

A excelência moral e as origens da ética grega

David de Souza*

Resumo: Este artigo trata das origens da ética grega a partir dos sete sábios e dos filósofos pré-socráticos, destacando os elementos que formarão a ética do período clássico (séc. V, IV, a.C.) e do período greco-romano.

Palavras-chaves: Ética; Filosofia antiga; História.

Résumé: Cet article-ci porte sur les origines de l'éthique grecque à partir des sept sages et des philosophes avant Socrate, en en détachant les éléments qui formeront l'éthique de la période classique (5^{ème} et 4^{ème} siècle a.C.) et de la période gréco-romaine.

Mots-clé: Éthique, Philosophie politique, Histoire

Voltarei ao início.

Demócritos

1 Dados históricos

Ao se analisar no surgimento da *pólis* grega, percebe-se uma transmutação de valores – queda dos valores aristocráticos e ascensão de valores religiosos e políticos – semelhantes àquela descrita na genealogia da moral de Nietzsche.

De fato, a queda do império micênico deixou em desarmonia forças sociais que se chocam e se desequilibram. “De um lado as comunidades aldeãs, de outro uma aristocracia guerreira cujas famílias mais eminentes detêm igualmente, como privilégio de *genos*, certos monopólios religiosos”¹. Nascerá a partir desse confronto uma busca de consenso em torno da ordem social, que fará surgir “uma reflexão moral e especulações políticas que vão definir uma primeira forma de ‘sabedoria’ humana”². Esta primeira sabedoria, que aparece no início do século VI, é reflexo e espelho

* Mestre em Ética e Filosofia Política pela PUCRS e doutorando em Literatura, UFSC. E-mail: chelyfer@zipmail.com.br. Artigo recebido em 30.09.2007 e aprovado em 08.11.2007.

¹ J-P. Vernant, *As origens do pensamento grego*, p. 34.

² *Ibid.*

dos *sophoi* – sábios – aos quais está ligado o nome de Tales, Sôlon, Pitágoras, etc.. Esta *sophia* não objetiva o conhecimento da natureza, da *physis*, mas “o mundo dos homens: que elementos o compõem, que forças o dividem contra si mesmo, como harmonizá-las, unificá-las, para que de seus conflitos surja a ordem humana da cidade”³.

O surgimento da *pólis* data do século VIII/VII a.C., e já pelos fins do século VII e início do VI entra em uma crise dependente de vários fatores. Fatores estes, e crise esta, que irá derribar os velhos valores homéricos da aristocracia de então.

Esses valores, nesta época educada pelos poemas homéricos, ensinavam que a *areté*⁴ (excelência, virtude) é um privilégio de poucos, quer ligada ao sangue familiar ou às qualidades particulares do espírito. De certo modo “nasce-se” com *areté*, ou não. Em cada herói homérico vivia “uma poderosa individualidade, cujo valor fundamental é a honra e a glória que necessariamente deve acompanhá-la”⁵. “Honra e glória”: coisa que o homem comum não possui, pois a “a *areté* é o atributo próprio da nobreza”⁶. Em Homero, em geral, *areté* designa “a força e a destreza dos guerreiros ou lutadores e, acima de tudo, heroísmo, considerado não no nosso sentido de ação moral e separada da força, mas sim intimamente ligado a ela”⁷. Riqueza, força e sabedoria estavam assim, aliadas naquele que possuía *areté*.

Esta concepção da *areté* homérica permanecia ainda na idade arcaica, ou lírica (séc. VII); mas aí já tem seus dias contados. O ideal de vida aristocrático, seus privilégios e sua própria *areté*, é diluído e perdido pelas transformações econômicas e sociais que se

³ *Ibid.*.

⁴ Uso os termos ‘virtude’ e ‘excelência’ como traduções do termo grego ‘areté’. Mesmo sabendo da preferência pelo termo ‘excelência’ por parte dos tradutores atuais (M. Gama Kury, por exemplo). Penso que o termo ‘virtude’ está tão enraizado em nossa cultura, como significado de excelência moral, que não vejo motivos para deixar de usá-lo.

⁵ G. N. M. Barros, *Sôlon de Atenas*, p. 26.

⁶ W. Jaeger, *Paidéia*, p. 26.

⁷ *Ibid.*, p. 27.

operam no seio da sociedade grega. O próprio Homero é atacado (no século VI) por Xenofanes de Colofon⁸ e por Heráclitos de Éfeso⁹.

Pode-se apontar alguns fatores que interferiram diretamente nesta tresvaloração dos valores, para usar o termo de Nietzsche, e que acabaram por alterar o sentido da *areté*: O surgimento da moeda, que provoca o empobrecimento do homem do campo; a popularização da escrita, que ao registrar as leis, dá à *dike*, justiça, uma proximidade maior com o mundo dos homens; também o avanço técnico das armas de guerra provoca grandes mudanças nos valores guerreiros, que são os mesmos do aristocrata; o florescimento de seitas religiosas que, buscando uma salvação pessoal, corrobora também na alteração do sentido da *areté*; e finalmente, como um coroamento e ao mesmo tempo sustentação, o generalizado sentimento de aversão contra a *hybris*, o excesso, da aristocracia e dos novos ricos, que fará da *sophrosyne*, moderação, a essência da *areté*. No campo de batalha, no domínio econômico, na *ágora*, e até mesmo na expressão dos sentimentos, a moderação fará a excelência.

Com a retomada das relações comerciais dos gregos com o oriente, restabelecidas desde o século VIII, onde são exportados e trocados os produtos da agricultura helênica, aumentam o ouro e a prata, e, conseqüentemente, a riqueza das cidades. Cunha-se moedas – fim do século VII e início do século VI – e a *pólis* entra em crise, ao concentrar a nova riqueza, as moedas, nas mãos de poucos, provocando a miséria dos agricultores. Também a própria riqueza e luxo do oriente inspiram os gostos e costumes da aristocracia grega, que doravante passa a ostentar seu poder econômico, que unido ao seu valor guerreiro e às qualificações religiosas, chega ao excesso, à desmedida, à *hybris*. Então “Personagens novos aparecem no próprio seio da nobreza: o homem bem-nascido, o *kalós kagathós*, que, por espírito de lucro ou por necessidade, entrega-se ao tráfico

⁸ Cf. Fr. 11 DK e D. Laërtios, *Opus cit.*, IX, 18: “Xenofontes ... escreveu elegias e iambos contra Hesíodos e Homero”.

⁹ Fr. 42 DK: “Homero merecia ser expulso dos certames e açoitado”; trad. *Os Pensadores*, p.83.

marítimo”¹⁰. A propriedade territorial concentra-se nas mãos de poucos, e as “relações sociais aparecem marcadas pela violência, pela astúcia, pela arbitrariedade e pela injustiça”¹¹. Xenofanes de Colofon, sábio e rapsodo errante do século VI, nos apresenta a seguinte imagem dos nobres de sua cidade: “iam à *ágora* vestindo túnicas purpúreas, /em geral em número não inferior a mil, /soberbos, orgulhosos de seus cabelos bem tratados, /respingando perfume de unguentos artificiais”¹².

Além disso, a partir de meados do século VII as mudanças ocorridas nas técnicas de combate, nas armas de guerra, vão se refletir diretamente nos valores morais da sociedade grega. O hoplita, soldado com armadura pesada, vem tirar o privilégio dos *hippeis*, elite militar cavaleira, à qual se associava “o brilho do nascimento, a riqueza de bens de raiz e a participação de direito na vida pública”¹³. Agora, todos aqueles pequenos proprietários pertencentes ao povo que podiam adquirir seu equipamento de hoplita, se elevavam em honra à mesma altura dos cavaleiros.

A *areté* desses cavaleiros lembra ainda o herói homérico; o que conta para o cavaleiro é “a façanha individual, a proeza feita em combate singular”¹⁴, onde executando ações brilhantes movido pela *lyssa*, furor belicoso, e, protegido pelos deuses, assegura a sua *areté*. O hoplita, por sua vez, faz parte de uma falange, de um grupo que deve se manter unido e executar ações conjuntas. “A falange faz do hoplita, como a cidade faz do cidadão, uma unidade permutável, um elemento semelhante a todos os outros, e cuja *aristeia*, o valor individual, não deve jamais se manifestar senão no quadro imposto pela manobra de conjunto”¹⁵. Assim a *areté* guerreira deixa de ser *thymós* (ardor), passa a ser *sophrosyne*; é preciso controle sobre si mesmo para não se deixar levar pelos impulsos e perturbar a ordenação da falange. A vitória da batalha também depende disso. O

¹⁰ J-P. Vernant, *opus cit.*, p. 58.

¹¹ *Ibid.*, p. 59.

¹² Fr. 2 DK, (Ateneu, XII, 526A), trad. *Os Pensadores*, p.63.

¹³ J-P. Vernant, *opus cit.*, p. 39.

¹⁴ *Ibid.*, p. 50.

¹⁵ *Ibid.*, p. 51.

guerreiro não pode deixar que seu desejo de conflitar com o inimigo, supere a união que deve coexistir na falange.

Paralelo a isso, há, com o crescimento da *pólis*, uma espécie de “democratização” da religião. “Todos os antigos *sacra*, sinais de investidura, símbolos religiosos, brasões, *xôana* de madeira, zelosamente conservados como talismãs de poderio no recesso dos palácios ou no fundo das casas de sacerdote, vão emigrar para o templo, morada aberta, morada pública”¹⁶. No entanto, a religião não permaneceu apenas no domínio público. Ao lado dos cultos públicos da cidade desenvolveram-se seitas e confrarias fechadas, permeadas de segredos, mas que oferecem a todos a oportunidade de penetração nos seus mistérios, através de iniciações, de ritos e provas. “A todos os que desejam conhecer a iniciação o mistério oferece, sem restrição de nascimento nem de classe, a promessa de uma imortalidade bem-aventurada, que era na origem privilégio exclusivamente real”¹⁷.

Essas seitas, entre as quais se encontrava a dos pitagóricos, vão contribuir em dois pontos importantes da cultura grega: o do direito e o da moral. Epimenides, por exemplo, que fora chamado a Atenas para purificá-la, onde travou amizade com Sólon, “introduziu o culto de Apolo, até então um culto aristocrático, na religião nacional de Atenas”¹⁸. E, segundo Plutarco, ainda purificando-a com seus ritos, como que abriu caminho para a legislação de Sólon: “porque com os ritos sagrados fez mais econômicos os atenienses e mais moderados em suas lamentações”; e a cidade como um todo fez “mais obediente ao justo e mais disposta à concórdia”¹⁹.

No campo jurídico a legislação sobre o homicídio faz do criminoso um inimigo social, e o assassinio “deixa de ser uma questão privada”²⁰, como havia sido até então. Na economia e na

¹⁶ *Ibid.*, p. 45.

¹⁷ *Ibid.*, p. 47.

¹⁸ F.M. Cornford, *Principium sapientiae*, p. 122.

¹⁹ *Vidas paralelas*, Sólon XII.

²⁰ J-P. Vernant, *opus cit.*, p. 59.

política busca-se o ideal de moderação, *sophrosyne*, para se alcançar um equilíbrio social, a *eunomia*. E acaba-se por condenar como excesso, descomedimento, como *hybris*, do mesmo modo como se condenava o furor do guerreiro na busca de uma glória puramente particular: “a ostentação da riqueza, o luxo das vestimentas, a suntuosidade dos funerais, as manifestações excessivas da dor em caso de luto, um comportamento muito ostensivo das mulheres, ou o comportamento demasiado seguro, demasiado audacioso da juventude nobre”²¹.

É nesse contexto histórico do mundo helênico que a *areté* aristocrática – do homem bem-nascido, nobre, guerreiro, que a possui como qualidade natural e que a manifesta no combate e na opulência de sua vida – será doravante condenada como desmedida, como pernicioso; e uma nova imagem da *areté* nasce, e sob a contribuição da religião. Pois de fato, no interior dos grupos religiosos, “não somente a *areté* se despojou de seu aspecto guerreiro tradicional, mas definiu-se por sua oposição a tudo que representasse como comportamento e forma de sensibilidade, o ideal de *habrosyne*: a virtude é o fruto de uma longa e penosa *áskesis*, de uma disciplina dura e severa, a *meleté*; emprega uma *epiméleia*, um controle vigilante sobre si, uma atenção sem descanso para escapar às tentações do prazer, à *hedoné*, ao atrativo da moleza e da sensualidade, a *malachia* e a *tryphé*, para preferir uma vida inteira votada ao *ponos*, ao esforço penoso”²². Ou nos termos de Nietzsche: moral de escravos contraposta à moral da aristocracia, moral de senhores.

No entanto, afastando-se de Nietzsche e de sua “tresvaloração dos valores”, importa aqui fazer notar que a *areté* não se tornou domínio exclusivo dos sacerdotes. Não apenas migrou da aristocracia para a religião, mas desceu da nobreza para se espalhar também por entre os cidadãos da *pólis*. Uma resposta do fabulista Esopo ao poeta elegíaco Quílon, mostra-nos numa bela metáfora tal queda: Quílon perguntou certa vez a Esopo “o que Zeus estava

²¹ *Ibid.*, p. 52.

²² *Ibid.*, p. 62.

fazendo e recebeu a seguinte resposta: *Está humilhando os altivos e exaltando os humildes.*”²³.

O que está desaparecendo aí é o par de opostos que os gregos denominavam *Eris-Philia*, o poder de conflito e o poder de união, que assinalava “como que os dois pólos da vida social no mundo aristocrático que sucede às antigas realezas”²⁴. Na guerra, na religião e no domínio “pré-jurídico” das relações entre famílias, manifestava-se um espírito de combate, *agón*, de concorrência e rivalidade: “um combate codificado e sujeito a regras, em que se defrontam grupos, uma prova de força entre *gene* comparável à que põe em combate os atletas no curso dos jogos. E a política toma por sua vez forma de *agón*: uma disputa oratória, um combate de argumentos cujo teatro é a *ágora*, praça pública, lugar de reunião antes de ser um mercado”²⁵.

Na *ágora*, símbolo e sentido da *pólis*, o privilégio é todo do discurso, do *lógos*. A palavra toma a forma de um novo poder, poder de persuasão, de *peithós*, e a própria noção de poder passa a ter um novo conteúdo. Não são mais apenas riquezas e armas que compõem o poder, o saber persuadir pela palavra será também um poder, um novo tipo de poder. A arte política torna-se então essencialmente exercício da linguagem. “E o *lógos*, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, através de sua função política”²⁶. Em pouco tempo, desta concepção do *lógos*, uma idéia de igualdade parece irromper lentamente: breve surge a retórica e a sofística, e, juntamente, a concepção de que qualquer um pode domar a linguagem, possuir o poder de persuadir²⁷.

²³ D. Laërtios, *opus cit.*, I, 69. Interessante notar: algo semelhante encontra-se em Lucas, c. 1, v. 52, da Bíblia cristã.

²⁴ J-P. Vernant, *opus cit.*, p. 38.

²⁵ *Ibid.*, p. 39.

²⁶ *Ibid.*, p. 42.

²⁷ Tal concepção é ironizada, no século V, por Aristófanes em sua comédia *As Nuvens*, onde o personagem Estrepsíades procura Sócrates para aprender a fazer o argumento fraco vencer o argumento forte, crendo assim poder se livrar dos credores.

E a escrita, enquanto cristalização de um *lógos*, de um discurso, pôde contribuir para isso. Era também uma característica da *pólis* a de atribuir alta publicidade às manifestações do espírito humano. A escrita faz parte desta publicidade. Tanto o segredo religioso do sacerdote, como a verdade do sábio que a ouvia dos lábios da Musa, “é revelação do essencial, descoberta de uma realidade superior que ultrapassa muito o comum dos homens, mas entregue à escrita, ela é destacada do círculo fechado das seitas para ser exposta em plena luz aos olhares da cidade inteira”²⁸. O que significa o reconhecimento de que pode ser acessível para todos, e algo justo, como sugere Tales numa carta a Ferecides: “Tomei conhecimento de tua pretensão de ser o primeiro iônio a expor a teologia aos helenos. Talvez seja um critério justo pôr uma obra ao alcance do público, em vez de confiá-la sem qualquer benefício a uma pessoa isolada”²⁹. Também o ato de Herácleitos, mais tarde, de depositar sua obra no templo de Ártemis, tem ainda lá seu sentido de publicidade.

Sobre este contexto cultural bastante caótico se sobressai a fama de algumas personalidades que se denominou *sophoi*, sábios. O seu número e identidade são bastante discutíveis; não obstante a famosa lista dos sete sábios, que é, aliás, variável³⁰. Fato importante a se notar é que, apesar da diferença que podemos apontar entre eles – um guru purificador como Epimenides, um astrônomo como Tales, um advogado como Bias, etc. –, o papel político e social que se lhes atribuiu, os aproximam bastante, tanto quanto as máximas morais que lhes são atribuídas.

²⁸ J-P. Vernant, *opus cit.*, p. 44.

²⁹ D. Laërtios, *opus cit.*, I, 43. Apolônio Díscolo em *Sobre os pronomes* (65,15) faz referência a uma obra de Ferecides com o título *Teologia*; isto contribui, mesmo que pouco, para a veracidade da carta de Tales: “Ferecides na *Teologia* e ainda Demôcritos no *Sobre a Astronomia* e nas obras supérstites usam a forma contrata e não contrata do genitivo do pronome pessoal da primeira pessoa do singular”. Fr. 13DK (Demôcritos), *Os Pensadores*, p.317.

³⁰ Quatro nomes constam com mais freqüência: Tales, Bias, Pítacos e Sôlon. A estes se acrescenta: Periândros, Cleôbulos e Quílon, formando, assim, sete.

Não haveria, por certo, exagero em se afirmar que o pensamento moral já estava presente neles; bem antes de Sócrates, portanto. Não apenas o dito oracular *gnothi sautón*, conhece-te a ti mesmo, atribuído a Tales, e a *sophrosyne*, moderação, que encontramos em Sôlon, perpassa as máximas dos velhos sábios³¹, como até mesmo aquilo que parece próprio dos sofistas, o senso de momento oportuno, o *kairós*, já encontramos em Quílon, Pítacos e Cleôbulos. São elementos que farão parte do pensamento ético posterior, do século V a.C. ao século II d.C..

Esta condenação do excesso, da *hybris*, na filosofia moral grega, é na verdade algo que já está no interior do próprio pensamento helênico desde os sete sábios. Assim, o que constituía a *areté* a partir de Tales e Sôlon, e o que a constitui nos dias de Sócrates, não é muito diferente: um caráter moderado, justo e com um senso do momento certo para se agir. A questão que parece ser recente no período clássico é a de se decidir a origem da *areté*, se esta é natural ou adquirida, bem como o que seja a *areté*. Mas o que faz identificar um homem excelente ou não, é algo que parece não se ter modificado muito.

2 O ente ou o eu?

Costuma-se afirmar que a filosofia, ou ao menos uma proto-filosofia, surgiu com Tales de Míletos, e quase sempre se procura reduzir isso numa única sentença: “tudo é água”. E a partir desta sentença, que se interpreta comumente como de significado ontológico, se traça uma história da filosofia “pré-socrática”, que na maior parte dos historiadores da filosofia termina no atomismo de Demócrito de Abdera, contemporâneo de Platão. Ora, como esses historiadores são nitidamente influenciados pelo modo em que Platão e Aristóteles tomaram o pensamento desses “pré-socráticos”, privilegiando aquilo que neles lhes interessa, a saber, tudo o que

³¹ “Estes sábios, reunindo-se, ofereceram conjuntamente a Apolo as premícias de sua sabedoria e fizeram gravar no templo de Delfos essas máximas que estão em todas as bocas: *conhece-te a ti mesmo e nada em demasia*”. (Platão, *Protágoras*, 343a-b) M. Spinelli, *Filósofos pré-socráticos*, p. 16.

havam escrito sobre questões referentes ao *ser* e à *physis*³², também esses historiadores privilegiam em suas histórias da filosofia “pré-socrática” normalmente apenas o seu caráter ontológico, ou “fisiológico”³³. E raros são os que se explicam sobre aquilo que de linguagem, política e moral, etc., deixaram de lado ao dar privilégio apenas ao ontológico³⁴. Ora, se para a metafísica esses primeiros pensadores colocaram pressupostos aos quais se pode ainda hoje recorrer, também a eles devemos “algumas das noções fundamentais que vieram sedimentar o pensamento ético-político dos sofistas e de Sócrates”³⁵, como o diz N. F. Oliveira; e que hoje, entre os historiadores da filosofia “pré-socrática”, me parece, não é muito considerado³⁶. Vale aqui ainda acrescentar uma percepção de J-P. Vernant que contraria a visão da maior parte dos historiadores dos ‘pré-socráticos’: “é no plano político que a Razão, na Grécia, primeiramente se exprimiu, constituiu-se e formou-se”³⁷.

Se fôssemos escrever uma história da filosofia “pré-socrática” procurando levar em conta não as questões ontológicas,

³² O termo ‘*Physis*’ é tomado aqui em seu sentido de “natureza das coisas”, ou seja, ligada a princípio, essência, enfim, a questões ontológicas.

³³ Nietzsche, por exemplo, é um dos poucos, talvez o primeiro, a interpretar a sentença (fr. I DK) de Anaxíandros como de teor moral. Cf. *Pré-socráticos, Os Pensadores*, (C – crítica moderna) p. 17.

³⁴ Kirk, Raven e Schofield, constituem-se numa dessas raras exceções, cf. *prefácio à primeira edição de Os filósofos pré-socráticos*: “limitamos a nossa esfera de ação aos principais ‘físicos’ pré-socráticos e seus precursores, cuja preocupação fundamental incidia sobre a natureza (*physis*) e a coerência das coisas como um todo”.

³⁵ N. F. Oliveira, *Tractatus ethico-politicus*, p. 19.

³⁶ Cito como exemplo algumas obras publicadas no Brasil nos últimos anos que privilegiam nos “pré-socráticos” questões ontológicas, e que excluem, por exemplo, o nome de Sôlon de Atenas: *Pré-socráticos*, col. Os Pensadores; *Os pré-socráticos*, Gérard Legrand; *Os pré-socráticos*, Jean Brun; *Filósofos pré-socráticos*, Miguel Spinelli; *Filósofos pré-socráticos*, Jonathan Barnes. Este último difere dos anteriores por ser mais amplo na seleção dos fragmentos, mas ainda assim exclui Sôlon, apesar de incluir Alcmeão, e traz na introdução a visão comum de que “a preocupação fundamental deles [dos ‘pré-socráticos’] era a física”, e mais, “todos são igualmente dignos do título honorífico de *physicos*”, p. 15.

³⁷ *Opus cit.*, p. 103.

mas àquelas referentes ao homem em relação aos outros homens, a convivência social, ao conhecimento de si, das relações comportamentais, etc., acabaríamos por modificar bastante nossa visão acerca desses primeiros pensadores. Mas é claro que aí tudo depende do interesse do historiador; ou, como o formula D. Schüler: “o que é mais importante, a descoberta do ser, escondido atrás do ente, ou a descoberta do eu? A avaliação muda conforme as preferências”³⁸.

Visitando os pensadores a partir de Tales de Miletos, procurarei aqui explicitar alguns elementos morais que lhes são comuns; elementos estes que iremos encontrar no pensamento ético do período clássico: em Sócrates mesmo. E que a partir daí, tomando raízes mais profundas, irão se estabelecer naquelas filosofias, que por vezes se denomina “filosofias de vida”, do helenismo (séc. III a.C.) ao período greco-romano (séc. II d.C.).

3 O oráculo e o eu

Assim, se do ponto de vista ontológico toma-se Tales como o primeiro filósofo, a partir da implicação da sentença “tudo é água”, de uma perspectiva moral pode-se partir de outras sentenças. Como por exemplo, do provérbio do oráculo de Delfos *gnothi sautón*, “conhece-te a ti mesmo”, que segundo Diógenes Laértios era um provérbio atribuído a Tales. Tal provérbio, provenha de onde provir, é interessante por não se encontrar somente em Tales, mas em outros sábios, e em Sócrates. Tal idéia de conhecer-se a si mesmo carrega consigo dois pontos importantes no que tange a moralidade. Primeiramente nos chama a atenção para certa *individualidade*, tal conhecimento se dá em *si mesmo* e, em segundo lugar, está aí considerada a possibilidade de se *auto-conhecer*, o que implica em *ascese*, que será algo fundamental na ética do período clássico e greco-romano.

A referência à idéia de individualidade em Tales, parece-me, justifica-se por vários motivos: pela própria fórmula *gnothi sautón*, onde já se evidencia um *singular*, o ‘ti mesmo’; pelo fato desta

³⁸ D. Schüler, *Heráclito e seu (dis)curso*, p. 170.

máxima ser comum aos outros sábios da época, ter sido gravada no oráculo de Delfos; por ser contemporânea da individualidade na poesia, pois no mesmo século VI a individualidade já se expressava nos poemas de Safo de Lesbos, assim como pouco antes em Arquíloco (séc. VII).

No entanto, não se trata de individualidade no mesmo sentido em que se usa esta palavra com referência à modernidade. Pois “para os Gregos, como observa Jaeger, o *eu* está em íntima e viva conexão com a totalidade do mundo circundante, com a natureza e com a sociedade humana, nunca separado e solitário”³⁹.

É em Arquíloco, “filho da mesma atitude espiritual que deu nascimento à filosofia e a ciência”⁴⁰, que se marca “na literatura grega a primeira grande explosão da individualidade”⁴¹, na expressão forte de Gilda Barros. Mas também Francisco Adrados é da mesma opinião; em sua tradução para o espanhol dos fragmentos de Arquíloco, diz que Arquíloco “é um exemplo do ardente e exagerado individualismo da época”⁴². No entanto, o mais comum é considerar Safo de Lesbos como a expressão mais completa deste individualismo ‘primitivo’, se me é permitido assim se expressar. Pois é Safo quem insere na poesia lírica seus próprios, e personalíssimos, sentimentos com uma maior intensidade. Até então a poesia era marcada pela presença dos deuses, dos guerreiros, dos heróis e de todo um conjunto de referências exteriores ao poeta. Diferentemente da poesia épica, a lírica “põe em primeiro plano o ‘agora’, o ‘aqui’, o ‘eu’”⁴³, diz Francisco Adrados. A lírica de Safo expõe seu íntimo, seus gostos, seu coração, enfim, seu eu. É com ela, portanto, que o fenômeno da individualidade “é levado à expressão mais alta”⁴⁴, na afirmação de Gilda Barros.

Como de tantos outros, a poesia de Safo nos chegou em fragmentos, mas ainda assim suficientes para perceber sua

³⁹ *Opus cit.*, p. 151.

⁴⁰ G.N.M. Barros, *Sôlon de Atenas*, p. 32.

⁴¹ *Ibid.*, p. 36.

⁴² *Liricos griegos*, p. 16.

⁴³ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁴ *Opus cit.*, p. 36.

individualidade, e beleza. Para não ser extenso neste ponto, cito apenas um exemplo de sua lírica, que deixa transparecer isso que nela se aponta como sendo um traço marcante de individualidade. Trata-se da ode à Anactória:

“Um esquadrão de cavaleiros, dizem alguns,
é a mais bela coisa sobre a terra negra;
São soldados, dirão outros, ou uma frota: para mim
é o que se ama.

Muito fácil torná-lo de todos entendido,
pois Helena, que aos imortais ultrapassava
em formosura, abandonou o mais nobre
dos maridos

e, num navio, para Tróia lá se foi...
Da filha, dos parentes tão queridos,
de tudo esqueceu; desviou-a para longe
num instante

O Amor.

cegamente

e, agora, faz-me lembrar de Anactória
que está ausente!

Quisera eu ver o encanto de seus passos,
a vívida expressão do seu semblante,
e não carros da Lídia, ou soldados combatentes
em suas armaduras!”⁴⁵

Aqui é Safo falando de Safo, de seus sentimentos; expondo, de modo até mesmo revolucionário, a idéia de que o belo é o que se ama, não aquilo que o coletivo (masculinizado) supunha, não “carros da Lídia, ou soldados combatentes”. A lírica de Safo, diferentemente da de Arquíloco, nas palavras de Jaeger, “chega muito mais longe e converte-se em pura expressão do sentimento”, “exprime a própria intimidade da vida individual”⁴⁶.

Se a poesia lírica fez esta abertura para um individual até então não existente na cultura grega, onde encontramos, além de

⁴⁵ Fr. 16 L-P; trad. Gilda Maria Reale Starzynski; citado por Gilda Barros, *opus cit.*, p. 37/8.

⁴⁶ *Paidéia*, (Livro primeiro: A autoformação do indivíduo na poesia jônico-eólica) p. 167.

Arquíloco e Safo, Mimnermo e Alceu, por outro lado a popularização das seitas e a crítica aos deuses homéricos trazem a religião para um espaço mais “democrático”; e aqui me parece importante enfatizar mais um fato a este respeito. É o fragmento 11 DK de Xenófanes de Colofon: “tudo aos deuses atribuíram Homero e Hesíodo, /tudo quanto entre os homens merece repulsa e censura, /roubo, adultério e fraude mútua”. Isto numa sociedade que “desde o início” aprendeu “seguindo Homero...” (fr. 10 DK), me parece ser algo bem importante de se notar. Pois atacar Homero e Hesíodo (no século VI) não significa apenas desprezar dois poetas, mas também dois educadores, e uma *areté*. Mas coisa compreensível, talvez, partindo de alguém que foi expulso de sua cidade, e que parecia ter gosto em criticar seus antecessores e contemporâneos⁴⁷. Mas há também Heráclitos. Este também criticou Homero dizendo que ele “merecia ser expulso dos certames e açoitado” (fr. 42 DK).

Ora, negar a tipologia dos deuses, criticar os poetas que representavam os valores aristocráticos, e voltar-se para a expressão de sentimentos individuais, é parte da efervescência cultural do século VI e está em acordo com o espírito dos “filósofos da natureza pré-socráticos”.

E no meio disso encontramos então o princípio délfico: “conhece-te a ti mesmo”. Foucault observa que este “não era um princípio abstrato referido a vida, mas um conselho prático, uma regra a ser observada para consultar o oráculo”; e nesse sentido, segundo alguns comentadores significava: “não suponhas que és um deus”; ou segundo outros: “estejas seguro do que realmente perguntas quando vens consultar o oráculo”⁴⁸.

No entanto, pelo fato de ser uma máxima constantemente referida em toda a história antiga ao conhecimento de si, é de se dar crédito que se refira, já no século VI a.C., a esse sentido. Primeiro porque o tom em que Diógenes Laértios descreve a relação desse princípio com a pessoa de Tales, não parece ser a de um simples provérbio que se refira ao oráculo: “é dele [Tales] o provérbio

⁴⁷ Cf. D. Laértios, *opus cit.*, IX, 18.

⁴⁸ M. Foucault, *Tecnologias del yo*, p. 50/1.

‘conhece-te a ti mesmo’, que Antístenes, em sua obra *Sucessões dos filósofos*, atribui a Femonoe, embora admitindo que o mesmo fora plagiado por Quílon⁴⁹. Segundo, se acaso se referisse apenas às consultas do oráculo, Platão incorreria em erro ao dizer que os sete sábios, “reunindo-se, ofereceram conjuntamente a Apolo as premícias de sua sabedoria e fizeram gravar no templo de Delfos essas máximas que estão em todas as bocas: *conhece-te a ti mesmo e nada em demasia*”⁵⁰; pois aí se percebe que a máxima fazia parte da sabedoria dos sábios. Terceiro, é atribuído a Herácleitos, que é do final do século VI, a sentença: “a todos os homens é compartilhado o conhecer-se a si mesmo (*gignóskein heautous*) e pensar sensatamente” (fr. 116 DK); e ele próprio ‘procurou-se a si mesmo’⁵¹. E por último, esta máxima não teria se tornado popular se já não houvesse um “espírito de época”, no qual uma idéia de subjetividade ‘primitiva’ já se apresentava para absorvê-la. E há de se lembrar ainda que Sôlon distinguiu entre *kakós* e *agathós*, os cidadãos de Atenas, em função do valor moral (*aretés*) de cada um, e não mais por sua condição social.

Mas enfim, o que se queria dizer com “conhece-te a ti mesmo” no século VI a.C.? Com certeza não era o mesmo que com isso se dizia no cristianismo ou na modernidade. Mas não vejo motivos para não supor que já na época de Tales isso sugeria um incipiente prestar atenção a si mesmo, ou mesmo “a requerer um comportamento intelectual cognoscitivo”, como diz Miguel Spinelli⁵². A maior parte das sentenças dos *sophoi* parece estar aliada a isso. Todas chamam a atenção do indivíduo para consigo mesmo, e não são sentenças para guerreiros ou sacerdotes, mas para

⁴⁹ *Opus cit.*, I, 40.

⁵⁰ (*Protágoras*, 343a-b) Spinelli, *Opus cit.*, p. 16.

⁵¹ “Heráclito prolonga o indagar dos líricos”; D. Schüler, *opus cit.*, p. 172. Schüler chama a atenção para a “troca de verbos”: do ‘conhece-te a ti mesmo’ oracular para o “comecei a procurar-me a mim mesmo”, que é como traduz o fr. 101: “‘conhece-te’, manda o oráculo; ‘comecei a procurar-me’, responde o pensador. O que na voz oracular é conhecimento decai em busca no projeto de quem pensa”.

⁵² Spinelli, *opus cit.*, p. 16.

todos os homens. “Guarda-te a ti mesmo”⁵³, “aprende a ser um senhor sábio em tua própria casa”⁵⁴, “ama a prudência”⁵⁵, aprende “a suportar com dignidade as mudanças da sorte”⁵⁶, “fica em teu lugar”⁵⁷, etc., são conselhos práticos para homens, para cada um que vive na turbulência do século VI, onde os velhos valores aristocráticos estão em ruínas, onde a *pólis* se concretiza em torno da isonomia de seus cidadãos; conselhos para homens que já vislumbram uma excelência moral centrada na mestria de si; enfim, conselhos que fazem parte da sabedoria (*sophia*) que é a “provisão para a viagem desde a juventude até a velhice”⁵⁸, no dizer de Bias de Priene (amigo de Tales e Sôlon, e elogiado por Herácleitos⁵⁹).

4 O saber dos sábios

Deste modo, talvez se pudesse vislumbrar em Tales, por entre a névoa da distância fragmentária da história, a pura e simples sabedoria de que somos, não somente *indivíduos*, mas *indivíduos* que podem se *auto-conhecer*.

No entanto, a alguém que lhe perguntou qual era a coisa mais difícil, Tales respondeu: “conhecer-se a si mesmo”⁶⁰. Difícil, mas não impossível. Para se viver a vida da “maneira melhor e mais justa” é preciso abster-nos “de fazer o que censuramos nos outros”⁶¹, e para tanto é preciso reconhecer em nós os atos que censuramos nos outros, para que deixemos de praticá-los. Tarefa que sem dúvida requer esforço; mas justamente “esforço” é que é preciso para nos tornar “belos no caráter”⁶².

⁵³ D. Laërtios, *Opus cit.*, I, 70; Quílon.

⁵⁴ *Ibid.*.

⁵⁵ *Ibid.*, I, 88; Bias.

⁵⁶ *Ibid.*, I, 93; Cleôbulos.

⁵⁷ *Ibid.*, I, 80; Pítacos.

⁵⁸ *Ibid.*, I, 88.

⁵⁹ Fr. 39 DK.

⁶⁰ *Ibid.*, I, 36.

⁶¹ *Ibid.*.

⁶² *Ibid.*, I, 37.

Tal imagem moral de Tales talvez seja falsa; pois “as palavras dos sábios são registradas de maneiras diferentes, e atribuídas ora a um, ora a outro”⁶³, mas isso não importa para o propósito aqui estabelecido – que é o de mostrar a moralidade dos “pré-socráticos” – desde que aceitemos que as máximas citadas pertençam aos *sophoi*. E se aqui a imagem deste sábio parece um tanto “socrática”, é que longe de serem tratados éticos, as máximas eram preceitos a serem refletidos, e na medida do possível, postos em prática. E Sócrates é a prática mais radicalizada desses preceitos antigos.

Evidentemente se está aqui num terreno não escrito. O pensamento moral não só de Tales e Sócrates, mas de tantos outros, era vivido e ensinado oralmente, nunca argumentativamente posto em seqüência linha sobre linha num livro como a *Ética a Nicômacos*. Isso nos afasta bastante de uma pretensão de estabelecer a moral de Tales ou de Sócrates, mas não nos impede de captar, através das raras referências históricas que encontramos em uma obra como a de Diógenes Laértios, por exemplo, elementos que destacam certas concepções morais que se preservam nas máximas citadas.

Ora, o que se apresenta nas máximas dos sábios são preceitos morais simples, comportamentais talvez pudéssemos dizer. Mas que requerem esforço, não resta dúvida. Ser excelente não era algo natural para Tales como transparece nas palavras de Diógenes Laértios: “Tales nos diz ... que não devemos orgulhar-nos de nossa aparência, e sim esforçar-nos por ser belos no caráter”⁶⁴ – como já foi citado. E noutro olhar sobre ele, lembramos o fragmento de um dos poemas conviviais ainda cantados no século III d.C., que segundo Diógenes Laértios guardam os seguintes versos de Tales, que nos lembram a serena filosofia de Epicuro, e talvez por isso mesmo ainda cantados na época: “Procura uma única sabedoria,

⁶³ *Ibid.*, I, 41.

⁶⁴ *Ibid.*, I, 37.

escolhe um único bem, pois assim calará as línguas inquietas dos homens loquazes”⁶⁵.

Se em Tales encontramos a idéia de esforço para ser excelente – para ter *areté* –, aliada a um conhecer-se a si mesmo, noutros sábios encontramos preceitos semelhantes, como o de Quílon: “guarda-te a ti mesmo”. Mas o que aparentemente os une em torno de uma certa ‘moralidade comum’, está expresso na máxima “nada em excesso”, atribuída a Sôlon, Quílon, Pitágoras, e com segurança encontrar-se-ia também em Tales e em outros; afinal é uma máxima que estará em todo o pensamento moral grego, mesmo no hedonista Arístipos⁶⁶, que fora discípulo de Sócrates. Não há, portanto, em termos morais, nestes sábios “pré-socráticos” algo como uma divergência de pensamento semelhante a que encontramos na questão do *ser*, entre os eleatas, Herácleitos e Anaxagoras, por exemplo. O que encontramos entre eles, no que se refere à moral, é muito mais bem partilhado do que contradito.

Se voltarmos ao nosso ponto de partida em Tales, veremos que também Herácleitos se lhe aproxima bastante. O efésio que se procurou a si mesmo (fr. 101 DK), concordava com a concepção de que “a todos os homens é compartilhado o conhecer-se a si mesmo e pensar sensatamente” (fr.116 DK). E “pensar sensatamente é virtude máxima”, ou noutra tradução: “a temperança é a excelência suprema”, ou “prudenciar é a maior virtude”, ou ainda, “a maior *areté* é o autodomínio” (fr.112 DK)⁶⁷, em grego: σωφρονεῖν ἀρετῇ μεγίστη.

Esta diversidade na tradução de *sophronein*: ‘pensar sensatamente’, ‘temperança’, ‘prudenciar’, ‘autodomínio’ é notável na medida em que significa que vários termos fundamentais das escolas do helenismo e greco-romanas podem ser atribuídos a um pensador do século VI.

⁶⁵ *Ibid.*, I, 35.

⁶⁶ *Ibid.*, II, 75: “...abster-nos de prazeres não é o melhor, e sim dominá-los e não sermos prejudicados por eles”.

⁶⁷ Respectivamente, traduções encontradas em: *Pré-socráticos*, “Os pensadores”, p. 90; J. Barnes, *opus cit.*, p. 128; D. Schüler, *opus cit.*, p. 176; e Guthrie, *Os sofistas*, p. 236.

De todo modo, a noção de “nada em excesso”, portanto de moderação, está aqui presente, bem como não apenas a possibilidade de se auto-conhecer, mas também a de sermos responsabilizados por nossos atos.

A lógica moral aí é simples: se podemos nos conhecer e podemos ter autodomínio, que em Herácleitos constitui-se na *areté*, logo, não podemos nos esquivar da responsabilidade de nossos atos. Não está mais aqui o valor da *areté* homérica de ser dominado por alguma paixão, ou deus, que exima o indivíduo da responsabilidade por seus atos. “O caráter é para o homem um *dáimon*” (fr.119 DK), diz Herácleitos. E *dáimon* “significa aqui simplesmente um destino pessoal do homem; este é determinado pelo seu próprio caráter, sobre o qual exerce um certo domínio, e não por poderes externos”⁶⁸. – Em Sólon também se encontra idéia semelhante de responsabilidade, só que pensada ao nível social (cf. frs. 3 e 8)⁶⁹.

E não apenas Herácleitos – e Sócrates e Antifonte⁷⁰, para traçar uma relação com os posteriores – mas também o já referido contemporâneo de Tales, Quílon, partilha a máxima “conhece-te a ti mesmo” e “nada em excesso”⁷¹. E mais do que isso, em Quílon se encontra uma concepção de prudência que não é em nada estranha àquela que podemos encontrar no período clássico, e que encontraremos também no helenismo. A excelência de um homem, diz Quílon, “consiste em prever o futuro até onde este pode ser discernido pela razão”⁷². É isso, aliás, que diferencia um homem culto de um ignorante, pois este possui esperanças infundadas, mas

⁶⁸ Kirk-Raven-Schofield, *Os filósofos pré-socráticos*, p. 220.

⁶⁹ Jaeger observa que em ambos os fragmentos de Sólon “se trata da mesma idéia fundamental da sua política [de Sólon], o problema da responsabilidade, em linguagem moderna, e o da participação do homem no seu próprio destino, segundo a visão grega”; *Paidéia*, p. 181.

⁷⁰ Fr. 58 DK: “porém, ninguém distinguiria mais retamente a prudência de um outro homem do que aquele que contem os prazeres momentâneos do coração ao fazer-se senhor de si mesmo e que recebe o prazer de vencer a si mesmo”; em Sócrates: cf. D. Laërtios, *opus cit.*, II, 32.

⁷¹ D. Laërtios, *opus cit.*, I, 41.

⁷² *Ibid.*, I, 68.

o homem excelente, sabendo calcular e prever o futuro, possui “esperanças fundadas”⁷³. Também a noção de prudência transparece entre alguns de seus preceitos, como naqueles que diz: “domina a língua”, “não deixes a língua antecipar-se ao pensamento”, “guarda-te a ti mesmo”⁷⁴; e, num tom que nos lembra ainda Demôcritos⁷⁵ e os epicuristas, nos diz: “domina a ira”, “não desejes o impossível” e “cultiva a tranqüilidade”⁷⁶.

A máxima “a moderação é ótima”⁷⁷ é também atribuída a Cleôbulos, que aconselhava “a não nos deixarmos dominar pelo prazer”⁷⁸; palavras que nos lembram a austera moral de Pitágoras: que além de condenar qualquer excesso, “seja ao comer, seja ao beber”, diz que os prazeres sexuais “são prejudiciais em todas as estações e não são bons para a saúde”⁷⁹. A mesma idéia de moderação encontra-se ainda, a crer, sempre, em Diógenes Laértios, nas palavras inscritas na estátua de Anácaris, o cita: “Refreia a língua, o ventre e o sexo”⁸⁰.

Mas entre os antigos e lendários sete sábios, talvez seja com Sôlon de Atenas que o ideal da *sophrosyne* tenha alcançado suas proporções mais amplas a partir de um raciocínio filosófico.

5 Sôlon de Atenas: a *sophrosyne* como ideal político

Poeta elegíaco e homem de estado, Sôlon de Atenas se destaca entre os sete sábios da antiguidade por transparecer “um pensamento de tipo racional e iônico”⁸¹ essencialmente moral e político. Arconte em Atenas em 594 a.C., Sôlon foi o autor da “Lei da Liberação”,

⁷³ *Ibid.*, I, 69. Um século depois Demôcritos dirá: “irracionais são as esperanças dos tolos” (fr. 292 DK).

⁷⁴ *Ibid.*, I, 69/70.

⁷⁵ Cf. fr. 191 DK (...Deves, portanto, voltar o pensamento ao que é possível e satisfazer-te com o que está à mão...); cf. também o fr. 236 DK).

⁷⁶ D. Laértios, *opus cit.*, I, 70.

⁷⁷ *Ibid.*, I, 93.

⁷⁸ *Ibid.*, I, 92.

⁷⁹ *Ibid.*, VIII, 9.

⁸⁰ *Ibid.*, I, 104.

⁸¹ F. R. Adrados, *Líricos griegos*, p.175. “...aqui [em Sôlon] se trasluce un pensamiento de tipo racional y jónico”.

Seisakhtheia, que tinha por objetivo livrar as pessoas que, por dívida, acabaram se tornando escravas. Porque naqueles dias “os homens tomavam dinheiro emprestado mediante garantia de suas próprias pessoas, e muitos foram forçados pela pobreza a tornar-se servos”⁸², narra Diógenes Laértios.

Sôlon tomou às mãos uma Atenas dividida entre aristocratas e novos ricos, que pavoneados exibiam sua riqueza, e uma multidão de empobrecidos e endividados. A cidade encontrava-se em uma crise não apenas política e econômica, mas também em crise de valores morais. Aquela aristocracia que guardava e se orgulhava de possuir as virtudes (*areté*) homéricas se via agora envolta por turbulentas exigências sociais, provocadas em parte por uma nova classe de ricos: artesãos e comerciantes que em condições de adquirir sua armadura de hoplita, se igualavam em importância aos cavaleiros da nobreza nos campos de batalha, e ao mesmo tempo pela riqueza atingiam os privilégios políticos do aristocrata, sem possuírem, no entanto, nobreza de sangue; de outra parte, pelas exigências do povo, que explorado pelos ricos, vivia em extrema miséria, e desejava a repartição das terras, concentradas nas mãos de poucos.

Com tendência à democracia e inimigo declarado da tirania, Sôlon, tomando a posição de mediador, “de pé, antepondo sólido escudo entre uma e outra facção” (fr.5, v.5)⁸³, procura estabelecer a *eunomia*, a ordem social; não cedendo assim nem ao desejo revolucionário do povo, nem as injustas ambições dos ricos. Procurando remediar a situação do povo sem, no entanto, destruir certos privilégios dos aristocratas, Sôlon, promulga leis de ídoles diversas. Desde a Lei da Liberação, que livra das dívidas todo o povo – e como exemplo primeiro aplicou a lei a si mesmo –, até a lei que impedia as mulheres de se exaltarem nos funerais, e a que permitia reclamar-se uma injustiça cometida contra qualquer cidadão.

⁸² D. Laértios, *opus cit.*, I, 45.

⁸³ Os fragmentos de Sôlon citados são traduções de Gilda Naécia M. de Barros, *opus cit.*

Com suas leis Sôlon buscou a ordem social, a *eunomia*, porque “a *dinomia*, o desequilíbrio da ordem, diz ele, traz males inúmeros à cidade, /mas a *eunomia* faz aparecer tudo em boa ordem e bem ajustado” (fr. 3, v. 31-32). Quando reina a *dinomia* é porque a *adikia* e a *hybris* (injustiça e ganância) estão presentes na sociedade. A injustiça e a ganância para Sôlon, são conseqüências do próprio comportamento dos homens⁸⁴. Tanto do povo quanto dos oligarcas. Pois aos primeiros diz: “vós mesmos aumentastes a força destes homens [os chefes do povo], dando-lhes abrigo /e por isso tivestes a infamante escravidão”(fr. 8, v.3-4); e aos oligarcas chefes do povo que, cedendo à persuasão das riquezas, com injustiça comandam, Sôlon lhes diz em tom de ameaça: “acalmai no peito esse forte coração,/ vós que, de muitos bens, chegastes ao excesso, /moderai a ambição” (fr. 4, v.5-6-7).

Aqui talvez se enxergasse o fraco diante do forte com o escudo da “justiça”, a pedir moderação. No entanto, há de se pensar que, uma vez estando em sociedade, faz-se necessário erguer-se tal escudo, por simples questão de utilidade, o que parece ser a concepção de Sôlon, no que se segue.

Sôlon, sendo consciente de que a ambição é insaciável no homem, procura então um princípio de moderação e concórdia para instaurar a *eunomia*. E recorre à *dike* e à *sophrosyne* para pôr a cidade em ordem, e quando escolhido para arconte promulga então suas leis para o *kakós*, o mau, e para o *agathós*, o bom. “Com Sôlon, *dike* e *sophrosyne*, tendo descido do céu à terra, instalam-se na *ágora*”⁸⁵, observa Vernant.

Contra a *hybris* Sôlon opunha a máxima “nada em excesso”, procurando um equilíbrio não apenas social, mas também moral, uma vez que ambos caminham juntos. E como diz ainda Vernant, “essa valorização do ponderado, do que é mediador, dá a *areté* grega um aspecto mais ou menos ‘burguês’: é a classe média que poderá desempenhar na cidade o papel moderador, estabelecendo um

⁸⁴ Concepção também presente em Demôcritos, fr. B 175 DK, e como se sugeriu poucas páginas atrás, em Heraclítos a partir dos frs. 116 DK e 112 DK.

⁸⁵ *Opus cit.*, p. 68.

equilíbrio entre os extremos dos dois bordos: a minoria dos ricos que querem tudo conservar, a multidão das pessoas pobres que querem tudo obter”⁸⁶.

Ou seja, Sôlon não se impôs; como diz Plutarco em suas *Vidas Paralelas*, sendo mais do povo e da classe média, ele “não abusou de seu poder, aspirando que tudo se fizesse com a vontade e o consentimento dos cidadãos”⁸⁷. Nesse sentido Sôlon compreende que, para haver *eunomia*, é necessário consenso entre os cidadãos da *pólis*.

O povo e seus chefes mergulhados na injustiça e na desmedida destroem a cidade; o que significa que se destroem a si mesmos⁸⁸, “o mal público chega para cada um em sua casa /e já os portões do pátio não podem detê-lo, /mas de um salto ultrapassa o muro elevado e sempre encontra, /mesmo aquele que, fugindo, estiver no recôndito do quarto.”(fr. 3,v.27 a 30). Está aí a concepção da *pólis* como um todo, do qual todas as partes têm sua função e responsabilidade, o que de certo modo tornar-se-á uma das características da democracia grega. Xenofon, ao narrar um curto diálogo entre Sócrates e Cármides, observa, ao final, que ao ser útil ao estado, fazendo-lhe prosperar, “imenso serviço terá prestado não somente aos cidadãos em geral como a teus amigos e a ti próprio”⁸⁹. Ou seja, cuidar da coisa pública é cuidar de si e dos amigos, tal como cuidar de si e dos amigos é também cuidar da cidade. O que fez Sócrates ironizar seus juízes dizendo que, por ter ensinado seus concidadãos a cuidarem de si mesmos, merecia ser alimentado no Pritaneu.

E para lembrar novamente um pensador do período clássico, em concordância com Sôlon está Antifonte, o sofista, que diz em sua obra *Em torno do consenso*: “sem consenso, nem a cidade se politiza

⁸⁶ *Ibid.*, p. 67.

⁸⁷ Sôlon, XVI.

⁸⁸ Demôcritos possui compreensão semelhante: “Porquanto uma cidade bem conduzida é a melhor via para o êxito [de cada cidadão]: disso depende tudo, e se isso é salvaguardado tudo é salvaguardado, ao passo que se isso é arruinado tudo é arruinado”, fr. B 252 DK. Da trad. de J. Barnes, *opus cit.*, p. 324.

⁸⁹ *Mem.*, III, VII, 9.

bem, nem a casa se dá belamente naquilo que é próprio da casa”⁹⁰. Conceção semelhante seria encontrada também em Protágoras, segundo Gunthrie⁹¹.

Mas consenso não é algo de acesso fácil. Com a ascensão do tirano Peisístratos ao poder, “incapaz de convencer o povo, Sôlon, depôs as suas armas em frente ao quartel dos generais”⁹² e retirou-se de Atenas, convicto de que “em assuntos importantes é difícil agradar a todos”(fr. 5, v. 11).

6 *Kairós* (conclusão)

Que a *areté*, como se viu até aqui, teve a moderação quase como sua essência – tornou-se aos poucos algo “burguês” como afirma Vernant –, não fora algo que ficou apenas entre o pensamento dos “pré-socráticos”. Foi além; encontramos ênfase na moderação até mesmo no hedonista Arístipos; e a *sophrosyne* está aliançada com a tranquilidade dos epicuristas, e exacerbada, a ponto de se tornar privação, nos estoicos. E assim sendo, percebe-se como está próxima a sabedoria moral dos “pré-socráticos”, com aquela do período clássico, e dos posteriores (mesmo dos greco-romanos). Em Sócrates, que teria se preocupado com a virtude em si, temos em relevo o “por atos, não por palavras”⁹³.

Esta idéia de “atos, não palavras”, que Sócrates parece ter repetido bastante, nos leva a outro termo que faz parte da excelência moral, o *kairós*, o momento oportuno, o tempo certo, o instante exato. Se a *sophrosyne*, enquanto moderação, enquanto limite para o impulso e para o excesso, nos passa a idéia de contenção, de refrear os ímpetos, o *kairós*, por sua vez, nos traz uma idéia de movimento, de ação, não simples ação, mas ação refletida, medida, é verdade, mas que não pode ser perdida; é o ato oportuno, é o instante em que se deve agir.

⁹⁰ Fr. 44a (Xen., *Mem.*, IV, 4, 16).

⁹¹ “Para Protágoras, então, autodomínio e senso de justiça são virtudes necessárias à sociedade, que por sua vez é necessária para a sobrevivência humana”. *Opus cit.*, p. 69.

⁹² D. Laértios, *opus cit.*, I, 50.

⁹³ Xenofon(te), *Mem.*, IV, IV, 10; II, VI, 6; e *Apologia*, I, 3; II, 13.

Diógenes Laértios diz ser Protágoras “o primeiro ... a enfatizar a importância de aproveitar o momento oportuno”⁹⁴. Mas ele mesmo fala que Pítacos aconselhava a perceber “a oportunidade”⁹⁵, e Cleôbulos, num fragmento de seus poemas, também citado por Diógenes Laértios, diz que, na ignorância que predomina entre os homens, “o senso da oportunidade te preservará”⁹⁶. E possuir o “senso da oportunidade” é próprio do homem prudente, daquele que está atento na vida, daquele que sabe, ainda segundo Pítacos, “prever as dificuldades para evitar que elas se concretizem”⁹⁷. E enfim, daquele que age no momento certo, na hora exata em que se é necessário agir, porque, como dirá Quílon, “no momento oportuno é belo”⁹⁸. A palavra *belo* (*kalós*) aqui, não é gratuita. – Lembrando que é creditada a Tales também a expressão ‘belos no caráter’⁹⁹.

O *kairós* também pode ser concebido como uma espécie de medida, e pode até confundir-se com a *sophrosyne*. Se pensarmos, por exemplo, naqueles fins do século VI a.C. – século de Tales, Sôlon, Quílon, Pítágoras, etc. –, em que, como vimos, a moderação elevou-se a ideal político, e se pensarmos também que o hábito de beber vinho já estava bem enraizado no homem grego, este fragmento de uma elegia de Xenófanes de Colofon parece pôr a medida sobre a medida ao dizer que: “não é excesso beber quanto te permita chegar à casa sem guia, se não fores muito idoso”¹⁰⁰, ou seja, é preciso ser moderado, mas cada qual deve saber a sua medida, deve saber o momento de parar de beber, deve reconhecer sua própria medida sabendo o seu próprio *kairós*.

Noutras situações, no entanto, a percepção do momento oportuno é bem mais importante do que saber a hora de parar de beber. Nas situações em que o seu ato ou o seu discurso está mais

⁹⁴ *Opus cit.*, IX, 52.

⁹⁵ *Ibid.*, I, 79; (Pítacos floresceu em 600 a. C.).

⁹⁶ *Ibid.*, I, 91.

⁹⁷ *Ibid.*, I, 78.

⁹⁸ *Ibid.*, I, 41.

⁹⁹ *Ibid.*, I, 37.

¹⁰⁰ DK 21 (B 1, 17-18), trad. *Os pensadores*, p. 62.

diretamente relacionado com os outros; por vezes em questões que envolvem vidas e mortes. Questões políticas. Em que momento deve o diplomata propor um acordo, ou desfazê-lo, em função de uma aliança, pró ou contra, com certo país envolvido numa guerra? Um representante do povo em uma assembléia: em que momento dentro de uma calorosa discussão ele deve propor seus argumentos, deve lançar sua proposta, combater certo discurso predominante, ou defender certo acusado? O *kairós* aí também se mescla à moderação. Deve-se ter paciência para aguardar o momento oportuno.

Essa junção de *kairós* e *sophrosyne* talvez seja mais visível na sofística, onde, como afirma Gutierrez, “se encontra uma clara hipertrofia da virtude da prudência”¹⁰¹.

E esse talvez tenha sido o sentido do *kairós* que Protágoras foi o “primeiro a enfatizar”, se o considerarmos como aquele que ensinava a *politiké areté*. Pois no discurso, a percepção do momento certo para afirmar, negar, fazer lembrar, desvirtuar, concluir, recomençar, etc., é importante para poder persuadir. E o ‘poder de persuadir’ faz parte da sofística. A *areté* vai aí mesclar-se com o discurso, e a persuasão, na medida em que, podendo ser ensinada, só o pode através de um discurso, *lógos* – e do exemplo, como poder-se-á notar em Protágoras e Sócrates.

Mas já é o tempo oportuno de aqui encerrar este discurso. Visto ter atingido, ao menos em esboço, o objetivo de ter traçado as origens da ética grega, sem ter ignorado os “fisiólogos” e sem ter começado por Sócrates.

Referências

- ADRADOS, F. R. *Liricos griegos: elegiacos y yambógrafos arcaicos*, (v. 1). Barcelona: Ediciones Alma Mater S.A., 1957.
- ANTIPHON, *Discours, suivis des frags. d’Antiphon le sophiste*; trad. Louis Gernet. Paris: Les Belles Lettres, 1954.
- ANTIFONTE, *Frags. de Antifonte, o sofista*. Trad. Luis Felipe Bellintani Ribeiro. In *Relatórios de Pesquisa*, n. 27. Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC. Florianópolis, s/d.

¹⁰¹ J. B. Gutierrez, na introdução de *Fragments y testimonios* (Protágoras), p. 57.

- BARNES, J. *Filósofos pré-socráticos*. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BARROS, G.N.M. *Sôlon de Atenas: a cidadania antiga*. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP, 1999.
- Biografos Griegos*; (PLUTARCO: *Vidas Paralelas*; DIÓGENES LAËRTIOS: *Vidas, opiniones y sentencias de los filosofos mas ilustres*; FILOSTRATO: *Vidas de los sofistas*; JENOFONTE: *Agésilao*). Trad. Antonio Sanz Romanillos, Jose Ortiz y Sanz e Jose M. Riaño. Madrid: Aguilar, 1973.
- BRUN, J. *Os pré-socráticos*. Trad. Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, s/d.
- CARTLEDGE, P. *Demócrito*. Trad. Angelika Elisabeth Köhnke. São Paulo: Editora Unesp, 2001.
- CORNFORD, F.M. *Principium Sapientiae*. Trad. Maria Manuela R. Santos, 3.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- DIELS, H. e KRANZ, W. *Die fragmente der vor-sokratiker*; (3 vols.). Zürich: Weidmann, 1989.
- EPÍCUIROS, LUCRÉCIO, CÍCERO, SÊNECA, MARCO AURÉLIO (Col. Os pensadores). Trad. Agostinho da Silva *et alii*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ESOPO *Fábulas*. Trad. Antônio Carlos Vianna. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- FOUCAULT, M. *Tecnologias del yo e otros textos afines*. Trad. Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós Ibérica, SA., 1996.
- GÓRGIAS *Testemunhos e fragmentos*. Trad. Manuel Barbosa e Inês de O. e Castro. Lisboa: Edições Colibri, 1993.
- GUTHRIE, W.K.C. *Os sofistas*. Trad. Jose Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- HERÓDOTOS *História*. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 1995.
- HOMERO *Odisséia*. Trad. Carlos Alberto Nunes, 4 ed. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1962.
- JAEGER, W. *La teologia de los primeros filósofos griegos*. Trad. José Gaos. Bogotá: Fondo de cultura econômica, 1997.
- _____. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

- KIRK, G.S. RAVEN, J.E. SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Trad. Carlos Alberto L. Fonseca, 4 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- LAËRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. 2 ed. Brasília: Editora da UnB, 1987.
- LEGRAND, G. *Os pré-socráticos*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*; trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- _____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- OLIVEIRA, N.F. *A hermenêutica radical de Michel Foucault* (p. 70-92) in *Filosofia Hermenêutica*, orgs. Róbson R. dos Reis, Ronai P. da Rocha. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2000.
- OS PRÉ-SOCRÁTICOS (col. *Os pensadores*). Trad. José Cavalcante de Souza *et al.* 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- PLATÃO *Apologia de Sócrates, Crítón*. Trad. Manuel de O. Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. *Mênon*. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio/Loyola, 2001.
- PRODICO/HIPPIAS *Fragmentos y testimonios*. Trad. Jose B. Gutierrez. Buenos Aires: Aguilar, 1973.
- PROTAGORAS *Fragmentos y testimonios*. Trad. Jose B. Gutierrez. Buenos Aires: Aguilar, 1973.
- SCHÜLER, D. *Heráclito e seu (dis)curso*. Porto Alegre: L&PM, 2000.
- SÓCRATES, (col. *Os pensadores*: PLATÃO: *Defesa de Sócrates*; XENOFON(TE): *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*; *Apologia de Sócrates*; ARISTÓFANES: *As nuvens*. Trad. Jaime Bruna, Líbero R. de Andrade, Gilda M. R. Starzynski, 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- SPINELLI, M. *Filósofos pré-socráticos*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.
- VERNANT, J-P. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca, 10 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.