

**XXV CONGRESSO DO CONPEDI -
CURITIBA**

FILOSOFIA DO DIREITO II

FERNANDO DE BRITO ALVES

LEONEL SEVERO ROCHA

Todos os direitos reservados e protegidos.

Nenhuma parte destes anais poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria – CONPEDI

Presidente - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UNICAP

Vice-presidente Sul - Prof. Dr. Ingo Wolfgang Sarlet – PUC - RS

Vice-presidente Sudeste - Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim – UCAM

Vice-presidente Nordeste - Profa. Dra. Maria dos Remédios Fontes Silva – UFRN

Vice-presidente Norte/Centro - Profa. Dra. Julia Maurmann Ximenes – IDP

Secretário Executivo - Prof. Dr. Orides Mezzaroba – UFSC

Secretário Adjunto - Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto – Mackenzie

Representante Discente – Doutoranda Vivian de Almeida Gregori Torres – USP

Conselho Fiscal:

Prof. Msc. Caio Augusto Souza Lara – ESDH

Prof. Dr. José Querino Tavares Neto – UFG/PUC PR

Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Napolini Sanches – UNINOVE

Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva – UFS (suplente)

Prof. Dr. Fernando Antonio de Carvalho Dantas – UFG (suplente)

Secretarias:

Relações Institucionais – Ministro José Barroso Filho – IDP

Prof. Dr. Liton Lanes Pilau Sobrinho – UPF

Educação Jurídica – Prof. Dr. Horácio Wanderlei Rodrigues – IMED/ABEDI

Eventos – Prof. Dr. Antônio Carlos Diniz Murta – FUMEC

Prof. Dr. Jose Luiz Quadros de Magalhaes – UFMG

Profa. Dra. Monica Herman Salem Caggiano – USP

Prof. Dr. Valter Moura do Carmo – UNIMAR

Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr – UNICURITIBA

Comunicação – Prof. Dr. Matheus Felipe de Castro – UNOESC

F488

Filosofia do direito II [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/UNICURITIBA;

Coordenadores: Fernando De Brito Alves, Leonel Severo Rocha – Florianópolis: CONPEDI, 2016.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-5505-368-9

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: CIDADANIA E DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL: o papel dos atores sociais no Estado Democrático de Direito.

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Brasil – Congressos. 2. Filosofia do Direito. I. Congresso Nacional do CONPEDI (25. : 2016 : Curitiba, PR).

CDU: 34



XXV CONGRESSO DO CONPEDI - CURITIBA

FILOSOFIA DO DIREITO II

Apresentação

Integram esse livro os artigos apresentados no Grupo de Trabalho Filosofia do Direito II do XXV Congresso do CONPEDI, que se realizou no mês de dezembro de 2016, na cidade de Curitiba – Estado do Paraná.

Os trabalhos indicam a higidez da pesquisa em filosofia do direito no país, e são representativos da produção acadêmica nacional, visto que seus autores estão ou foram vinculados à Programas de Pós-graduação em Direito da UFPA e CESUPA – Pará, FDV – Espírito Santo, UFRJ e UERJ – Rio de Janeiro, UNIVALI – Santa Catarina, UFPR – Paraná, UFPB – Paraíba, UNISINOS – Rio Grande do Sul, ESDHC – Minas Gerais, e UNIVEM – São Paulo.

Sem a pretensão de comentar especificamente todos os textos, mas com o objetivo de apresentar este livro, organizamos algumas breves considerações.

Constatamos que alguns dos autores fundamentaram suas pesquisas na filosofia francesa contemporânea. Foucault é o principal referencial utilizado para discutir a categorização sexual do direito e problematizar questões de biopolítica. Derrida e a sua filosofia da desconstrução é uma categoria de análise importante para a compreensão crítica do fenômeno jurídico contemporâneo. A ato de benzer como patrimônio cultural imaterial pode ser descrito a partir da filosofia de Paul Ricoeur.

Outras tradições filosóficas contemporâneas também estiveram presentes nos textos, já que houve autores que trabalharam aspectos da filosofia pragmática de Richard A. Posner, o problema da discricionariedade em Herbert Hart e Ronald Dworkin. Além de questões relacionadas à moral, análise econômica do direito, entre outros. Houve quem explorasse as divergências entre Kelsen e Cossio, e não faltou referência aos clássicos na discussão sobre a moralidade em Homero.

Por fim, ressaltamos que os textos, além de apresentarem discussões filosóficas densas, sobre categorias de análise, conceitos e modelos epistêmicos, também se preocuparam com os aspectos mais concretos da nossa vida cotidiana que podem auxiliar na compreensão de fenômenos complexos como a justiça e a exclusão social. Nesse contexto foram abordadas questões envolvendo os refugiados e o “rolezinho”.

A diversidade do livro que apresentamos é indiciária da inesgotabilidade temática da pesquisa em filosofia do direito no Brasil, de modo que recomendamos a todos interessados na área, a leitura deste livro.

Coordenadores do GT Filosofia do Direito II

Prof. Dr. Leonel Severo Rocha – UNISINOS

Prof. Dr. Fernando de Brito Alves – UENP

**A MORALIDADE HOMÉRICA E A REVIRAVOLTA ATENIENSE DOS VALORES:
ACERCA DA TESE DA FRAGMENTAÇÃO DA LINGUAGEM MORAL NA
MODERNIDADE.**

**THE HOMERIC MORALITY AND THE ATHENIAN TURN OF VALUES: ON THE
DISORDER OF THE MODERN LANGUAGE OF MORALITY**

**Saulo Monteiro Martinho de Matos ¹
Yuri Ikeda Fonseca ²**

Resumo

Este artigo trata da concepção das virtudes na sociedade homérica e das novas concepções na Atenas do século V a.C, a partir de Alasdair MacIntyre e Arthur Adkins. Tem como hipótese que as mudanças sociais e culturais decorrentes do surgimento das cidades ocasionaram uma crise dos valores tradicionais homéricos. Sobre a moralidade do período homérico, trata-se principalmente dos conceitos de bom (agathós) e virtude (areté). Sobre a discordância moral, abordam-se as concepções sofista e platônica das virtudes. Conclui-se que os desacordos de difícil solução a respeito do conteúdo dos valores morais não são um problema tipicamente moderno.

Palavras-chave: Valores, Macintyre, Virtudes

Abstract/Resumen/Résumé

This paper approaches the conceptions of virtues in the Homeric society and in the 5th century Athens, based on the studies by Alasdair MacIntyre and Arthur Adkins. It presents the hypothesis that social and cultural changes after the appearance of the cities have occasioned a crisis of the traditional Homeric values. About the morality of the Homeric period, it treats mainly the concepts of good (agathos) and virtue (arete). About the moral disagreement in Athens, it is treated the sophistic and the platonic conceptions of virtues. It concludes that the disagreements concerning moral values are not a typically modern problem.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Values, Macintyre, Virtues

¹ Professor Adjunto (PPGD/UFPA). Doutor em Direito (Universidade de Göttingen/Alemanha).

² Mestrando em Direito (PPGD/UFPA).

INTRODUÇÃO: sobre a tese da fragmentação do discurso moral na Modernidade

É recorrente, no âmbito da filosofia do direito, o diagnóstico acerca da retomada das discussões sobre os fins, propósitos ou valores do direito a partir da segunda metade do século XX.¹ Recentes estudos, sobretudo, os últimos escritos de Ronald Dworkin, buscam defender a necessidade de tais pressupostos axiológicos ou normativos para reconstrução das instituições democráticas.² Analisando a política nos Estados Unidos da América na última década e a fragmentação total do discurso político, Dworkin (2008) defende, por exemplo, que tal cenário só pode ser explicado pela falta de qualquer argumento decente na vida política norte-americana. Por argumento, ele compreende “the old-fashioned sense in which people who share some common ground in very basic political principles debate about which concrete policies better reflect these shared principles.”³ (Dworkin, 2008, p. 4–5).

Uma das principais críticas a essa retomada – a qual já se tornou, inclusive, senso comum para muitos – consiste na afirmação de que não se pode mais falar em valores em sociedades modernas, marcadas pelo pluralismo de concepções acerca do bem. Dworkin, portanto, estaria errado ao pressupor que argumentos políticos precisam de um fundamento comum acerca dos princípios fundamentais da sociedade. O melhor a ser feito, nesse sentido, é construir teorias políticas abrangentes, que permitam que essa suposta pluralidade se manifeste por meio das instituições sociais, como é o caso daquelas vinculadas, sobremaneira, ao uso da linguagem de direitos.

Sem adentrar propriamente em discussões terminológicas acerca da possível diferença lexicográfica entre fins, propósitos, valores, bens e objetivos, bem como tais distinções no plano da história das ideias, o presente artigo busca elucidar o fato de que a fragmentação ou crise dos valores não pode ser circunscrita à Modernidade. Nesse sentido, caso faça algum sentido o que será explicitado neste estudo, o pressuposto de que a Modernidade, no campo da filosofia prática, gera uma fragmentação do discurso moral, nunca antes observada na história ocidental, deve ser tomado *cum grano salis*.

Como já foi dito, a primeira e fundamental crítica acerca da incorporação dos valores no discurso de direitos pode ser colocada da seguinte forma: Como é possível pressupor um valor ou valores em uma sociedade moderna e plural, marcada por interesses individuais

¹ *Vide e. g.:* VILLEY (2003); FARALLI (2006), PFORDTEN (2012).

² *Vide,* sobretudo: DWORKIN (2014).

³ “O vetusto senso, através do qual as pessoas, que compartilham um fundamento comum acerca de princípios políticos muito fundamentais da sociedade, debatem sobre quais políticas concretas melhor refletem os seus princípios compartilhados.” (trad. nossa).

contrapostos? Como afirma Anscombe (1958), em seu clássico *Modern Moral Philosophy*, não faz mais sentido, em nossa realidade social contemporânea, se falar em obrigações, direitos ou proibições morais, na medida em que não há mais uma realidade moral ou leis naturais pressupostas para que tais padrões de comportamento não-institucionais possuam significado. Seguindo tal ideia, MacIntyre (2001) ratifica tal impossibilidade em razão da fragmentação do nosso discurso moral, criticando as tentativas contemporâneas de pressupor valores ou fins, às quais devem ser contabilizadas as propostas, acima referidas, no âmbito da filosofia do direito:

(...) Mais um mérito de Nietzsche é o fato de ter acrescentado à crítica das moralidades do Iluminismo uma ideia de fracasso de lidar de forma adequada com a questão, bem como de respondê-la: que tipo de pessoa devo tornar-me? Essa é, de certa forma, uma pergunta inevitável, pois cada vida humana dá uma resposta a ela na prática. Porém, para as moralidades caracteristicamente modernas, é uma pergunta com que se deve lidar apenas de maneira indireta. A pergunta principal, do ponto de vista delas, refere-se às normas: a quais normas devemos obedecer? E não é de surpreender que essa seja a pergunta principal quando recordamos as consequências da expulsão da teleologia aristotélica do mundo moral. (MACINTYRE, 2001, p. 205)

A investigação filosófica de Alasdair MacIntyre busca as razões pelas quais o debate moral da Modernidade se tornou interminável e incomensurável, isto é, incapaz de chegar a um acordo moral por um meio racional e de sopesar premissas adversárias que empregam conceitos normativos ou avaliativos diversos. Isso se deveria a um estado de desordem e incoerência da linguagem moral moderna, construída a partir de fragmentos herdados de diferentes tradições de pensamento.

O diagnóstico da Modernidade, acima referido, é compartilhado, praticamente pela unanimidade dos filósofos e filósofas que se dedicam ao tema. *Poucos, porém, percebem que não se trata de um fenômeno tipicamente moderno.* A crise dos fins ou dos valores no âmbito do discurso prático, incluindo, portanto, o direito, é, na verdade, o que dá origem ao pensamento filosófico, tal qual se conhece hoje.

Tugendhat (2012), analisando a já citada obra de MacIntyre, já aponta para o problema a ser desenvolvido neste estudo:

Curiosamente, MacIntyre ocupou-se (p. 142) positivamente do fato de uma insolúvel contradição, onde ele trata dos programas morais tradicionais, sobretudo na exposição da moral na Atenas clássica, e ele não nos revela por que ele mede neste sentido a moral moderna e a tradicional, usando duas medidas diferentes. (Tugendhat, 2012, p. 212).

Em outras palavras, é interessante notar que o próprio MacIntyre (2001) já aponta para a fragmentação do discurso moral na Atenas do século V a. C., mas, ao contrário do seu

juízo acerca da Modernidade, tal problema não é visto como um obstáculo relevante para a consolidação da ética das virtudes de Aristóteles, tal qual defendido em sua obra.

O objetivo central deste estudo consiste em desconstruir a ideia de que a crise dos valores só ocorre na Modernidade e, portanto, o problema da incorporação da teleologia no âmbito do direito contemporâneo surge a partir da fragmentação do discurso moral na Modernidade. O discurso moral – esta é a hipótese – já se encontrava fragmentado no século V a. C., período caracterizado como o início do pensamento ocidental. A Grécia clássica viveu um semelhante estado de discordância moral e incoerência em sua linguagem axiológica, quando da reviravolta dos valores ocasionada pelo aparecimento da *polis* e da reflexão filosófica, tendo sido colocados em questão os valores gregos tradicionais do período homérico. Essa reviravolta fez eclodir uma multiplicidade de concepções acerca das virtudes, em especial na Atenas democrática do século V a.C. Se tal discurso pôde ser reunificado a partir da ética das virtudes de Aristóteles, conforme a tese de MacIntyre, não há razão para a crítica categórica direcionada à impossibilidade de uma linguagem de direitos baseada em fins ou valores.

Para fins deste estudo, a discussão acerca dos valores será direcionada à linguagem das virtudes. Até onde se pode ver, não há prejuízo em que pese possíveis diferenças para o raciocínio acerca dos direitos. As virtudes são padrões de excelência que surgem em meio a determinadas práticas sociais, assim como os direitos são padrões ou standards de comportamento que surgem em meio a práticas sociais. Ambos são, nessa visão, linguagens secundárias que servem a valores ou fins.

Trataremos, neste trabalho, acerca da compreensão de virtude no período homérico, a partir das interpretações de MacIntyre (2007) e de Arthur H. W. Adkins (1972). A escolha de Adkins como interlocutor se deve ao fato de ele ter sido uma das principais influências para a leitura de MacIntyre acerca da filosofia na Antiguidade. Em primeiro lugar, o conceito de bom será discutido, para em seguida contextualizar a crise dos valores gregos tradicionais, fortemente aristocráticos, em choque com novos valores na Atenas democrática do século V a.C. Concentrar-nos-emos, nesse segundo ponto, em duas concepções morais rivais atenienses acerca da virtude: a dos sofistas e a de Platão.

1 A MORALIDADE HOMÉRICA

1.1 A NARRATIVA HOMÉRICA COMO TRADIÇÃO

A compreensão da moralidade da sociedade heroica retratada por Homero, quer essa sociedade tenha realmente existido ou não, é considerada por Alasdair MacIntyre (2007) como necessária à compreensão da moralidade das sociedades clássicas e de suas sucessoras. Isso porque nas culturas grega, medieval e renascentista, o principal meio de educação moral é a narrativa, isto é, contar histórias. MacIntyre (2007) considera que as narrativas heroicas eram a memória histórica das sociedades onde foram escritas e, o que é mais importante para seu argumento, que serviam de fundamento para o debate moral nas sociedades clássicas.

A.W.H. Adkins (1972) afirma que, sendo possível, e até mesmo provável, que aqueles eventos narrados nas obras homéricas nunca tenham ocorrido, elas são não-históricas. Não obstante isso, é possível chegar à conclusão de que os valores da sociedade retratada nesses poemas sejam relacionados aos valores da sociedade de fato existente, pois há um notável grau de coerência e consistência desses valores. Ademais, essa sociedade e esses valores eram considerados reais pelos gregos posteriores, tendo os valores destes uma ligação discernível com aqueles outros valores.

Com efeito, Eric A. Havelock (1978) sustenta que as sociedades retratadas na *Ilíada* e na *Odisseia* eram pré-literárias, portanto, orais, de modo que esses épicos não se resumiriam à narração de histórias, e sim, como em outras sociedades orais, usariam o mito como um repositório dos valores pragmáticos da audiência.

Dessa forma, o fato de as obras de Homero, embora sejam obras literárias e não históricas, terem sido o grande referencial dos valores morais da sociedade helênica por muitos séculos, já constitui, por si, uma forte razão para levá-las em consideração inclusive na pesquisa histórica, o que é reconhecido e feito, por exemplo, por François Lefèvre (2013).

Conforme podemos ler em Otto Maria Carpeaux (2010), Homero não apenas era o maior dos poetas gregos, como também seu nome se tornou sinônimo de poeta, e na Grécia da Antiguidade clássica suas epopeias tinham *status* de um cânone que transcendia a literatura e alcançava diversos aspectos da vida, significando, para os gregos antigos, “tradição” no mesmo sentido em que a Igreja Romana emprega a palavra: como norma de interpretação da doutrina e da vida.

Dessa forma, a *Ilíada* e a *Odisseia* eram usadas pelos gregos da Antiguidade como livros didáticos, não da maneira como se ensinam grandes obras poéticas para apurar o gosto literário do estudante, mas do modo como se recita um catecismo. Os versos de Homero não eram simples objetos de discussão crítica entre os letrados, mas apoio de teses filosóficas, de moções políticas, de sentenças de juízes e discursos de advogados.

Homero, que fala de tudo o que é humano, que parece situado fora do tempo, era para Carpeaux (2010) o próprio mundo grego: uma bíblia estética, religiosa e política dos gregos, sendo para eles uma imagem ideal e lhes fornecendo respostas quanto às condutas da vida.

Diante desse quadro, mostra-se possível afirmar que a obra de Homero era um grande mural dos valores gregos tradicionais que servia aos diversos campos axiológicos, tais como, por exemplo, a arte, a religião, a política e o direito. Um mural de valores, é claro, pré-filosófico. Em todo caso, essa configuração de educação moral por meio de narrativas fazia com que na antiga Grécia um grande poeta implicasse um grande educador moral.

1.2 AGATHÓS E ARETÉ NA SOCIEDADE HOMÉRICA

Henry Sidgwick (2010) observa que, embora Homero de certo modo ocupasse na Grécia clássica o lugar que no ocidente cristão é ocupado pela Bíblia, o poeta não fornece nada semelhante aos dez mandamentos (ou, acrescentamos, ao Sermão da Montanha), mas apenas noções das excelências e defeitos humanos de vários tipos. Ou seja, não há nas epopeias homéricas ditos ou ensinamentos que determinem “deves fazer isto e não fazer aquilo”, mas há conceitos que expressam aprovação ou desaprovação a respeito de determinadas condutas sociais ali descritas. Com efeito, é possível afirmar que a linguagem ética, na Antiguidade, era uma linguagem não-autoritativa, isto é, um discurso moral sem pressupostos nomológicos ou de comandos (HUPPES-CLUYSENAER, 2013; HORN; SCARANO, 2002).

MacIntyre (2007) informa que essas excelências eram definidas nos poemas homéricos pela palavra *areté* (ἀρετή), que depois seria traduzida como “virtude”. As virtudes são, nas sociedades heroicas, simplesmente aquelas qualidades que sustentam um homem livre em seu papel e que se manifestam nas ações que esse papel requer.

É importante frisar, como o faz MacIntyre (2007), que nessas sociedades os valores são dados e predeterminados, assim como o lugar de cada indivíduo e os deveres que se seguem desse lugar, o qual é determinado pelas estruturas do parentesco e da casa. Um homem é o seu

papel dentro dessas estruturas e os atos que são necessários para realizar as atividades necessárias para cumprir esse papel, e é pela ação que se julgam as virtudes e os defeitos desse homem.

Em outros termos, a moralidade na sociedade homérica não existe dissociada do conjunto de laços sociais. As questões normativas são questões sociais, e não são, no geral, questões de difícil resolução, haja vista que o lugar do indivíduo na ordem social já traz consigo um conjunto de regras que preveem o que ele deve aos outros e o que lhe é devido pelos outros. A vida tem uma forma predeterminada dentro de uma estrutura de normas e preceitos que cria finalidades.

Fazer o que o seu papel social determina, e fazê-lo bem (com virtude), diz MacIntyre (1988), é ser *agathós* (ἀγαθός), “bom”.

De acordo com Adkins (1972), *agathós* era um dos principais adjetivos usados para expressar distintiva aprovação pelo homem homérico. Na sociedade homérica, a riqueza consistia na propriedade de terras, casas, bens e gado, e as pessoas viviam em pequenas unidades sociopolíticas autônomas chamadas *oíkoí* (οἶκοι), as casas, que eram chefiadas por um homem tido como *agathós*. E o termo *agathós* denota uma reunião das virtudes exigidas para a função de suprir as necessidades do *oíkos* e garantir sua defesa, quais sejam, coragem, força, riqueza e o elevado nascimento.

Os resultados, e não as ações, são levados em conta para o julgamento moral, e virtuosas são as ações que levam ao sucesso em defender o *oíkos*. Dificilmente poderia ser de outro modo, considerando-se que o fracasso conduziria ao aniquilamento ou à escravidão, daí a imperatividade de ter como resultado o sucesso.

Nesse plano de coisas, nenhuma pessoa possui direitos derivados de sua própria condição de ser humano. O *agathós* tem direito apenas àquilo que ele é capaz de defender por meio de suas próprias forças, e os indivíduos que não são *agathoi* têm direito apenas ao que lhes é garantido por indivíduos mais poderosos aos quais são ligados por nascimento, casamento ou alguma outra causa. Fora dessas ligações, o restante do mundo é hostil, ou na melhor das hipóteses indiferente.

Assim, a *areté* homérica é um padrão de moralidade adequado a essa sociedade baseada no *oíkos*. Há, é claro, outros valores, de natureza cooperativa, mas o centro da moral da sociedade homérica são os valores competitivos que tornam alguém *agathós*, alguém que possui

e emprega as virtudes necessárias para evitar a derrota de sua casa por quaisquer meios, sejam eles justos ou não. Como há pouco referido, é justo que o *agathós* (em outras palavras, é devido a ele) possua aquilo que ele pode adquirir por suas forças.

É possível exemplificar esse estado de coisas no Canto I da *Iliada* (HOMERO, 1920, p. 10), no qual o rei Agamemnon reclama para si Briseida, escrava de Aquiles. O sábio ancião Nestor, nos versos 275 e seguintes desse canto, aconselha que Agamemnon não tome o espólio de Aquiles, embora seja *agathós* e, portanto, tenha a legitimidade para fazê-lo. Ao mesmo tempo, Nestor adverte que Aquiles, embora possuidor de grande honra, não pode fazer frente ao soberano, que possui mais honras ainda em virtude de sua posição.

Para MacIntyre (1988), Agamemnon não deixa de ser *agathós* ao cometer injustiça contra Aquiles. Observemos que, tendo por referência o conselho de Nestor, nem mesmo é tão fácil qualificar propriamente como “injustiça” a atitude de Agamemnon, uma vez que, dentro da moralidade homérica, seu “direito” a Briseida é de fato mais forte que o de Aquiles. Nestor recomenda que Agamemnon evite tomar aquela atitude porque ela seria imprudente, não porque ela seria errada ou injusta.

Tem-se a *areté* como dissociada da *díke* (δίκη), palavra traduzida como “justiça”, mas que no uso homérico tem uma maior amplitude, significando uma ordem fundamental do universo, a qual estrutura tanto a natureza quanto a sociedade. Ser *díkaios* (δίκαιος), justo, significa agir de maneira correspondente a essa ordem presidida por Zeus, que confia aos reis o controle dessa ordem no plano humano.

Para Adkins (1972), a sociedade homérica tem uma coerência própria, sendo que seus valores e sua estrutura econômica, social e política formam um todo, ordenado em torno das prementes necessidades de proteção do *oikos* e do sucesso na guerra, que servem de sólido referencial para toda avaliação social e moral.

O conselho de Nestor e sua recusa por Agamemnon fazem-nos vislumbrar um fato que reputamos de sensível importância para a sustentação dessa forte coerência nas sociedades tradicionais: a ausência do poder da palavra, ou pelo menos da palavra que não seja aquela do *agathós*, em particular a do rei. Embora possam ser aduzidos fortes e razoáveis argumentos que contrariem a vontade do rei – e Agamemnon reconhece o bom senso do conselho de Nestor –, é ela que deve prevalecer na ordem social homérica.

É indispensável ter-se em mente que os valores da sociedade homérica são intrinsecamente aristocráticos, e o direito à palavra é algo concedido a poucos nas duas grandes epopeias.

MacIntyre (1988) entende que essa coerência interliga a concepção de *díke* à concepção de raciocínio prático, e que a história subsequente será uma história da relação entre o raciocínio prático e a justiça com a virtude e, num plano mais geral, com as concepções de bem humano. Os atenienses dos séculos V e IV a. C. ainda entenderão as formas e estruturas de suas comunidades como exemplos da ordem da *díke*, e se compreenderão pelo menos parcialmente em termos homéricos.

Assim, para MacIntyre (1988) não é exatamente o caso de os pós-homéricos elaborarem novos modos de compreensão do esquema do Homero, mas de tornarem mais problemática a relação entre as exigências da *areté* e as exigências da *díke*, podendo ser verificada certa tensão na própria *Ilíada* acerca disso.

Na compreensão pós-homérica, *areté* ora tem sua aplicação restringida, ora ampliada em relação ao uso homérico, passando o termo a ser aplicado para toda a envergadura das virtudes humanas, gerando discordância sobre o que a *areté* seria ou deixaria de ser. Também a compreensão de *agathós* passou por significativa mudança.

2 A DISCORDÂNCIA MORAL NA PÓLIS ATENIENSE

2.1. O SURGIMENTO DAS CIDADES E OS VALORES TRADICIONAIS POSTOS EM QUESTÃO

MacIntyre (1996) atesta que, em um certo período da Grécia clássica, algumas palavras-chaves envolvidas no enquadramento das questões morais não mais tinham seu sentido claro e livre de ambiguidades.

Como já referido, os atenienses dos séculos V e IV a. C. mantiveram certas conexões axiológicas com a sociedade homérica, mas, de fato, termos essenciais da moralidade homérica como *areté* e *agathós* passaram por sensível modificação. Pode-se comparar, portanto, *cum grano salis*, a modificação de tais conceitos com a fragmentação da linguagem moral na Modernidade.

Segundo Jean-François Robinet (2004), o surgimento das cidades foi crucial para o desenvolvimento da reflexão, o que significou a crise da tradição. Ora, o desenvolvimento das cidades sugere que a agricultura se desenvolvera tecnicamente o suficiente para que uma parte da população pudesse viver sem trabalhar diretamente a terra, gerando uma importante diferenciação do trabalho e uma nova configuração da sociedade, com a capacidade de uma organização política consciente e relações humanas de maior densidade e maior intercâmbio cultural.

Nas sociedades tradicionais, os valores são dados pela comunidade e cada indivíduo participa dos costumes e das representações coletivas sem questionar suas práticas. Com a reflexão, algumas pessoas colocam em dúvida suas maneiras de viver e pensar, e se questionam qual é o verdadeiro bem e quais são os verdadeiros valores.

Nesse sentido, Jean-Pierre Vernant (2011) observa que o aparecimento da *pólis* (πόλις), cujo advento se pode situar entre os séculos VIII e VII a.C., é um acontecimento decisivo na história do pensamento grego. Na *pólis*, o instrumento de poder mais preeminente passa a ser a palavra, que se torna um instrumento político por excelência, fonte maior de autoridade – e, nesse contexto, não mais se trata da palavra como termo ritual ou fórmula justa, mas da palavra do debate contraditório, da discussão, enfim, da argumentação, que se torna uma regra do jogo intelectual.

Assim, são levados à ágora, à praça pública, para serem sujeitos à crítica e à controvérsia os conhecimentos, as técnicas mentais e, também, os valores, que não são mais conservados às portas fechadas das tradições familiares e então se tornam públicos, motivando interpretações diversas e debates acalorados.

O desenvolvimento e a difusão da escrita, a qual é incluída na educação grega, também contribuem decisivamente para a publicidade de conhecimentos que antes eram reservados e secretos.

Outro aspecto de relevo para a alteração dos valores sociais foi a alteração da estrutura de poder que ocorreu com o surgimento das cidades. François Lefèvre (2013) informa que as atribuições outrora pertencentes ao rei foram repartidas entre os aristocratas, que distribuíram entre si os cargos públicos.

No caso específico de Atenas, a realeza hereditária foi substituída pelo regime do arcontado, passando o poder do monarca para as mãos de três arcontes, inicialmente um posto

de exercício vitalício, posteriormente reduzido para um mandato de dez anos, até se tornar, por fim, anual. Dos três, o arconte basileu era o responsável pelos cultos religiosos e por instruir as ações penais por impiedade e por assassinato, o arconte epônimo era responsável pela administração civil e por instruir as causas de direito privado, e o arconte polemarco era o chefe militar, inclusive com competências religiosas relacionadas ao exército e à guerra. Mais tarde, o número de arcontes aumentou para nove, acrescentando-se seis arcontes tesmótetas, administradores da justiça.

Esse compartilhamento do poder, progressivamente maior a partir da passagem da monarquia para a oligarquia, e a conseqüente divisão das responsabilidades culminaram naquilo que será chamado pelos gregos de democracia.

2.2 A DEMOCRACIA ATENIENSE

Também é de se considerar que, além do próprio surgimento da *pólis* e da reflexão filosófica, também a reformulação política ateniense rumo à democracia foi catalizadora de uma reviravolta dos valores.

Conforme Robinet (2004), a forma política de cidade grega dominada pelo rei e pelos nobres foi substituída por uma forma oligárquica, dominada pelos eupátridas, que por sua vez em algumas cidades foi contestada e progressivamente substituída pelo poder do povo e da classe média. Isso se tornou possível devido ao crescimento da importância econômica da fortuna mobiliária em relação à imobiliária.

Em Atenas, pontua Vernant (2011), Clístenes refundou a *pólis* sobre uma base inteiramente nova, abolindo a antiga organização tribal, e organizou o novo sistema dividindo as tribos e os povos geograficamente, não por relações de parentesco, assim unificando a massa de cidadãos da região da Ática. Essa nova constituição política e institucional possibilitou o advento da igualdade dos cidadãos atenienses, transformando a *pólis* em um universo sem hierarquia, isonômico – pelo menos entre aqueles indivíduos considerados cidadãos, os homens adultos.

O ideal da isonomia prega que todos os cidadãos são iguais no direito de participar da vida pública, independentemente de sua fortuna ou virtude. Tal é a base da democracia ateniense.

A democracia, explana Robinet (2004), repousa sobre o princípio da igualdade, não havendo, como na aristocracia, uma condição de superioridade substancial de algumas pessoas por razões de nascimento. Também decorre da democracia a chamada isegoria, igualdade da palavra, princípio segundo o qual todo cidadão tem o direito de manifestar suas posições políticas perante os demais cidadãos.

As decisões políticas são tomadas com a participação de todos os cidadãos e, sendo eles heterogêneos e movidos por diferentes interesses e pensamentos, o caminho democrático para a decisão governamental passa necessariamente pela discussão. Mais uma vez, referimo-nos ao poder difuso que a palavra adquiriu em Atenas. Esse novo poder da palavra explica o aparecimento dos sofistas, os profissionais da linguagem e da técnica política.

2.3 O PENSAMENTO SOFISTA

O movimento dos sofistas integrou-se plenamente na vida pública ateniense, apresentando-se eles como ofertadores de uma preparação para o exercício do poder na *pólis* mediante lições pagas em dinheiro. Tratava-se de uma nova forma de educação, que substituía a leitura dos poetas pela arte de falar bem e de persuadir.

Diz Adkins (1972) que os sofistas professavam uma variedade de habilidades, especialmente a retórica e a administração, seja da casa ou da cidade. Seus serviços completos para ensinar a arte política e transformar seus clientes em *agathoi politai* (bons cidadãos) eram altamente dispendiosos.

De acordo com Giovanni Reale e Dario Antiseri (2003), a crise da aristocracia trouxe consigo a crise da antiga compreensão de *areté*, pois a afirmação do poder do povo causou colapso à convicção de que a *areté* era um dom ligado ao nascimento e os *agathoi* nasciam virtuosos. Tornava-se então possível adquirir a *areté* da política pelo aprendizado.

Para os sofistas, anota MacIntyre (1996), a *areté* de um homem é funcionar bem enquanto homem, o que em uma cidade significa ser um cidadão bem-sucedido, o que por sua vez significa convencer a assembleia e os tribunais, e para conseguir isso é necessário conhecer e se adaptar às convenções do que é justo, correto e adequado. Essas convenções podem – e provavelmente irão – variar de acordo com a cidade.

Em vista disso, pressupõem os sofistas que não existe um critério de virtude dissociado do sucesso, nem um critério de justiça dissociado das práticas dominantes em cada cidade.

Protágoras celebrenemente proferiu que o homem é a medida de todas as coisas, frase citada por Sócrates no *Teeteto*, de Platão (2001). Para Platão, isso significa dizer que as coisas são aquilo que parecem a cada pessoa, não sendo possível dizer “está quente”, mas apenas “parece quente para esta pessoa”. Ao sofista não é possível perguntar “o que é a justiça?”, mas apenas “o que é a justiça em Atenas?” ou “o que é a justiça em Creta?”. Protágoras tem como medida não o verdadeiro e o falso, mas o útil e o danoso.

Os sofistas negam que seja possível encontrar qualquer padrão de ação correta independentemente das necessidades e preferências dos indivíduos (MACINTYRE, 1988). Não existindo respostas verdadeiras para as discordâncias de valores, a solução sofista está na retórica e no convencimento.

Reale e Antiseri (2003) anotam que os sofistas souberam captar perfeitamente as necessidades do momento de crise dos valores tradicionais. Nas palavras de MacIntyre (2007), um dos fundamentos da tese sofista era o desejo de redefinir, de forma coerente, as principais expressões valorativas da Grécia do século V como base da educação dos jovens direcionada ao sucesso político. Assim, virtude, bom e justo foram redefinidos para se tornarem as qualidades que levam ao sucesso individual, afastando-se severamente dos significados da sociedade homérica. Em *Górgias*, de Platão (2002), o sofista Pólus, discípulo de Górgias, está preparado para redefinir *agathos* porque o sentido do termo já se tornara obscuro àquela altura (MACINTYRE, 1996).

Pode-se dizer que a reviravolta dos valores gregos alcançou um de seus pontos mais radicais no pensamento sofista. Também é cabível observar, como o fazem Reale e Antiseri (2003), que os sofistas deslocaram a pesquisa filosófica do cosmo para o ser humano, representando também uma radical inovação nesse sentido.

2.4 PLATÃO

Diante desse evidente estado geral de incoerência da linguagem moral ateniense, diz MacIntyre (2007), Platão procura apresentar uma teoria coerente e bem integrada das virtudes e sobre o que é a excelência humana, mas sua estratégia consiste, parcialmente, em expulsar da *pólis* o legado homérico, do qual Platão discorda. Ele também rejeita, evidentemente, o relativismo dos sofistas.

Areté, em Platão, não mais se relaciona à função social específica do indivíduo, mas a sua função enquanto ser humano (MACINTYRE, 1996). Conforme explana MacIntyre (1988), para Platão não é possível possuir *areté* sem racionalidade, e sem *areté* não é possível ser racional em termos práticos nem teóricos. Ademais, não compreender o que é a virtude impede que a pessoa seja virtuosa.

Na *República* (PLATÃO, 2001b), enquanto Glauco e Adimanto defendem uma justiça baseada na eficácia, Sócrates retruca com as noções paralelas de uma *pólis* em ordem e uma *psyche* (ψυχή, alma) em ordem. A *psyche* está em boa ordem quando consegue aperfeiçoar-se na sua atividade, e a *pólis* está em boa ordem quando cada cidadão pode aperfeiçoar-se fazendo o tipo de atividade para qual sua *psyche* é apropriada. A *psyche* conhece sua atividade porque a razão lhe permite conhecer os seus bens. Nesse quadro, uma virtude é uma qualidade de caráter necessária para a realização de um certo bem.

A razão ordena que cada parte da alma realize a sua função específica, e a realização de cada função específica é uma virtude. Na medida em que os apetites do corpo aceitam as restrições impostas pela razão, tem-se a virtude da *sophrosyne* (σωφροσύνη), a temperança; a reação racional diante do perigo é a virtude da *andreia* (ἀνδρεία), coragem; e a própria razão apresenta a sua específica virtude da *sophia* (σοφία), sabedoria, ao se disciplinar para a investigação matemática e dialética e tornar-se capaz de discernir o que é justiça, o que é beleza, e qual é a forma do bem (MACINTYRE, 2007).

Porém, essas três virtudes só podem ser apresentadas na existência de uma quarta, a virtude central. Apenas a *dikaioyne* (δικαιοσύνη), justiça, pode propiciar a ordem que permite que as outras realizem suas funções (MACINTYRE, 1988). É virtuoso (justo) reservar a cada parte da alma a sua devida função, e nenhuma outra (MACINTYRE, 2007).

A teoria de Platão liga as virtudes a um estado ideal, não um estado real, embora ela reivindique a capacidade de explicar os conflitos dos estados reais, e também de personalidades reais. Nos dois casos, público e privado, na *polis* e na pessoa, Platão defende a impossibilidade de uma virtude entrar em conflito com outra, ou de haver bens rivais.

A justiça, para Platão (2001b), possui um significado muito distinto da justiça dos sofistas. Emblemático é o debate entre Sócrates e o sofista Trasímaco. Este defende que a justiça é meramente o interesse do mais forte, e que é mais vantajoso ser injusto do que ser justo, enquanto aquele argumenta uma noção de justiça que se concretiza no interesse do mais fraco, além de ser indissociável da sabedoria e da virtude.

No entanto, há uma questão axiológica de fundo que parece afastar as premissas em que Sócrates e Trasímaco se sustentam. Sócrates combate a versão de Trasímaco segundo a qual a justiça seria um vício e a injustiça uma virtude, tentando demonstrar que, ao contrário, a justiça é virtude e a injustiça é vício. Porém, reside a dificuldade no fato de que não é o caso de ambos discordarem acerca do que é justiça tendo por critério comum uma mesma noção de virtude, e sim é o caso de ambos discordarem sobre a própria noção de virtude. Sócrates consegue refutar a posição de Trasímaco, mas não a partir da premissa sofista de que a virtude está ligada ao sucesso.

Aristóteles, segundo MacIntyre (2007), é aquele que irá proporcionar à Antiguidade e à Idade Média via Tomás de Aquino novamente a unificação dos valores e, por conseguinte, a estabilidade das relações baseadas em uma ética das virtudes. A análise desta tese foge, no entanto, ao objeto deste estudo. Importante, porém, frisar que (a) a crise de valores não é algo próprio da Modernidade e (b) há a possibilidade, mesmo em contextos de pluralidade de valores, do surgimento de teorias conformadoras ou unificadoras de perspectivas acerca do bem – conquanto o conceito moderno de indivíduo, conforme salienta o próprio MacIntyre (2007), possa ter relevância nessa análise.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reviravolta ateniense dos valores pode ser bastante ilustrativa da contemporaneidade.

A disputa entre os sofistas e Platão indica um encontro de racionalidades diferentes que, como atesta MacIntyre (1988), tem continuidade em relação aos conflitos que são seus herdeiros modernos: no caso do debate ateniense, Sócrates de certo modo derrotou as teses de Cálicles e Trasímaco, mas o fez argumentando a partir de pressupostos que os sofistas rejeitam. As próprias premissas e pressuposições das teses platônicas e sofistas excluem-se mutuamente e, ao mesmo tempo, são capazes de resistir à refutação em seus próprios termos, de forma não tão diferente da incomensurabilidade dos argumentos das discussões morais modernas.

A aproximação, realizada no desenvolvimento deste estudo, entre a linguagem das virtudes e a linguagem dos direitos decorre da premissa de que ambas são discursos secundários que se referem a um nível primário de linguagem, a qual foi denominada linguagem de valores ou fins. Enquanto a ética das virtudes é a linguagem privilegiada da filosofia prática na Antiguidade, a ética dos direitos passa a ser privilegiada a partir da Modernidade, sendo

considerada a linguagem da filosofia prática mais relevante do hodierno. O estudo elucidada, portanto, as semelhanças históricas entre tais linguagens, na medida em que ambas sofrem da mesma doença, a saber, a fragmentação do discurso moral em períodos históricos distintos.

Grandes mudanças sociais necessariamente geram mudanças nos valores. Se na Grécia clássica houve o aparecimento das cidades e seu contato progressivamente maior com o mundo exterior, em nossa era houve a revolução técnico-científico-informacional e a globalização. Se na democracia ateniense os valores foram levados à ágora para serem postos em discussão, nas democracias liberais modernas o pluralismo dos valores é uma realidade política concreta. Assim como as concepções rivais dos sofistas e de Platão baseavam sua argumentação em valores que ambas consideravam importantes, como justiça e felicidade, mas sem concordar quanto a seu conteúdo e significado, as concepções morais divergentes da Modernidade concordam quanto a valores básicos como a dignidade humana, a liberdade, a igualdade e, mais uma vez, a justiça, sem concordar quanto ao que eles são. Nos dois contextos, é igualmente oportuno seguir indagando o que é justiça, o que é virtude e o que é bom, na busca por uma concepção coerente.

REFERÊNCIAS

ADKINS, A.W.H. **Moral values and political behaviour in Ancient Greece**: from Homer to the end of the Fifth Century. Londres: Chatto & Windus Ltd., 1972.

ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy. **Philosophy**, vol. 33, n. 124, p. 1–19, 1958.

CARPEAUX, Otto Maria. **História da literatura ocidental**, vol. 1. 3 ed. Brasília: Senado Federal, 2010.

DWORKIN, Ronald. **A Raposa e o Porco-Espinho**. Trad. de Marcelo Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. **Is Democracy Possible Here?** Princeton: Princeton University Press, 2008.

FARALLI, Carla. **A filosofia do direito contemporânea**. Trad. de Candice Gullo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HAVELOCK, Eric A. **The Greek Concept of Justice**: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato. Cambridge, Londres: Harvard University Press, 1978.

HOMERO. **Homeri Opera**. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1920.

HORN, Christoph. SCARANO, Nico. **Philosophie der Gerechtigkeit**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

HUPPES-CLUYSENAER, Liesbeth. Reasoning against a Deterministic Conception of the World. In **Aristotle and the Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice**, ed. Liesbeth Huppes-Cluysenaer and Nuno M. M. S. Coelho. Heidelberg: Springer, 2013, 33–58.

LEFÈVRE, François. **História do mundo grego antigo**. Tradução de Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

MACINTYRE, Alasdair. **After virtue: a study in moral theory**. 3 ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

_____. **Depois da Virtude**. Trad. de Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.

_____. **A short history of ethics**. Nova York: Touchstone, 1996.

_____. **Whose Justice? Which Rationality?**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

PFORDTEN, Dietmar von. O que é o Direito? Fins e Meios. Trad. de Saulo de Matos. **Revista Brasileira de Filosofia**, vol. 238, ano 61, 2012, p. 191–222.

PLATÃO. **Protágoras. Górgias. Fedão**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.

_____. **Teeteto. Crátilo**. 3. ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

_____. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian, 2001b.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: filosofia pagã antiga**, vol. 1. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

SIDGWICK, Henry. **História da Ética**. Tradução de Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 2010.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre Ética**. Trad. de Róbson Ramos dos Reis et al. Petrópolis: Vozes, 2012.

VERNANT, Jean-Pierre. **As Origens do Pensamento Grego**. 20 ed. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2011.

VILLEY, Michel. **Filosofia do Direito**. Trad. de Márcia Valéria de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003.