

ARTIGO

# A Ética Socrática na Academia Anglo-Saxã

## Socratic Ethics in the Anglo-Saxon Academy

Arthur Lopes Campos Cordeiro

Graduação em andamento em Direito (2017). Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG - Faculdade de Direito, Belo Horizonte, MG – Brasil.

**Resumo:** O presente artigo visa ser uma introdução às discussões relativas à ética socrática (a ética dos primeiros diálogos de Platão) na Academia Anglo-Saxã por meio da exposição da visão de cinco influentes autores desenvolvimentistas: Gregory Vlastos, Gerasimos Santas, Terry Penner, Thomas Brickhouse e Nicholas Smith. Para tanto, após uma breve introdução em que se discute o desenvolvimentismo desta Academia, são analisadas as visões dos autores. Desse modo, será possível a compreensão, por parte do leitor, dos debates acerca do tema, bem como a aquisição de um bom ponto de partida para os Estudos Socráticos.

**Palavras-chave:** Ethics; Plato; Socrates; Early Dialogues; Socratic Studies.

**Abstract:** This article is intended to be an introduction to discussions concerning Socratic ethics (the ethics of Plato's first dialogues) in the Anglo-Saxon Academy by exposing the views of five influential developmentalist authors: Gregory Vlastos, Gerasimos Santas, Terry Penner, Thomas Brickhouse and Nicholas Smith. Therefore, after a brief introduction in which the developmentalism of this Academy is discussed, the authors' views are analyzed. In this way, it will be possible for the reader to understand the debates on the topic as well as to acquire a good starting point for Socratic Studies.

**Keywords:** Ethics; Plato; Socrates; Early Dialogues; Socratic Studies.



## Introdução

Na Academia Anglo-Saxã, a maioria dos estudiosos que analisam os diálogos platônicos subscreve uma posição denominada “desenvolvimentismo” (Cf. NAILS, 1993, p. 273). Segundo os partidários dessa visão (“desenvolvimentistas”), há um desenvolvimento significativo no pensamento de Platão e, por conta disso, é possível dividir o *corpus* platônico em três distintos grupos: os primeiros diálogos (diálogos de juventude), os diálogos intermediários (diálogos de maturidade) e os diálogos tardios<sup>1</sup>.

Desse modo, os desenvolvimentistas subscrevem a uma tese que Thomas Brickhouse e Nicholas Smith (2010, p. 13) denominam de “Princípio da Identidade”, ou seja, que não se pode considerar que a personagem Sócrates dos primeiros diálogos seja a mesma personagem Sócrates dos diálogos de maturidade. Gregory Vlastos formula este princípio com eloquência ao afirmar que:

Nos diferentes segmentos do corpus de Platão, dois filósofos carregam esse nome [Sócrates]. O indivíduo permanece o mesmo. Mas, em diferentes grupos de diálogos, ele segue filosofias tão diferentes que não poderiam ter sido descritas como coabitando o mesmo cérebro, a menos que fosse o cérebro de um esquizofrênico (VLASTOS, 1991, p. 46)<sup>2</sup>.

Segundo estes autores, portanto, há uma clara distinção entre os primeiros diálogos de Platão e os diálogos intermediários (e tardios), distinção explicada por uma mudança (desenvolvimento) no pensamento platônico. Além disso, os primeiros diálogos de Platão são comumente denominados “Diálogos Socráticos”, e, portanto, as teorias nele expostas são denominadas “Socráticas”<sup>3</sup>. É neste sentido que o termo “Ética Socrática” deve ser entendido – a teoria ética presente nos primeiros diálogos de Platão.

Muitas são as distinções entre o Sócrates dos diálogos socráticos e o Sócrates dos diálogos intermediários apontadas pelos desenvolvimentistas. Dentre elas, destacamos o fato de, nos diálogos socráticos, Sócrates ser apenas um filósofo moral e, nos diálogos intermediários, ele ser um filósofo moral, um metafísico, um epistemólogo etc<sup>4</sup>. Assim, a Teoria das Ideias, considerada o cerne do pensamento platônico, está ausente dos diálogos socráticos.

Além disso, há distinções importantes no campo ético. Nestes diálogos, encontramos a negação da *akrasia* – com ausência de uma doutrina da tripartição da alma –, a afirmação da unidade da(s) virtude(s) e a defesa do intelectualismo, que leva à tese de que a virtude é o conhecimento. Por conta disso, esses autores consideram que há uma clara distinção entre a ética socrática e a ética dos diálogos intermediários. Este trabalho, portanto, busca expor, de modo introdutório, o estado dessa discussão acerca da ética nos primeiros diálogos de Platão na Academia Anglo-Saxã a partir dos cinco autores escolhidos.

Faz-se necessário, entretanto, abordar mais um ponto: quais são os diálogos socráticos. Debra Nails (1995, p. 55) afirma que não há unanimidade a respeito

<sup>1</sup> Em inglês: Early, Middle and Late dialogues.

<sup>2</sup> Essa citação, como todas originalmente em língua estrangeira neste artigo, foi traduzida por nós do original em inglês.

<sup>3</sup> Essa denominação é influenciada pela posição denominada “desenvolvimentismo historicista”. De acordo com Brickhouse e Smith, ela consiste em uma combinação entre o desenvolvimentismo e a tese de que a maneira que Sócrates é retratado nos primeiros diálogos forma “uma imagem geralmente confiável de quem era o Sócrates histórico, como ele falava e argumentava e qual era sua filosofia” (BRICKHOUSE; SMITH, 2010, p. 14; Cf. também SMITH, 2018, p. 619). Segundo estes desenvolvimentistas históricos, o desenvolvimento do pensamento platônico pode ser explicado como um afastamento de posições defendidas pelo Sócrates histórico (presentes nos primeiros diálogos) e a criação de teorias próprias (presentes nos diálogos intermediários e tardios).

<sup>4</sup> Cf. VLASTOS, 1991, pp. 47-48; PENNER, 2006, p. 125.

de quase nada na ordenação dos diálogos socráticos. Não há, portanto, nenhuma lista dos primeiros diálogos que todos desenvolvimentistas aceitam. Entretanto, há uma concordância entre a maioria dos desenvolvimentistas acerca dos diálogos considerados Socráticos (Cf. BRICKHOUSE; SMITH, 2010, p. 18). Podemos, então, apontar os seguintes diálogos como socráticos: *Apologia de Sócrates*, *Cármides*, *Críton*, *Eutidemo*, *Eutífron*, *Hípias Maior*, *Hípias Menor*, *Íon*, *Laques*, *Lísias*, *Protágoras* e *República I*.

O *Górgias* é tido como um diálogo socrático por alguns autores, mas há um grupo considerável de desenvolvimentistas (Cf. RESHOTKO, 2013, p. 183) que sustenta, no *Górgias*, a existência de algumas partes platônicas. O mesmo se aplica ao *Mênon*, porém os elementos platônicos neste diálogo (como a ideia de que conhecer é recordar) estão mais evidentes.

O presente artigo visa ser uma introdução às discussões relativas à ética socrática (a ética dos primeiros diálogos de Platão) na Academia Anglo-Saxã por meio da exposição da visão de cinco influentes autores desenvolvimentistas: Gregory Vlastos, Gerasimos Santas, Terry Penner, Thomas Brickhouse e Nicholas Smith. Objetiva-se, assim, fazer o leitor adquirir um bom ponto de partida para os Estudos Socráticos. Em razão da delimitação escolhida, certos autores desenvolvimentistas – com destaque para Terry Irwin, e não-desenvolvimentistas – como C. H. Kahn e J. M. Cooper, não foram abordados. Além disso, em razão do tamanho do artigo, nem todas as contribuições dos autores escolhidos foram analisadas, destaque para os inúmeros artigos de Vlastos e Santas que foram preteridos para a exposição, respectivamente, da tese da Soberania da Virtude e dos Paradoxos Socráticos.

## I. Gregory Vlastos e A Soberania e Suficiência da Virtude

Vlastos (1991, pp. 47-49) nos apresenta dez teses para demonstrar a diferença entre o Sócrates dos diálogos de juventude (*Socrates<sub>E</sub>*<sup>5</sup>) e o dos diálogos de maturidade<sup>6</sup> (*Socrates<sub>M</sub>*<sup>7</sup>). Assim, por exemplo, *Socrates<sub>E</sub>* é exclusivamente um filósofo moral, já o *Socrates<sub>M</sub>* é um filósofo moral, metafísico, epistemólogo, filósofo da ciência etc. (primeira tese); *Socrates<sub>E</sub>* busca o conhecimento por meio do *elenchus* e nega ter conhecimento, por sua vez, *Socrates<sub>M</sub>* busca o conhecimento demonstrativo e confia que o encontra (terceira tese); a concepção de filosofia do *Socrates<sub>E</sub>* é populista, mas o *Socrates<sub>M</sub>* é um elitista (sexta tese).

A tese que ele considera mais forte, entretanto, é a tese número dois: “*Socrates<sub>M</sub>* tem uma teoria metafísica grandiosa de Formas que existem separadamente e de uma alma separável que aprende por ‘recolher’ peças de seu fundo de conhecimento preexistente. *Socrates<sub>E</sub>* não tem tal teoria” (*Ibidem*, p. 48). Vlastos aponta que a teoria da anamnese que aparece pela primeira vez no *Mênon* não é implicada em nenhum dos diálogos que o precedem nem sugerida por eles e, após aparecer nesta obra, faz-se presente no *Fédon*, no *Fedro* e no *Timeu* (*Ibidem*, p. 54).

Ele admite que *Socrates<sub>E</sub>* se questiona acerca de “qual é a forma piedade?” ou “qual é a forma beleza?”, mas deixa claro que isso apenas implica que ele tem uma ontologia, não que ele é um metafísico. Isto é, ele crê na existência de formas como alguém na rua que nunca filosofou crê na existência de um mundo físico independente da mente. A questão central é que ele nunca se questiona “o que é forma?”, quais

<sup>5</sup> *Socrates<sub>E</sub>* se refere ao Sócrates dos “*Early Dialogues*”, por isso o “E”.

<sup>6</sup> Vlastos considera os seguintes diálogos como de juventude: os diálogos “elênticos” – *Apologia de Sócrates*, *Cármides*, *Críton*, *Eutífron*, *Górgias*, *Hípias Menor*, *Íon*, *Laques*, *Protágoras*, *República I*, e os diálogos transicionais (escritos depois dos elênticos) – *Eutidemo*, *Hípias Maior*, *Lísias*, *Menexeno*, *Mênon*. Os diálogos de maturidade, por sua vez, são: *Crátilo*, *Fédon*, *Banquete*, *República II-X*, *Fedro*, *Parmênides*, *Teeteto* (VLASTOS, 1991, pp. 46-47).

<sup>7</sup> *Socrates<sub>M</sub>* se refere ao Sócrates dos diálogos do “*Middle Period*”, por isso o “M”.



as características que a forma deve ter para que uma forma idêntica possa estar em indivíduos distintos (*Ibidem*, p. 58).

Também não nos informa as características das formas presentes nos diálogos de maturidade: que não são percebidas pelos sentidos (*Ibidem*, p. 66), que são imutáveis (*Ibidem*, p. 68), que são incorpóreas (*Ibidem*, p. 71) e que existem por si mesmas (*Ibidem*, p. 72). Ele não tem, portanto, uma *teoria* das formas.

Na sua reconstrução da Ética Socrática, Vlastos coloca, em seu centro, a tese da Soberania da Virtude. De acordo com essa visão, a virtude é o bem soberano. Assim, Sócrates pode reconhecer um grande grupo de “bens”, mas acima destes bens estão sempre os bens morais: as virtudes (Cf. VLASTOS, 1991, pp. 210-211). Portanto, se tivermos que escolher entre uma ação virtuosa e uma viciosa, devemos sempre escolher a virtuosa, já que “nenhum dos bens não-morais que pudermos esperar ganhar, tomados isoladamente ou combinados, podem nos compensar pela perda de um bem moral” (*Ibidem*, pp. 211-212).

Vlastos também afirma que Sócrates adota a Tese da Suficiência, segundo a qual a virtude é suficiente e necessária<sup>8</sup> para a felicidade. Sócrates, então, não afirma que a virtude é a felicidade (esta seria a Tese da Identidade<sup>9</sup>), porque ele considera que a posse e o uso de bens não-morais podem aumentar a felicidade do indivíduo. Este aumento seria, sim, pequeno, porém não desprezível (*Ibidem*, p. 217).

Para preferir a atribuição da Tese da Suficiência a Sócrates, Vlastos se utiliza de dois argumentos. O primeiro é um argumento filosófico: “se Sócrates tivesse optado pela Tese da Identidade, ele teria tomado uma decisão perfeitamente sem sentido” (*Ibidem*, p. 224). A Tese da Identidade não nos fornece nenhum parâmetro para preferir duas alternativas igualmente consistentes com a virtude e, portanto, destruiria o poder explicativo do Eudaimonismo, que busca “dar uma explicação racional de todas as nossas ações deliberadas, citando a felicidade como nossa razão final para elas” (*Ibidem*).

Por outro lado, a Tese da Suficiência pode fornecer uma base racional para todas as alternativas. Primeiro, você deve buscar a ação mais virtuosa (porque a virtude é suficiente e necessária para a felicidade). Se todas as ações possíveis forem igualmente virtuosas, você deve escolher aquela que lhe dá mais bens não-morais (bens cuja posse e uso podem tornar a pessoa virtuosa um pouco mais feliz).

Para provar como a Tese da Identidade é insatisfatória, Vlastos usa seu já famoso exemplo da cama:

Imagine que, em uma casa estranha, onde devo passar a noite, eu tenha a opção de duas camas. Uma delas foi arrumada agora e seus lençóis estão limpos. A outra foi utilizada na noite anterior por alguém embriagado que vomitou na cama: os lençóis ainda estão encharcados do vômito. Já que minha virtude estaria intacta se, cerrando os dentes e segurando o nariz, eu rastejasse entre aqueles lençóis imundos para uma noite de sono ruim, por que minha felicidade não seria igualmente intacta? (*Ibidem*, p. 215).

O segundo argumento de Vlastos é baseado nos diálogos socráticos. No *Górgias* (467e1-468b4)<sup>10</sup>, Sócrates considera como bens a saúde e a riqueza. Em outra passagem do mesmo diálogo (499c6-500a3)<sup>11</sup>, Vlastos encontra outro indicador de que os bens

<sup>8</sup> Vlastos afirma que a virtude é suficiente para a felicidade em VLASTOS, 1991, p. 217. Já em *Ibidem*, p. 231, ele também afirma que ela é necessária.

<sup>9</sup> Cf. VLASTOS, 1991, p. 214.

<sup>10</sup> “Sócrates: E entre tudo o que existe, não haverá o que, não sendo bom nem mau, forma precisamente um meio-termo, nem bom nem mal? Polo: Necessariamente, Sócrates. Sócrates: Não dirás que a sabedoria é um bem, como também o são a saúde, a riqueza, e tudo o mais do mesmo gênero? E que seus opostos são outros tantos males? Polo: Sem dúvida” (PLATÃO, 1980b, *Górgias*, 467e-468a, grifo nosso).

<sup>11</sup> “Sócrates: Ao que parece, afirmas agora que alguns prazeres são bons, e outros maus, não é isso? Cálicles: Sim. Sócrates: Os bons serão úteis, e os maus prejudiciais? Cálicles: Perfeitamente. Sócrates: *Os úteis são os que*

não-morais podem ser “miniconstituintes” da felicidade. Ora, nesse texto, Sócrates afirma que, entre duas ações prazerosas e moralmente aceitáveis, mas diferindo em seus efeitos sobre nossa saúde, devemos escolher a mais benéfica à saúde – ele considera a diferença dos efeitos sobre a saúde como “uma base suficiente para decidir qual dos dois prazeres é o melhor” (*Ibidem*, p. 227). Esta posição não é explicável pela Tese da Identidade, mas o é pela Tese da Suficiência.

No *Eutidemo* (281d-e)<sup>12</sup>, Sócrates afirma que os bens não-morais só são bens “em conjunção com a virtude (sabedoria)” (*Ibidem*, p. 228)<sup>13</sup>. Ele conclui o argumento (282a) afirmando que só conseguimos ser felizes por meio do bom uso das coisas (dos bens) e esse bom uso só é possível por meio da sabedoria. Isso implica que a virtude é necessária para a felicidade, mas também que os bens não-morais são, também, constituintes da felicidade quando (e somente quando) são possuídos e usados por uma pessoa virtuosa.

Com a Soberania da Virtude e a Tese da Suficiência, Vlastos é capaz de reconstruir a ética socrática (*Ibidem*, pp. 230-231). A felicidade é nosso bem final incondicional (seu valor não depende de outro bem): é o fim de todas nossas ações. A virtude é necessária e suficiente para a felicidade – é o supremo bem não-final e é incondicional. Por fim, os bens não-morais (como a riqueza e a saúde) podem nos fazer mais felizes se os usarmos virtuosamente – mas, eles são bens não-finais condicionais: eles dependem da virtude para serem bens.

## II. Os Paradoxos Socráticos de Gerasimos Santas

Em nossa opinião, *The Socratic Paradoxes*<sup>14</sup> é um dos melhores artigos escritos no século passado. Nesse curto texto, Gerasimos Santas reconstrói dois componentes centrais da ética socrática: o paradoxo prudencial (“ninguém deseja coisas más e todos que buscam coisas más o fazem involuntariamente” [SANTAS, 1979, p. 183]), e o paradoxo moral (“virtude é conhecimento e todos os que agem injustamente ou fazem o que é errado o fazem involuntariamente” [*Ibidem*]).

Essas doutrinas socráticas são consideradas paradoxais, porque a *akrasia* (agir contrário à crença ou ao conhecimento do que é bom) é um fato comum da experiência humana. Entretanto, os paradoxos socráticos parecem contradizer esse fato. Santas, porém, visa mostrar que os paradoxos não negam esse fato e, na verdade, sua visão

---

*produzem algum bem, e os prejudiciais os que ocasionam algum mal? Cálices: É isso mesmo. Sócrates: Decerto, referes-te aos prazeres como os de que falamos há pouco com relação ao corpo, no ato de beber e de comer: bons são os que promovem a saúde do corpo ou a robustez, ou qualquer outra qualidade física, e maus os que produzem o contrário disso? Cálices: Perfeitamente. Sócrates: E com as dores não se dará a mesma coisa? Umás são benéficas e outras nocivas? Cálices: Como não? Sócrates: Sendo assim o que devemos escolher e fomentar são os prazer e dores úteis? Cálices: Perfeitamente” (PLATÃO, 1980b, Górgias, 499c-d, grifo nosso).*

<sup>12</sup>“Sendo assim, Clínia, lhe falei, de modo geral podemos afirmar que os bens a que nos referimos anteriormente não devem ser por nós considerados como se fossem bens em si mesmos. Ao que parece, o que há é o seguinte: sob a direção da ignorância, são males muito piores do que seus contrários, na proporção em que forem capazes de ser utilizados pelo mau guia; dirigidos, porém, pela prudência e pela sabedoria, serão tanto mais valiosos: mas em si mesmos, tanto estes como aqueles carecem de valor. Evidentemente, replicou, parece que tudo se passa, de favor, como disseste. E o que se conclui de quanto conversamos até aqui? Que poderá ser, senão que tudo o mais não é bom nem mau, mas que dessas duas coisas, é bem a sabedoria e mal a ignorância?” (PLATÃO, 1980a, *Eutidemo*, 281d-e, grifo nosso). Dentre os bens referidos anteriormente, destaca-se a riqueza e a saúde (279a-b).

<sup>13</sup>Para Vlastos, a “sabedoria” é um “bem moral” (Cf. VLASTOS, 1991, p. 226, 229 e 231). Afinal, “todas as virtudes morais são espécies (‘partes’) da sabedoria” (*Idem*, 1971, p. 424) e a sabedoria é uma condição necessária e suficiente para a posse das outras virtudes (*Ibidem*, pp. 424-425). Não podemos nos esquecer de que “uma das doutrinas fundamentais de Sócrates é a tese de que virtude é conhecimento [ou sabedoria]” (GULLEY, 1968, p. 83).

<sup>14</sup>O artigo foi publicado, originalmente, em 1964. Com pequenas alterações, foi publicado, em 1979, como o Capítulo VI de sua obra *Socrates*. É desta última que retiramos todas as citações.

acerca da relação entre o conhecimento e a conduta humana é mais plausível do que comumente se considera (Cf. *Ibidem*, p. 184)<sup>15</sup>.

O Paradoxo Prudencial “preocupa-se com as situações em que não surgem questões de justiça e injustiça (ou, de um modo mais geral, certo e errado)” (*Ibidem*, p. 185). Ele é reconstruído por Santas partindo de uma passagem no *Mênnon* 77b-78b<sup>16</sup> no qual Sócrates argumenta que ninguém deseja coisas ruins para si. Neste argumento, Sócrates conclui que “ninguém (ou seja, nenhuma das pessoas da hipótese) quer coisas que são ruins para si, já que ninguém quer ser miserável e desgraçado” (*Ibidem*, p. 186) – “ninguém deseja o mal, para não se tornar como ele [infeliz e desgraçado]” (PLATÃO, 1980a, *Men.*, 78a).

Mas é possível negar que as pessoas, às vezes, desejam coisas que são ruins para ela? Não. Por isso, faz-se necessário distinguir entre o objeto pretendido do desejo e o objeto real do desejo<sup>17</sup>. Se alguém deseja pegar um moedor de pimenta, mas pega um saleiro crendo que este é um moedor de pimenta, o moedor de pimenta é o objeto pretendido do desejo, mas o objeto real do desejo é o saleiro. Assim, o objeto pretendido é “a concepção do que o objeto é” (SANTAS, 1979, p. 187) – o indivíduo achava que era um moedor de pimenta – e o objeto real é “o que o objeto realmente é” (*Ibidem*) – o objeto, na verdade, é um saleiro.

Com essa distinção em mente, Santas afirma que o Sócrates nega é que coisas ruins são o objeto pretendido do desejo. Ele não nega (nem precisa negar) que coisas ruins podem ser o objeto real do desejo. Assim, o paradoxo prudencial é facilmente explicado. Ninguém deseja coisas ruins, porque nenhuma coisa ruim é o objeto pretendido do desejo. E todos que perseguem coisas ruins o fazem involuntariamente, porque eles têm as coisas ruins como objeto real do desejo, mas têm coisas boas como o objeto pretendido do desejo: todos desejam o que consideram bom. E, entendido assim, não seria nada paradoxal.

O paradoxo moral, por sua vez, consiste em duas proposições: “a virtude é conhecimento” (*Ibidem*, p. 189) e “todos que agem injustamente o fazem involuntariamente” (*Ibidem*). Segundo Santas, este paradoxo é consequência lógica de três doutrinas defendidas por Platão nos diálogos socráticos. A primeira doutrina

<sup>15</sup>O leitor perceberá que, no paradoxo prudencial, usamos termos como “coisas ruins” e “coisas boas”. Entretanto, não se deve dar a esses termos um caráter moral. “Coisas ruins” são “coisas ruins para mim”, como a infelicidade, a doença etc. “Coisas boas”, por sua vez, são “coisas boas para mim”, como a felicidade e a saúde. É por isso que, aqui, não estamos tratando de questões de justiça ou injustiça. Se o agir justamente (moralmente) é bom para mim (como a saúde), ruim para mim (como a doença) ou nem bom nem ruim em si mesmo, é algo que é tratado no paradoxo moral.

<sup>16</sup>“Menão: [...] O que denomino virtude é o desejo das coisas belas e a capacidade de alcançá-las. Sócrates: És de opinião que quem deseja as coisas belas deseja as boas? Menão: Sem dúvida. Sócrates: No sentido de haver alguém que desejasse as coisas ruins, e outros as boas? A teu ver, caro amigo, todos os homens não desejam só o que é bom? Menão: Acho que não. Sócrates: Como assim? Há quem deseje as coisas ruins? Menão: Há. Sócrates: No pressuposto de que sejam boas, é o que queres dizer, ou sabendo que são más, e, apesar disso, as deseja? Menão: Penso que sim. Sócrates: Que entendes por desejar? Não é entrar na posse do que se deseja? Menão: Sim, entrar na sua posse. Que mais poderia ser? Sócrates: Na convicção de que as coisas são de vantagem para quem as possui, ou consciente de que são prejudiciais a quem tocam por sorte? Menão: Uns acreditam que as coisas ruins são úteis; outros sabem que prejudicam. Sócrates: *E és de parecer que conhecem as coisas ruins como sendo ruins os que pensam que elas podem se alguma vantagem?* Menão: Nesse ponto acho que não. Sócrates: *É claro, por conseguinte, que não desejam as coisas ruins os que as conhecem como tal, mas apenas os que as consideram boas, embora sejam ruins; de forma que os que não as conhecem e as consideram boas, é evidente que só desejam o bem.* Ou não é assim? Menão: Pode ser que não. Sócrates: Como! As pessoas que desejam o mal, e estão certas, conforme o afirmas, de que o mal é prejudicial para seu possuidor, sabem que vão ser prejudicadas por ele? Menão: Necessariamente. Sócrates: E não sabem que as pessoas prejudicadas são infelizes na proporção do mal recebido? Menão: Isso, também, é forçoso que assim seja. Sócrates: E os infelizes, não são desgraçados? Menão: Acho que são. Sócrates: *E és de parecer que haja quem deseje ser infeliz e desgraçado?* Menão: Penso que não, Sócrates. Sócrates: *Sendo assim, Menão, ninguém deseja o mal, para não se tornar como ele.* Pois, que mais poderá ser infeliz, se não for desejar o mal e consegui-lo? Menão: É possível que tenhas razão, Sócrates, e ninguém deseje o mal” (PLATÃO, 1980a, *Men.*, 77d-78d, grifo nosso).

<sup>17</sup>Em inglês: Intended Object of Desire e Actual Object of Desire.

é o próprio paradoxo prudencial. A segunda, por sua vez, é “a visão de que nenhuma ação (ou, pelo menos, nenhuma ação injusta ou errada) é feita por si mesma e que toda ação (ou, de qualquer forma, toda ação injusta ou errada) é feita para possuir o que o agente considera um bem - isto é, algo benéfico para si mesmo” (*Ibidem*, p. 190).

De acordo com ele, essa doutrina é pressuposta no argumento com Polo no *Górgias* (466b-470c) e “é explicitamente afirmada em 467c-468e” (*Ibidem*, p. 317, nota 24). A terceira doutrina, por sua vez, consiste na conhecida doutrina de que “fazer o que é justo (e, de modo mais geral, o que é certo) sempre beneficia o agente, e fazer o que é injusto sempre prejudica o agente; e, conseqüentemente, é sempre melhor para o agente agir justamente do que injustamente, sejam quais forem as circunstâncias” (*Ibidem*, p. 190)<sup>18</sup>.

Com isso em mente, é fácil entender como todos que agem injustamente o fazem involuntariamente, já que a injustiça é ruim para o ser humano e, como ninguém deseja (como objeto pretendido do desejo) o que é ruim para si, todos que buscam o que é ruim o fazem involuntariamente. Entretanto, a outra afirmação – a de que “o conhecimento é uma condição suficiente para ser virtuoso”, parece ser mais problemática.

Tradicionalmente, muitos pensaram que a interpretação correta é a seguinte: “se alguém sabe o que é virtuoso, fará o que é virtuoso” (*Ibidem*). Santas, por outro lado, sugere que “Platão quis dizer que se um homem tem conhecimento do que é virtuoso e também de que é sempre melhor para alguém fazer o que é virtuoso, então ele sempre (desde que tenha esse conhecimento e o possa agir virtuosamente) se comportará virtuosamente” (*Ibidem*).

O conhecimento que é suficiente para a virtude tem, portanto, dois componentes distintos e independentes: o conhecimento do que é virtuoso e o conhecimento de que é sempre melhor ser virtuoso. Assim, esta interpretação “não mais contradiz o fato da fraqueza [incontinência] moral” (*Ibidem*):

se um homem comete injustiça (ou se comporta de maneira covarde ou intemperante), ele não sabe que está cometendo injustiça ou que isso é pior para ele ou para ambos. É claro que esta proposição não contradiz a proposição de que às vezes os homens fazem o que é injusto (ou errado) sabendo ou acreditando que isso é injusto. Conseqüentemente, com base nessa interpretação, a principal razão para pensar a tese de Platão como paradoxal é removida (*Ibidem*, grifo nosso).

Então, de acordo com Santas (Cf. *Ibidem*, p. 191), se alguém fizer o que é errado (agir injustamente), Platão tem três explicações disponíveis. A primeira é que ele não sabe que está agindo de modo errado (a única explicação que a interpretação clássica permitiria). A segunda possibilidade é que ele não sabe que é pior para ele fazer o que é errado. A última, por sua vez, é uma combinação das outras duas: ele não sabe que está agindo de modo errado e não sabe que fazer o que é errado é pior para ele.

### III. Terry Penner e o Desejo pelo Verdadeiro Bem

Em 1994, Terry Penner, juntamente com Christopher Rowe, escreveu um artigo intitulado *Desire and Power in Socrates: The Argument of Gorgias 466A-468E that Orators and Tyrants Have no Power in the City*. Nesse texto, eles analisaram a discussão de

<sup>18</sup>Segundo ele, essa doutrina é afirmada no *Górgias* e na *República*. Por exemplo, no *Górgias*, Sócrates afirma: “Felicitíssima, por conseguinte, é a pessoa isenta de vício na alma, pois já vimos ser isso o maior dos males” (PLATÃO, 1990b, *Górgias*, 478e, grifo nosso).



Sócrates com Polo no *Górgias* e, com base nessa análise, opuseram-se à interpretação de Santas acerca dos Paradoxos Sócráticos (Cf. RESHOTKO, 2013, p. 168)<sup>19</sup>.

Penner se opõe à ideia de que o paradoxo prudencial deve ser interpretado como ninguém deseja coisas ruins como o objeto pretendido do desejo. Para ele, “o objeto de desejo não é o bem aparente, mas o bem real” (PENNER, 2005, pp. 185-186)<sup>20</sup>; “todo desejo é do bem real” (PENNER; ROWE, 1991, p. 150). É só entendendo dessa maneira o paradoxo que é possível compreender uma passagem no *Górgias* na qual Sócrates diz que: “se, ao fazer uma determinada ação, você ‘fez o que queria’ (por exemplo, roubou um banco ou conseguiu algum dinheiro), mas ‘o que você queria’ (roubar o banco, o dinheiro) acabou mal para você, então você não queria fazer a ação em questão” (*Ibidem*, p. 149). Na verdade, você não fez o que você queria (sempre queremos coisas boas), mas apenas o que parecia melhor<sup>21</sup>.

Para entender plenamente a oposição a Santas, precisamos compreender como Penner reconstrói a ética nos diálogos sócráticos. De acordo com ele, Sócrates defende que tudo o que fazemos tem como origem um mesmo desejo básico (o desejo pelo verdadeiro bem), que é um desejo egoísta – psicologicamente, não eticamente egoísta (Cf. PENNER; ROWE, 2005, p. 229). Assim, “cada um escolhe seu verdadeiro bem como um fim” (PENNER, 2006, p. 128), e esse “verdadeiro bem” (bem real ou o objeto real do desejo) é a felicidade (Cf. *Ibidem*, 2005, p. 157).

É importante entender que este bem real não é algo diferente na vida de pessoas distintas. Nós não temos fins diferentes: “é o mesmo bem, a mesma felicidade, que cada um de nós deseja realizar ao máximo em nossas próprias vidas” (*Ibidem*). É por isso que é possível, para cada um de nós, empregar a mesma ciência do bem – a “ciência da felicidade” (*Idem*, 2000, p. 172). E, assim, fica claro que a felicidade (*eudaimonia*) é algo objetivo. Portanto, Reshotko está certa ao afirmar que “é possível que alguém se engane sobre em que consiste sua própria *eudaimonia*” (RESHOTKO, 2013, p. 165). Esta afirmação levará a uma ética descritivista (PENNER, 2005, p. 184), o tema de nossa próxima seção.

Para Penner, Sócrates defende que toda ação “está de acordo com a crença do agente no momento da ação quanto ao que é melhor para ele em suas circunstâncias” (PENNER; ROWE, 2005, p. 216). Ora, como todos temos o mesmo desejo pelo verdadeiro bem (felicidade), a única coisa que diferencia os bons dos maus são as suas crenças<sup>22</sup>. Desse modo, as falhas éticas “só podem ser devidas a crenças erradas que geram o desejo que gera determinadas ações” (PENNER, 2005, p. 183).

Essa visão de que toda ação se conforma com a crença do agente acerca do que é melhor para ele no momento da ação leva a uma negação do fenômeno da *akrasia*. Entretanto, para entendermos a visão de Sócrates acerca da *akrasia*, precisamos dividi-la em quatro subtipos. O primeiro é a *akrasia* sincrônica da crença<sup>23</sup>: o agir contrário ao que o agente acredita ser o melhor para ele no momento da ação. De acordo com o intelectualismo sócrático reconstruído por Penner, isso é, evidentemente, impossível. Ora, se eu conheço X, eu também acredito em X. Desse modo, a impossibilidade *akrasia* sincrônica da crença leva à impossibilidade da *akrasia* sincrônica do conhecimento (*Idem*, 1996, p. 200)<sup>24</sup> – é impossível para um agente agir contrariamente ao que sabe ser o melhor no momento da ação.

<sup>19</sup> Nesta subseção, além de utilizarmos artigos de Penner, também nos utilizaremos deste artigo de Naomi Reshotko. A proximidade de seu pensamento com o de Penner é o que nos autoriza a fazer isto.

<sup>20</sup> Cf, também, PENNER, 2000, p. 166.

<sup>21</sup> No *Górgias*, Sócrates afirma que, apesar dos tiranos fazerem “o que lhes parece ser o melhor” e “o que lhes apraz”, eles não fazem o que querem (PLATÃO, 1980b, *Górgias*, 367b). Cf., também, PENNER, 2000, p. 167.

<sup>22</sup> Como Penner sucintamente afirma: “diferentes crenças, diferentes ações” (PENNER, 2006, p. 129).

<sup>23</sup> Synchronic Belief-Akrasia

<sup>24</sup> Synchronic Knowledge-Akrasia



Entretanto, Sócrates não precisa negar (e não o faz) que é possível *akrasia* diacrônica da crença. Ou seja, é possível agir contrariamente ao que se acredita ser o melhor durante a maior parte do tempo. Afinal, é sempre possível uma mudança súbita de opinião na hora exata de agir (Cf. *Ibidem*, p. 201). Imagine que eu acredite que é melhor para mim comer salada do que biscoitos no almoço. Mas, na hora do almoço, mudo de ideia e começo a achar que os biscoitos serão a melhor escolha (porque, por exemplo, acho que o prazer que eles vão me dar é melhor do que a saúde que a salada me dará). Eu, então, como os biscoitos. Depois de comer, começo, novamente, a acreditar que essa escolha não foi a melhor. É claro que agi de acordo com minha crença na época (não é *akrasia* sincrônica). Mas, também é evidente que agi contrariamente à crença que sustento na maioria das vezes (*akrasia* diacrônica), por causa de “uma breve mudança de opinião no instante da ação” (*Ibidem*, p. 222).

A crença, portanto, pode vacilar: por isso, é possível *akrasia* diacrônica da crença. O conhecimento, entretanto, é estável. Se eu sei que X é melhor do que Y, eu nunca pensarei que Y é melhor do que X: a *akrasia* diacrônica do conhecimento é impossível. Portanto, “ninguém age de forma contrária ao que, na maior parte do contexto temporal da ação, sabe ser a melhor (mais vantajosa) opção à sua disposição” (*Ibidem*, p. 201). Por isso, o conhecimento é mais forte que a mera crença (mesmo uma verdadeira crença), já que ele é capaz de “se aferrar ao seu julgamento durante todo contexto temporal da ação” (*Idem*, 1997, p. 142), enquanto a crença pode vacilar.

#### IV. Uma Ética Descritivista

Voltemo-nos à afirmação de Penner de que a *eudaimonia* (o verdadeiro bem que é o fim de todas as ações voluntárias) é uma meta objetiva, uma noção factual. Ora, sendo isso verdade, nós temos “uma noção objetiva e descritivista do bem e, portanto, uma noção objetiva e descritivista dos fundamentos da ética” (PENNER, 2005, 180). E, se almejamos nossa felicidade e ela é uma meta objetiva, a Ética Socrática – que é uma teoria do bem humano (de como alcançar a felicidade), não precisa de quaisquer normas ou valores morais (PENNER, 2005, p. 181).

A Ética Socrática é uma teoria de como alcançar a felicidade. Portanto, há uma simples descrição do que é felicidade (o que é bom para os seres humanos) – não há normas e o conceito de dever moral não está presente. Assim, é errado reconstruir a Ética Socrática utilizando-se de normas como “você deve buscar a justiça”. O que Sócrates realmente diz é: (I) a melhor (ou única) maneira de ser feliz é sendo justo; (II) portanto, se você quer ser feliz, deve buscar a justiça; (III) mas, todos querem ser felizes; *ergo*, (IV) todos devem buscar a justiça.

Para utilizarmos termos kantianos, a Ética Socrática não tem imperativos categóricos – os imperativos de moralidade (Cf. KANT, 2002, p. 33)<sup>25</sup>. Ela tem apenas imperativos hipotéticos, aqueles que “representam a necessidade prática de uma ação possível como meio para alcançar algo que se deseja (ou que é possível que se deseje)” (*Ibidem*, p. 31)<sup>26</sup>. Sócrates nunca diz “você tem de fazer X” (pelo menos não no sentido que um moderno entenderia), ele apenas diz: “Se você quer ser feliz, você deve fazer X”. E, “o imperativo que se refere à escolha dos meios para a própria felicidade, ou seja, o conselho de prudência, é sempre hipotético” (*Ibidem*, pp. 32-33)<sup>27</sup>.

Em nossa opinião, o *Eutidemo* 282a é o texto em que fica mais claro o caráter descritivista da Ética Socrática:

<sup>25</sup> Fundamentação da Metafísica dos Costumes, IV:416.

<sup>26</sup> *Ibidem*, IV:414.

<sup>27</sup> *Ibidem*, IV:416.



Agora, lhe falei, examinemos o resto. Uma vez que todos nós desejemos ser felizes e que só conseguimos isso, conforme vimos, pelo uso das coisas, e mais: pelo seu bom uso, e que esse bom uso e o feliz êxito só o conhecimento proporciona: será preciso, ao que parece, que cada um de nós se esforce por todos os modos para tornar-se o mais sábio possível. Ou não? (PLATÃO, 1980a, 282a)

Podemos reconstruir a fala de Sócrates da seguinte maneira: (I) Todos nós desejamos ser felizes; (II) nós nos tornamos felizes pelo bom uso das coisas; (III) nós precisamos de conhecimento (sabedoria) para usar bem as coisas. De (II) e (III) chegamos a (IV): nós precisamos da sabedoria para sermos felizes. De (IV) decorre de modo não problemático o imperativo hipotético (V): se você quer ser feliz, você deve buscar se tornar o mais sábio possível. De (I) e (V) chegamos a (VI): você deve buscar se tornar o mais sábio possível.

Está claro que (V) não é um imperativo categórico – uma afirmação moral. É, na verdade, um conselho de prudência. Podemos, então, entender o que quer dizer Penner quando ele afirma que a ética socrática não precisa de normas (PENNER, 2005, p. 181). Não é que não teremos imperativos, mas sim que todo “dever” é derivado, não primitivo, isto é, o sentido de “dever” aqui não é o mesmo do presente na filosofia moral moderna.

Duas observações precisam ser feitas para a conclusão desta seção. Primeiro, fica claro que a Ética Socrática evita a falácia naturalista: uma vez que não deriva nenhum “dever-ser” moral de um “ser”; (V) tem a mesma estrutura de “se você quiser fazer esse bolo, deve seguir esta receita”; (VI) deriva não problemáticamente de (I) e (V), assim “como eu devo seguir esta receita” deriva de “se você quiser fazer esse bolo, deve seguir esta receita” e “eu quero fazer esse bolo”.

Por fim, precisamos analisar como Sócrates responderia ao seguinte problema: “Nós desejamos a felicidade. A injustiça, às vezes, pode nos fazer feliz. Então, nós, às vezes, devemos ser injustos (porque a injustiça é o melhor para nós em certas situações)”. Ora, o problema é evitado ao nos lembrarmos de que, para Sócrates, “é sempre melhor para o agente agir justamente do que injustamente, sejam quais forem as circunstâncias” (SANTAS, 1979, p. 190)<sup>28</sup>. Vale ressaltar que “a posição de Sócrates aqui não é [...] que é imoral causar dano a outrem” (PENNER, 2006, p. 136) (ou agir injustamente), mas que “causar dano a outrem não é de seu interesse” (*Ibidem*) – os benefícios que agir injustamente lhe trarão sempre serão menores do que as perdas.

## V. Thomas Brickhouse e Nicholas Smith: Os Apetites na Psicologia Moral Socrática

Como vimos, Vlastos, Santas e Penner afirmam que, para Sócrates, nunca é benéfico agir injustamente. Sócrates, na verdade, defende que o agir injustamente prejudica a alma. Mas, como a injustiça prejudica a alma? Ora, “o intelectualismo de Penner constrói o dano à alma como um aumento e um fortalecimento de falsas crenças” (RESHOTKO, 2013, p. 182). Assim, nós devemos cuidar de nossas almas, “porque a alma é o instrumento do ser humano, aquele pelo qual a pessoa vive” (PENNER, 2006, p. 134). Brickhouse e Smith, entretanto, discordam de Penner e, para entendermos essa discordância, precisamos analisar qual o papel dos apetites na Psicologia Moral Socrática na visão desses autores.

Penner, Brickhouse e Smith concordam que, para Sócrates, as pessoas sentem desejos de fazer outras coisas além do que eles acreditam ser bom para eles (Cf. RESHOTKO,

<sup>28</sup>Cf., também, PENNER, 2006, p. 136.

2013, p. 170)<sup>29</sup>. Mas, para Penner, estes desejos não levam a ações sem estar integrados no desejo para o bem (os “desejos executivos”<sup>30</sup> são sempre para o bem), que é sempre racional. Assim, todos os nossos desejos para fazer algo são desejos racionais, que se ajustam, automaticamente, às crenças do agente acerca do que é melhor (Cf. BRICKHOUSE; SMITH, 2013, p. 191). Os desejos não-rationais (“impulsos”), então, “desempenham um papel meramente informativo na motivação” (*Ibidem*, p. 192). Nas palavras de Reshotko (que concorda com Penner): “meus impulsos não racionais afetam meu comportamento, mas eles não causam nenhum comportamento por si próprios. Eles estão sempre integrados às minhas crenças por meio de meu desejo de fazer o que é melhor para mim agora” (RESHOTKO, 2013, p. 171).

Brickhouse e Smith concordam com Penner (e Reshotko) que esses impulsos não-rationais são “motivações não causadoras de ação” (MÖBUS, 2020, p. 64). Entretanto, “eles discordam sobre quão influentes essas atrações e aversões são. Brickhouse e Smith argumentam que essas atrações e aversões podem causar crenças [...] enquanto Penner [...] nega isso” (*Ibidem*). Assim, Brickhouse e Smith não “entendem o papel dos apetites e paixões como estritamente informacional” (BRICKHOUSE; SMITH, 2010, p. 152).

No *Protágoras*<sup>31</sup>, Sócrates afirma que ninguém faz o que acredita ser mau. Por que, então, há pessoas que agem erroneamente? Ora, a resposta é dada no mesmo *Protágoras*: “se alguém faz o que é mau, [...] deve ser porque, no momento em que agiu, foi enganado pelo poder da aparência, que o levou a confundir o que de fato é um mal como um bem” (*Ibidem*, p. 71).

Usemos, agora, essa explicação juntamente com a distinção de Penner acerca dos tipos de *akrasia*. Suponha que eu acredite que X é melhor do que Y, mas, em algum momento, eu ajo conforme Y e não conforme X. Como a *akrasia* sincrônica da crença é impossível, eu devo ter mudado de ideia antes de agir conforme Y. E, como é o poder da aparência que nos faz confundir o que é de fato mal como um bem, em um momento antes da ação, Y deve ter adquirido o poder para parecer, para mim, melhor que X (Cf. *Ibidem*, p. 74).

Entretanto, o que fez com que Y tenha adquirido o poder da aparência? Ora, parece “claro que qualquer ‘poder da aparência’ que certas coisas parecem ter sobre nós é dependente não muito das coisas em si mesmas, mas de estados internos a nós” (*Idem*, 2013, p. 196). Para explicar essa questão, Brickhouse e Smith nos fornecem um exemplo:

Imaginemos que P acabou de terminar uma refeição muito substancial e satisfatória, consistindo em muitos de seus pratos favoritos. Agora suponha que em  $t_1$  P tenha a torta de chocolate C colocada em sua frente, mas, já saciado e lembrando do conselho de seu médico, ele se recusa a comer a torta, declarando que precisa seguir os conselhos de seu médico para evitar alimentos calóricos. Embora C esteja plenamente disponível, P, obviamente, não julga, em  $t_1$ , que o prazer de comer C compense o mal subsequente que ele sofrerá. No entanto, após um breve intervalo, durante o qual ele conseguiu digerir o suficiente de sua refeição anterior para perder sua sensação de completa saciedade, em  $t_2$ , encontramos P devorando C. Então, o que deu a C o poder de aparência para P em  $t_2$  que faltava em  $t_1$  – o que fez C parecer em  $t_2$  valer os efeitos nocivos subsequentes, quando não parecia em  $t_1$ ? Em outras palavras, por que P passou a acreditar em  $t_2$  que comer C é bom para ele, quando ele acreditava de outra forma em  $t_1$ ? Uma vez que qualquer objeto é visto

<sup>29</sup> Os termos usados para esses desejos, como verá o leitor, variam. Usa-se, assim, desejos e impulsos não-rationais, atrações e aversões e apetites e paixões.

<sup>30</sup> “Um desejo executivo é um desejo explicativo de uma ação voluntária que ocorreu” (PENNER; ROWE, 2005, pp. 218-219)

<sup>31</sup> “E não é certo, voltei a falar, que não há quem, por livre deliberação, se empenhe em praticar o mal ou o que ele considera como tal, por não ser de natureza do homem decidir-se pelo que ele considera mau, em detrimento do bem, nem, na contingência de ter de escolher entre dois males, decidir-se pelo maior, quando podia optar pelo menor” (PLATÃO, 1980b, *Protágoras*, 358d).



como prazeroso apenas se for de alguma forma desejado, P formou um desejo de algum tipo por C em  $t_2$  - um desejo que faltou em  $t_1$ . De acordo com a interpretação tradicional [como a de Penner], este desejo deve ser um desejo racional, um desejo formado por P ter descoberto alguma razão para pensar que o prazer de comer C é, no geral, bom. Mas seja qual for a razão, parece haver uma mudança dentro de P com relação ao grau em que P supõe que terá prazer em comer C. Em outras palavras, tudo o que mudou aqui é fruto de uma mudança no apetite de P (*Idem*, 2010, pp 77-78).

Portanto, o poder da aparência está diretamente relacionado aos efeitos dos apetites em nossas avaliações: “algo adquire o poder de aparência quando se torna o objeto de um desejo não racional e, assim, é reconhecido por um agente como uma forma de satisfazer algum apetite ou paixão” (*Ibidem*, p. 79). Os apetites não causam ações diretamente: eles nos fazem perceber algo como bom (algo que, antes, não considerávamos bom) e, por conta disso, eles formam um desejo racional de buscar este algo. Brickhouse e Smith, então, concluem que os “apetites e paixões desempenham um papel causal na formação de nossas crenças acerca do que é bom para nós” (*Ibidem*, pp. 104-105).

Entendendo o papel dos apetites e do poder da aparência, podemos entender como o agir injustamente prejudica a alma. Para Brickhouse e Smith, “o dano à alma causado pelo agir erroneamente é ter seus apetites e paixões se tornando menos disciplinados” (*Idem*, 2013, p. 205). Há, ainda, um fortalecimento desses apetites, que torna mais difícil para as almas “considerar quaisquer razões que elas possam ter para não tomar como bom o prazer para o qual seus apetites estão direcionados” (*Ibidem*). Esta explicação, entretanto, não pode ser utilizada por Penner e Reshotko. Desse modo, eles precisam encontrar uma explicação satisfatória da crença socrática de que o agir injustamente prejudica a alma (Cf. *Idem*, 2010, p. 95).

## Conclusão:

Neste artigo, buscamos explorar a contribuição de importantes acadêmicos na discussão acerca da filosofia ética presente nos primeiros diálogos de Platão. Assim, após breves apontamentos introdutórios, analisamos duas ideias centrais na reconstrução do pensamento de Sócrates por Vlastos: a Tese da Soberania da Virtude e a Tese da Suficiência. Ainda que autores posteriores discordem de Vlastos em alguns pontos, a Tese da Soberania da Virtude segue sendo fundamental na reconstrução da ética socrática.

Em seguida, passamos pelo artigo de Santas e sua reconstrução dos Paradoxos Socráticos – no qual ele esboça uma impressionante teoria ética. Entretanto, vimos que sua reconstrução é questionada por outros grandes autores. Terry Penner, que reconhece a importância do artigo de Santas, argumenta que o paradoxo prudencial deve ser entendido com referência ao objeto real do desejo. Além disso, Penner traz inúmeras discussões novas, com destaque à divisão da *akrasia* em quatro tipos.

Na esteira de Penner, apontamos uma contribuição que consideramos fundamental: a ideia da ética socrática como uma ética descritivista. Assim, caso Penner esteja correto, devemos reconhecer na ética socrática uma noção de dever derivada e não primitiva, não esperando noções como a de dever moral. Por fim, trouxemos Brickhouse e Smith e a controvérsia acerca do papel dos apetites no intelectualismo socrático, discussão que pode revolucionar a maneira de compreendermos a ética socrática.

Como já ressaltado, em razão da brevidade do artigo, temas importantes foram apenas tangenciados, como a questão da unidade da virtude. Além disso, contribuições de outros autores foram deixadas de lado. Entretanto, o presente artigo visa ser apenas uma introdução às discussões relativas à ética socrática a partir dos cinco autores eleitos e, desse modo, parece-nos, ele cumpriu seu papel.

---

**Correspondência:** Arthur Lopes Campos Cordeiro. Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. Faculdade de Direito. Avenida João Pinheiro, 100. Centro. Belo Horizonte – MG – Brasil. CEP: 30130-180. E-mail: arthurlopescc@gmail.com.

**Apoio financeiro:** CNPq.

**Conflito de interesses:** Nenhum.

Todos os autores leram e aprovam a versão final submetida à revista Em curso.





## Bibliografia Primária

PLATÃO. *Diálogos (Volumes I-II): Apologia de Sócrates, Critão, Laquete, Cármides, Lísido, Eutífrone, Ião, Menão, Menéxeno, Eutidemo e Hípias Maior*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980a.

PLATÃO. *Diálogos (Volumes III-IV): Protágoras, Górgias, O Banquete e Fedão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980b.

## Secundária

BRICKHOUSE, T. C.; SMITH, N. D. *Socratic Moral Psychology*. New York: Cambridge University Press, 2010.

\_\_\_\_\_. Socratic Moral Psychology. Socratic Eudaimonism. In: BUSSANICH, J.; SMITH, N. D. (Ed.) *The Bloomsbury Companion to Socrates*. London and New York: Bloomsbury, 2013. p. 185-209.

GULLEY, N. *The Philosophy of Socrates*. London: Macmillan and Co Ltd, 1968.

KANT, I. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Edited and translated by Allen W. Wood. New York: Yale University Press, 2002.

MÖBUS, F. Why do Itches Itch? Bodily Pain in the Socratic Theory of Motivation. In: CANDIOTTO, L.; RENAUT, O. (Eds.) *Emotions in Plato*. London/Boston: Brill, 2020. p. 61-82.

NAILS, D. *Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy*. Springer Science+Business Media, B. V., 1995.

\_\_\_\_\_. Problems with Vlastos' Platonic Developmentalism. *Ancient Philosophy*, v. 13, n. 2, pp. 273-291, 1993.

PENNER, T. Knowledge vs True Belief in the Socratic Psychology of Action. *Apeiron*, v. 29, n. 3, pp. 199-230, 1996.

\_\_\_\_\_. Socrates. In: ROWE, C.; SCHOFIELD, M. (Eds.) *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. New York: Cambridge University Press, 2000. p. 164-189.

\_\_\_\_\_. Socrates and the Early Dialogues. In: KRAUT, R. (Ed.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge Companions Online: Cambridge University Press, 2006. p. 121-169.

\_\_\_\_\_. Socratic Ethics: Ultra-Realism, Determinism, and Ethical Truth. In: GILL, C. (Ed.) *Virtue, Norms & Objectivity: Issues in Ancient and Modern Ethics*. New York: Oxford University Press, 2005. p. 157-187.

\_\_\_\_\_. Socrates on the Strength of Knowledge: Protagoras 351b-357e. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, v. 79, n. 2, pp. 117-149, 1997.

PENNER, T.; ROWE, C. Desire and Power in Socrates: The Argument of "Gorgias" 466A-468E that Orators and Tyrants have no Power in the City. *Apeiron*, v. 24, n. 3, pp. 147-202, 1991.

\_\_\_\_\_. *Plato's Lysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

RESHOTKO, N. Socratic Eudaimonism. In: BUSSANICH, J.; SMITH, N. D. (Ed.) *The Bloomsbury Companion to Socrates*. London and New York: Bloomsbury, 2013. p. 156-184.

SANTAS, G. *Socrates*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1979.

SMITH, N. D. Aristotle on Socrates. In: STAVRU, A.; MOORE, C. (Eds.) *Socrates and the Socratic Dialogue*. Leiden/Boston: Brill, 2018. p. 601-622.

VLASTOS, G. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. The Unity of Virtue in the "Protagoras". *The Review of Metaphysics*, v. 25, n. 3, pp. 415-458, 1972.

**Recebido em:** 30/Mar/2021 - **Aceito em:** 05/Out/2021.