a *arete* à *hexis*, Sócrates relaciona a *arete* à *techne*, e esta simultaneamente à *dunamis* e à *hexis*.

Para Aristóteles, os homens possuem potencialidades racionais, enquanto as demais coisas não dispõem senão de potencialidades irracionais. As coisas inanimadas e os seres vivos irracionais atualizam necessariamente suas potencialidades: com efeito, diz-nos o Estagirita, “quando agente e paciente se encontram de acordo com a potência em questão” (*Metafísica*. 1048 a), o primeiro age necessariamente e o segundo sofre a ação. O mesmo não ocorre com os seres racionais no que diz respeito as suas potencialidades racionais, pois estas podem produzir efeitos contrários. A decisão sobre que efeito produzir cabe então ao ser racional: entre estas potencialidades racionais (que só são possuídas se exercitadas), Aristóteles dispõe as *technai*. Para Sócrates, a *techne* do bem e do mal, como vimos, não se coloca como mera *dunamis* mas também como *hexis*: é certo que Sócrates considera a possibilidade lógica do mau uso de tal *techne*, mas esta possibilidade é de fato descartada na medida

em que compreendemos a inserção do conceito socrático de *techne* no seu eudaimonismo – isto faz com que a *techne* socrática combine de fato em si os dois elementos que Aristóteles distingue, ou seja, a *techne* é implicitamente vista por Sócrates tanto como *dunamis* quanto como *hexis*.

Há outra distinção aristotélica que pode nos fazer compreender melhor a concepção socrática de *techne*. Aristóteles distingue entre *techne* e *phronesis*: a primeira se ocuparia da *poiesis* (produção) e a segunda da *práxis* (ação), diferindo, portanto, quanto ao fim próprio de cada uma. Uma *techne* é uma “qualidade racional que se ocupa em trazer alguma coisa à existência; e aprender uma *techne* significa estudar como trazer à existência uma coisa que pode existir ou não” (*Ética Nicomaquéia*, 1140 a). A *phronesis*, por outro lado, não é, para Aristóteles, uma *techne*, pois se ocupa da ação em relação às coisas que são boas ou más para os homens, e ação e produção são “genericamente diferentes uma da outra, já que a produção objetiva um fim distinto do ato de fazer, enquanto na ação o fim não pode ser outro que o próprio ato; agir bem é em si mesmo um fim” (1140 b 1 – 5).

De acordo com Irwin (1995, p. 71), Sócrates não realiza esta distinção aristotélica, tanto porque trata as virtudes como artes, quanto por um argumento seu apresentado numa passagem do *Carmides* (163 a 10 – c 8), na qual...

[...] Crítias utiliza este mesmo contraste para argumentar que [...a práxis] em sentido estrito é diferente da [...poiesis...]. Um pouco mais tarde no diálogo, [Sócrates] rejeita a sugestão de Crítias de que uma ciência precise ter qualquer produto distinto de seu exercício [...] Sócrates se nega a traçar a distinção de Aristóteles entre conhecimento prático e produtivo [...]

Assim, Sócrates, a partir de seu eudaimonismo, considera a *techne* moral como *dunamis* e como *hexis*, isto é, como um conhecimento que tem o poder de dispor a alma de tal modo que ela só agirá de forma justa. Sócrates, por outro lado, não distinguindo entre *práxis* e *poiesis*, identifica igualmente *techne* e *phronesis*, o que significa que a *techne/phronesis* moral dispõe o homem para agir inevitavelmente bem e de modo justo, produzindo a felicidade.

Referências

ARISTÓTELES. *Analíticos posteriores*. Trad. Tredennick e E. S. Foster. 5. ed. Londres: Harvard University Press, 1997.

_____. *De Anima*. Trad. H. Rackham. 12. ed. Londres: Harvard University Press, 1994a.

_____. *Ética Nicomaquéia*. Trad. H. Rackham. 12. ed. Londres: Harvard University Press, 1994b.

_____. *Metafísica*. Trad. Tredennick. 9. ed. Londres: Harvard University Press, 1994c.

AUBENQUE. *Le Problème de L'être chez Aristote*. 2. ed. Paris: Quadrige, 1994.

BARNES, Jonathan. Enseigner la Vertu? In: *Revue Philosophique*, n. 4, p. 573-589, 1991.

IRWIN, Terence. Coercion and Objectivity in Plato's Dialectic. In: *Revue Internationale de Philosophie*, p. 49-73, 1986.

_____. *Plato's Gorgias*. Oxford: Clarendon University Press, 1979.

_____. *Plato's Moral Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

_____. *Plato's Ethics*. New York: Garland, 1995.

LESHER, James. *Socrate's Disavowal of Knowledge*. In: *Journal of The History of Philosophy*, 1987, n. 15, p. 275-288.

MILET, Jean-Philippe. L'expérience comme technique de soi. In: *De Expérience, Les papiers du Collège International*, n. 22, p. 135-150. s.d.

NEHAMAS, Alexander. Socratic Intellectualism. In: *Proc. of Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 1986, n. 2, p. 274-285.

NOZICK. *Philosophical Explanations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

PLATÃO. *Apologia*. Trad. de Harold North Fowler. 18. ed. Londres: Harvard University Press, 1995a.

PLATÃO. *Carmides*. Trad. de W. R. M. Lamb. 7. ed. Londres: Harvard University Press, 1990a.

_____. *Criton*. Trad. de Harold North Fowler. 18. ed. Londres: Harvard University Press, 1995b.

_____. *Eutidemo*. Trad. de W. R. M. Lamb. 7. ed. Londres: Harvard University Press, 1990b.

_____. *Eutifron*. Trad. Harold North Fowler. 18. ed. Londres: Harvard University Press, 1995c.

_____. *Fédon*. Trad. de H. N. Fowler. 18. ed. Londres: Harvard University Press, 1995d.

_____. *Fedro*. Trad. de Harold North Fowler. 18. ed. Londres: Harvard University Press, 1995e.

_____. *Hípias Menor*. Trad. de Alfred Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1949.

_____. *Íon*. Trad. de E. H. Warmington. Londres: Harvard University Press, 1992.

_____. *Laques*. Trad. de W. R. M. Lamb. 7. ed. Londres: Harvard University Press, 1990c.

_____. *Lísias*. Trad. W. R. M. Lamb. 10. ed. Londres: Harvard University Press, 1991.

_____. *Mênon*. Trad. de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2001.

_____. *Protágoras*. Trad. de W. R. M. Lamb. 7. ed. Londres: Harvard University Press, 1990d.

_____. *República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1972.

ROBINSON, Richard. Elenchus. In: VLASTOS (Org.). *Philosophy of Socrates, a Collection of Critic Essays*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1980. p. 78ss.

ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Clarendon Press, 1966.

VLASTOS, Gregory. *Socrate: Ironie et Philosophie Morale*. Trad. de Catharine Dalimier. Paris: Aubier, 1994a.

_____. Socrates' Disavowal of Knowledge. In: *Philosophical Quarterly*, n. 35, p. 1-31, 1985.

_____. The Paradox of Socrates. In: *Queen's Quarterly*, 1958.

_____. The Socratic Elenchus: Method is All. In: BURNYEAT, Myles (Ed.). *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994b.

ZEYL, D. J. Socratic Virtue and Happiness. In: *AGP*, n. 54, p. 225-238, 1982.

Recebido em: 2/4/2009

Aceito em: 10/4/2009