

Virtudes: um Instrumento Ideológico Além da Simples Retórica (Platão, Aristóteles e Plínio, o Jovem)

Thiago David Stadler

Resumo: *Virtude*. É sobre essa palavra de pesada carga subjetiva, à qual conseguimos, sem muito esforço, atribuir uma infinidade de definições, que iremos nos deter daqui para frente. Sabemos que o entendimento de um termo está ligado a várias noções relacionadas à ideologia, à filosofia, a aspectos culturais e etc. Essa amplitude de campos nos quais se pode aplicar a idéia de *virtude* nos condiciona a delimitar, ou identificar os domínios da atuação conceitual. Dada essa amplitude, tendemos a categorizar o conceito de *virtude* agregando a ele outras palavras que unam o abstrato – o conceito – ao concreto – o empírico –, na tentativa de formar um fluxo contínuo entre essas duas realidades. Assim, por exemplo, surgem as virtudes *morais, políticas, teológicas, cardeais e imperiais*, em que a complementaridade da palavra justaposta não retira o traço comum de todas elas: a formação de conjuntos nos quais as qualidades aliam-se à habitual prática do bem¹. Nota-se que a especificação político-ideológica de cada *categoria* da *virtude* recai, dessa forma, na maneira como o conceito aliar-se-á à “excelência humana” ligada à noção do reconhecidamente *melhor*. Dessa maneira, propomos discorrer sobre os *modos de aquisição* das virtudes, suas *funções* e *usos* vistos por autores do mundo clássico grego como Platão, Aristóteles e um representante do período do principado romano, Plínio, o Jovem.

Palavras-Chave: Virtudes; Antiguidade; Ética.

Um dos grandes desafios com que os historiadores se deparam ao buscar compreender uma sociedade antiga e suas várias esferas é o uso de conceitos que foram utilizados naquele período e que atravessaram a História perdurando até a nossa contemporaneidade. Sabemos que a grafia das palavras pode sofrer algumas alterações com o passar do tempo, além da mudança de significado que pode ocorrer nesse percurso histórico. Pierre Bourdieu, na obra *A Economia das Trocas Lingüísticas: o que falar quer dizer*, tratou a polissemia inerente à sociabilidade da língua como algo legítimo. Para o autor, devemos entender que os “diversos sentidos de uma palavra se definem na relação entre o núcleo invariável e a lógica específica dos diferentes mercados lingüísticos” (Pierre Bourdieu, 2008, p.26). Isso explicaria o porquê de palavras como “trabalho”, “família”, “mãe” e, no caso deste artigo, “virtude”, receberem significações diferentes tanto entre membros de uma mesma sociedade, como em diferentes períodos da História.

Ferramenta comum nesse tipo de estudo, a busca pela etimologia da palavra aparece como uma forma de se traçarem as variações e/ou as permanências dos significados durante o percurso histórico. Cabe ressaltar que acreditamos na necessidade de interagir as palavras – relação do texto – com a situação em que foram utilizadas – contexto. Não adentraremos, porém, nas questões da sociolingüística, da etnometodologia, ou mesmo da chamada pragmática. Apenas levamos em consideração que as palavras, tal como “virtude”, são produzidas e compreendidas dentro de um contexto mais amplo (Jorge Lozano, 2002, p.38). Logo, tendo em mãos a definição do termo e compreendendo o contexto no qual a palavra está inserida, podemos construir um *saber histórico*. Entretanto, tal construção deve exceder as elucubrações abstratas referentes a um conceito, muitas vezes entendido como algo sem “materialidade”. Por isso, o presente artigo pretende materializar e, como veremos, *personificar* o conceito de virtude.

Virtude. É sobre essa palavra de pesada carga subjetiva, à qual conseguimos, sem muito esforço, atribuir uma infinidade de definições, que iremos nos deter daqui para frente. Sabemos que o entendimento de um termo está ligado a várias noções relacionadas à ideologia, à filosofia, a aspectos culturais e etc. Essa amplitude de campos nos quais se pode aplicar a idéia de *virtude* nos condiciona a delimitar, ou identificar os domínios da atuação conceitual. Dada essa amplitude, tendemos a categorizar o conceito de *virtude* agregando a ele outras palavras que unam o abstrato – o conceito – ao concreto – o empírico –, na tentativa de formar um fluxo contínuo entre essas duas realidades. Assim, por exemplo, surgem as virtudes *morais, políticas, teológicas, cardeais e imperiais*, em que a complementaridade da palavra justaposta não retira o traço comum de todas elas: a formação de conjuntos nos quais as qualidades aliam-se à habitual prática do bem². Nota-se que a especificação político-ideológica de cada *categoria* da *virtude* recai, dessa forma, na maneira como o conceito aliar-se-á à “excelência humana” ligada à noção do reconhecidamente *melhor* (Quirino&Vouga&Brandão, 2004, p.30).

O mais justo, o mais sábio, o que possui grande coragem, o piedoso e o clemente são exemplos claros que temos em nosso imaginário quando a questão incide no “reconhecidamente melhor”, ou tão somente na *virtuosidade*. A ligação direta entre o conceito e seu antônimo aparece como uma possibilidade interessante nessa caracterização. Com isso, podemos dizer que a palavra *virtude* sempre guarda em si uma oposição ao *vício*. É exatamente esse jogo de oposições que alimenta a “humanidade” do conceito, o que proporciona a *materialização* de uma idéia. Junto à idéia do contraposto, temos que compreender que a aproximação do abstrato ao material deve passar pela faculdade do *não-isolamento*. Ou seja, o conceito aqui analisado – *virtude* – apresenta-se com um aspecto capaz de transformar e moldar indivíduos, idéias, instituições e etc, desde que sejam postos em relação a algo, isto é, que não se encontrem *isolados*. Assim sendo, podemos dizer que a virtuosidade se constrói através da oposição a outrem e com a sua circulação em diversas

naturezas, o que lhe proporciona um caráter social. Posto isso, começaremos a delinear o nosso conceito-chave a partir da etimologia da palavra *virtude*, buscando, em suas primeiras concepções, o auxílio necessário às futuras discussões.

De acordo com a etimologia latina, a palavra “virtude” – *uirtus*, em latim – é composta a partir da palavra *uir*, que significa varão³, homem. Contudo, diversas foram as transformações pelas quais este vocábulo passou. Ao final do período republicano e início do período imperial romano, *uirtus* já respondia a duas situações diferentes. Por um lado, temos a definição que a aproxima de “virtude” ou “valor”, exprimindo, nesse caso, todos os valores ou virtudes romanas. Por outro, *uirtus* transmite uma noção mais restritiva de mérito ou coragem pessoal, intimamente relacionada à bravura militar, sendo assim uma virtude específica⁴, a “virilidade”, aquilo que definiria o ser romano ideal (Rocha Pereira, 1992, p.398).

Entretanto, quando essas definições dizem respeito a um campo de valores morais, devemos lembrar-nos da forte influência helênica na construção dos preceitos morais romanos. Dessa maneira, apesar de *uir* designar o varão, o homem, foram as qualidades e os conteúdos moral-filosóficos dos gregos (Manuel Gervás, 1991, p.77) que deram forma ao conceito de virtude para as sociedades posteriores.

Esse legado cultural que envolve romanos e gregos permeia toda a atmosfera das discussões referentes ao conceito de virtude. Como vimos anteriormente, em cada período da história os termos passam a acumular significados diferentes. Conhecendo a importância que a cultura helenística teve na formação da cultura romana, sabemos que, por adesão ou rejeição dos valores helenísticos, os romanos construíram um aparato de conhecimento que foi utilizado, transformado e acrescentado nas vidas pública e privada. Um exemplo do contato entre essas civilizações é a aproximação feita entre as quatro virtudes cardeais da filosofia grega – coragem, moderação, justiça e sabedoria – e as quatro virtudes augustas: *virtus*, *clementia*, *iustitia* e *pietas*. Contudo, a correspondência direta entre essas virtudes passa a ser questionável quando os imperadores romanos ostentam tantas outras virtudes, ou continuam com as quatro primeiras, mas com associações diferentes da original (Aki Nakagawa, 2001, p.01).

Como vimos, além de buscar a origem latina da palavra virtude, temos a necessidade de nos aproximarmos do vocábulo grego referente a esse conceito. Assim, vamos ao encontro do termo *aristós* – o escolhido, o melhor da comunidade – e também da palavra *aretê*, visto que seu significado remete ao contexto de “o mais justo dos homens”. Esses vocábulos, assim como o latino, trazem consigo toda uma construção de excelência humana, ligada a qualidades como beleza, fortaleza, valentia e etc. Os homens que possuíssem essas qualidades, ou que se sobressaíssem em algumas delas, estavam naturalmente propensos a se tornarem líderes, senhoreando os demais e mostrando assim a sua virtuosidade de comando (Zoraida Feitosa, 2006, p.16). Com a proximidade entre virtuosidade e liderança, atentamos para o efeito que a palavra *virtude* gera diante dos homens: ela necessariamente direciona-se para o social, e não para uma prática de um agente particular (Zoraida Feitosa, 2006, p.09). Assim, notamos que as etimologias latina e grega do termo virtude apontam para a mesma direção: o ideal de otimização.

Contudo, é natural que as sociedades criem problemas político-sociais quando surge um indivíduo, ou um grupo de indivíduos, com características superiores aos demais – o mais forte tende a impor/dominar o mais fraco; o mais belo gera ciúmes nos menos belos, etc. Todas essas abordagens que nos parecem tão atuais foram debatidas por autores gregos do período clássico, que, em certa medida, tentaram responder e apontar caminhos para o homem atingir a *aretê*. Diversas foram as idéias exploradas naquele período que colocavam a *aretê* como uma síntese que harmonizava “razão e paixão”, que transformava ambas em algo melhor (Quirino&Vouga&Brandão, 2004, p.30). Outras noções mais objetivas apreçoavam

que o caminho da *virtude* tinha como única intenção o exercício e a realização do que há de melhor para *determinado fim* (Zoraida Feitosa, 2006, p.10).

Em ambos os casos, e em quase todos os outros imagináveis, essa percepção do “melhor” nos leva a outro traço interessante do conceito de virtude: em uma sociedade, a virtuosidade é uma *condição rara*, ou seja, a *atribuição de uma virtude* é raramente realizada. Isto se deve a dificuldade em categorizar alguém como virtuoso, seja por orgulho próprio ou mesmo pelo alto grau de exigência que essa palavra impõe ao possível destinatário. Fato é que alguns autores passam a incorporar a idéia de *graus de virtuosidade*, que variam de acordo com a natureza humana. Isso nos remete às discussões iniciadas pelos filósofos gregos no período Clássico, em especial Platão e Aristóteles, que dedicaram alguns estudos teorizando acerca da virtude na sociedade em que viviam. Como vemos importância no conteúdo moral-filosófico desses autores, para a construção do nosso conceito em questão, apresentamos algumas idéias referentes a isso.

A noção de graus de virtuosidade, como dito anteriormente, aparece nas discussões do período Clássico intercalada à discussão sobre a disparidade entre as funções políticas e os ocupantes de tais cargos – distinguiram-se as *virtudes* ostentadas pelos filósofos das *virtudes* cívicas ou políticas. Essa distinção pode ser abordada da seguinte maneira: na obra *A República*, Platão montou um paralelo entre o *social* e a *alma*. Cada uma das partes, num e noutro campo, ganhavam a atribuição de uma virtude própria – suporte para a clássica “tripartição social do Estado”. Assim, os governantes detinham a razão que lhes proporcionava a *sabedoria*; os guardiões possuíam a particularidade de uma vontade apaixonada que remetia a sua *valentia* e, por último, os trabalhadores estavam imbuídos de grandes apetites que lhes garantiam a *temperança* (Albin Lesky, 1995, p.558). Essa distribuição de afazeres e *virtudes* nos passa a idéia de uma tentativa de ordenamento político-social. Cada um, dentro de seus próprios limites, deveria cumprir com o que lhe compete. Dessa forma, a *vida política* alcançaria o equilíbrio⁵:

Informados por alguns séculos de ideologia igualitária, não nos é mais fácil compreender esta questão da superioridade do filósofo e de seu lugar na comunidade política. Digamos brevemente que Platão e Aristóteles, a despeito de suas profundas convicções constitucionalistas, legalistas, não só não se furtaram a expor as conseqüências políticas desta superioridade, como foram além, proclamando a legitimidade da deferência do governo, em casos excepcionais, ao sábio-virtuoso (...) o único título realmente inquestionável ao governo é a sabedoria virtuosa. (Quirino&Vouga&Brandão, 2004, p.30)

Notamos com isso que o conceito de *virtude* tem como tendência infiltrar-se em assuntos de diversas naturezas, mas são em assuntos que envolvem poder, admiração e justiça que este conceito se sobressai.

Essa tendência em classificar as virtudes de acordo com a posição social ocupada, em diferentes graus, nos remete a duas questões importantes: as possibilidades de se ensinar as virtudes aos homens que detém determinada função, e a de serem as virtudes inatas ao homem. Essa discussão ganhou espaço nos escritos de Platão e de Aristóteles, tendo inclusive mostrado uma das quebras de pensamento entre ambos. O primeiro apontou para a *não possibilidade* de se ensinar as *virtudes*, exceto se aparecesse um sábio que conseguisse defini-las antes do ensinamento, o que para ele não existiu. Para compreender essa idéia, fazemos uso de um paradoxo com, moldes platônicos, no qual a incógnita “x” é substituída pelo conceito *virtude*:

- a) Se não podemos conhecer “x”, não podemos saber nada sobre “x”;
- b) Se não podemos saber nada de “x”, como identificá-lo?
- c) Se não podemos identificar “x”, como reconhecê-lo sujeito de uma investigação?
- d) Tudo isso implica que: se não podemos conhecer “x”, não podemos encontrá-lo. (Zoraida Feitosa, 2006, pp. 120-121)

Temos, com esse paradoxo⁶, uma alusão à impossibilidade de alguém ensinar as virtudes, visto que se quer poderíamos conhecê-las de fato. Essa idéia passa a ser entendida quando vemos que Platão ligava a *virtude* à *alma*⁷. Logo, era pouco provável que se pudesse ensinar algo relacionado à alma humana (Zoraida Feitosa, 2006, p.11) – só poderíamos saber coisas sobre as *virtudes* se pudéssemos saber *o que é virtude*. Em contrapartida, seu discípulo Aristóteles entendia que a *aretê* não estava condicionada à ligação com a alma, mas sim que era possível realizar *atos virtuosos* através da repetição. Ou seja, era a *vontade do homem* que gerava o *hábito virtuoso*:

A virtude é, portanto uma disposição adquirida voluntariamente que consiste, em relação a nós, na medida definida pela razão em conformidade com a conduta de um homem ponderado. Ela ocupa a média entre duas extremidades lastimáveis, uma por excesso, a outra por falta. Digamos ainda o seguinte: enquanto nas paixões e nas ações, o erro consiste ora em manter-se aquém, ora em ir além do que é conveniente, a virtude encontra e adota uma justa medida. Por isso, embora a virtude segundo sua essência e segundo a razão que fixa sua natureza, consista numa média, em relação ao bem e à perfeição ela se situa no ponto mais elevado. (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, II-6)

Com esse trecho retirado da obra *Ética a Nicômaco*, podemos traçar diversas linhas de pensamento que acabam por convergir em um ponto comum, e até majoritário, do que se compreende por virtuosidade. Já inicialmente, Aristóteles coloca a *virtude* ligada à noção de *disposição adquirida voluntariamente*, ou seja, existia a possibilidade de um indivíduo não-virtuoso por natureza – *virtude inata* – tornar-se capaz de mudar essa condição. Tal feito ganha corpo se este indivíduo agir como um *homem ponderado*, visto que a virtuosidade encontrava-se entre o vício do excesso e o vício da falta (Paulo Levorin, 2001, p.22). Essa preposição levantada por Aristóteles condiciona a *virtude* a uma posição de destaque, mas, apesar desse *ponto elevado*, deve-se cuidar para não ir além do conveniente, mantendo-se na justa medida – noção do meio-termo⁸:

Pode-se sentir tanto o medo, a confiança, o apetite, a cólera, a compaixão, e de uma forma geral o prazer e o sofrimento, em excesso ou em grau insuficiente; e em ambos os casos, isso é um mal. Mas senti-los no momento certo, em relação aos objetos e às pessoas certas, e pelo motivo e da maneira certa, nisso consistem o meio-termo e a excelência característicos da virtude. (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, II-6)

Essas idéias e extratos expostos até aqui nos passam algumas informações do conteúdo moral-filosófico que autores do período clássico grego expuseram em suas obras. Na imensidão de tratados e registros escritos por esses autores, com certeza podemos encontrar muitas outras abordagens sobre essa mesma temática. Contudo, uma idéia acerca das *virtudes* fica evidente com as leituras: a ligação da *virtude* com as *essências* do homem, tais como o conhecimento, a compaixão, os saberes, a ética e a felicidade⁹. Temos com isso a derivação de que as idéias apresentadas acerca das *virtudes* objetivam atingir um estado elevado de bem-estar¹⁰, em que a busca pela *essência* funde-se com regras de conduta humana.

Nasce daí a dificuldade em localizar um verdadeiro *homem virtuoso*, aclamado por Platão e por Aristóteles; um exemplo que pudesse ser exaltado e seguido por outros indivíduos. Talvez isso ocorresse devido à falta de necessidade em proclamar um único homem detentor de inúmeras qualidades. Isso se explicaria ao se notar como a vida nas comunidades se organizava: os mais jovens deveriam imitar os mais velhos. Estes eram detentores das *virtudes* e serviam de exemplo aos futuros homens de valor, desencadeando quase uma “corrente do bem”. O fato é que, para esses autores, a compreensão das *virtudes* desencadeava diversas questões alheias à simples idealização/exaltação de um indivíduo que as ostentasse¹¹.

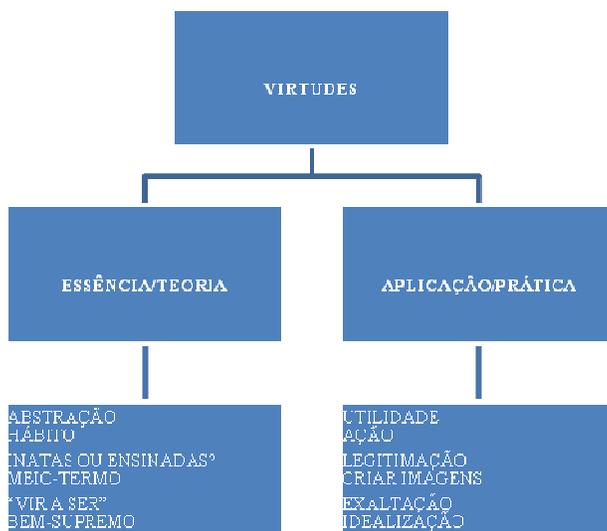
Isso nos leva a uma afirmação feita no início deste artigo, quando vimos que o conteúdo moral-filosófico das *virtudes* teve sua base construída pelos gregos, com a ressalva

de que vários apêndices foram agregados pelas sociedades posteriores. Se a idealização/exaltação é ligada ao conceito de *virtude*, entendemos que, em algum momento histórico, essa apropriação se fez necessária, mostrando que, de fato, os conceitos devem ser estudados respeitando o contexto histórico no qual estão inseridos.

Deixemos de lado por um breve momento a questão da exaltação, para aproximar o debate das *virtudes* aos nossos dias. Ao nos apropriarmos dos temas tratados pelos autores já citados – Platão e Aristóteles –, chegamos a uma concepção de *virtude* que muito se assemelha às nossas acepções: “*disposição firme e constante para a prática do bem; boa qualidade moral; valor; legitimidade; modo austero de vida*”¹². Tais definições remetem a ações legitimadoras do *bem*, sendo que grande parte dessas definições paira sobre um terreno de abstrações tão explorado por nossos autores gregos. Todavia, notamos alguns rastros de *praticidade* no sentido dado pelo imaginário dos dias de hoje, tais como a *legitimidade* ligada à *virtuosidade*. Nenhum argumento relacionado a esse ponto foi trazido no debate com os autores gregos, devido à preocupação deles em estabelecer argumentos relacionados com um “bem supremo”, quase inatingível.

Contudo, essa alteração entre a *essência das virtudes* e sua *real aplicação* – abstração *versus* praticidade – nos proporciona o resgate da noção de idealização que apresenta um íntimo relacionamento com as ações legitimadoras destas. Essa conjuntura *prática* do conceito de *virtude* ficou em segundo plano nos escritos dos clássicos gregos. Entretanto, ganhou corpo através da herança das práticas políticas típicas dos romanos. Vimos que o grau de alteridade entre gregos e romanos propiciou, dentre outras coisas, a adesão e a rejeição de práticas, conceitos, costumes e etc. Assim, vemos *virtudes* como a *moderação*, a *concordia*, a *clemência* e a *fidelidade* – que ficariam, com os gregos, condicionadas aos princípios morais de *confiança*, *justiça*, *bondade* e *afeto* – serem exaltadas uma a uma, sem a necessidade de entender sua *natureza*, mas sim sua aplicação no orbe político romano. Dessa forma, passamos a discutir o conceito de virtude de acordo com concepções romanas, nas quais a praticidade ultrapassa a teorização, sempre levando em consideração que essas duas categorias não são opostas, mas pertencentes a um *continuum*.

“O valor da *virtude* está na ação”; “A *virtude* afirma-se melhor na prática”. Com essas duas frases e com as idéias até aqui apresentadas, conseguimos arquitetar um eixo comparativo entre a *teoria* e a *prática*, ou, em outras palavras, entre a *essência* e a *aplicação* do conceito de *virtude*. Assim, construímos um organograma para referenciar tal comparação:



Apesar do organograma aparentar uma ruptura entre a teoria e a prática da concepção de virtude, reafirmamos que essa dualidade não se apresenta como excludente. Ao construir tal esquema, objetivamos o clareamento teórico, pois, de acordo com nossas leituras, foi possível encontrar autores com idéias ligadas à essência da virtude e, outros, com a sua aplicação social. Dessa forma, a parcela intitulada “*Essência/Teoria*” tem como representantes os filósofos gregos – Platão e Aristóteles. Logo, todas as definições ligadas às condutas, à moralidade e, principalmente, à busca pelo Bem-Supremo – seja pelo hábito ou pela condição inata – enquadram-se no que chamamos de “essência virtuosa” – algo sentido individualmente, e não delegado por outrem. Já na segunda parcela do organograma, “*Aplicação/Prática*”, reunimos um conjunto de ações propiciadas pelo uso das virtudes. Aqui enquadram-se os teóricos propagadores da prática, entre eles Cícero e Plínio, o Jovem, que fazem uso das virtudes em diversas ocasiões: para exaltar homens públicos, para utilizar as virtudes em seus discursos e para criar imagens modelo através da idealização. Essa parte do organograma foi moldado pelas duas frases que deram início a este tópico, ambas escritas por Cícero (106 – 43 a.C) em duas de suas obras: *Dos Deveres* e *Da República*. Logo, entendemos que o esquema representa as necessidades que o conceito de virtude exerceu em gregos e romanos. Se para uns o momento era de reflexão, para outros era momento de ação. São esses choques de valores que moldam o conceito em questão e que propiciam os nossos estudos acerca da virtuosidade em diferentes períodos.

Assim sendo, temos em Cícero uma nova tradição que expõe o conceito de *virtude* como algo “palpável”. Sabe-se que esse ícone da oratória romana teve como um de seus objetivos a transferência das discussões filosóficas dos centros especializados – escolas filosóficas – para o Fórum romano. Essa atitude foi tomada na pretensão de que as palavras ditas nas escolas, ou os conceitos formulados nas mentes dos mestres de sua época, pudessem se transformar em obras que exaltassem a República romana. Interessante apontar que essa suposta *praticidade* virtuosa pregada por Cícero não se desligava da prática do *bem*, mas se inseria numa vivência austera e constante. Era necessário e essencial formar a consciência dos indivíduos inculcando-lhes um sistema rígido de valores morais, tendo como premissa que esta formação moral/ética não estava separada da vida cotidiana e de suas responsabilidades frente à sociedade (Marcos Ehrhardt, 2008, p.111), o que acabava por preservar o conteúdo moral-filosófico dos gregos.

A formação moral aliada às responsabilidades nos leva a uma prática social que se torna um ponto passível de ser correlacionado à virtuosidade apreendida nos tempos de Cícero: a *amicitia*. Tal conceito é estudado na História Antiga quando se aborda questões ligadas ao patronato/clientelismo. Contudo, a abordagem que damos neste trabalho é referente à aproximação da *amicitia* com a *virtuosidade* proposta por Cícero e Plínio, o Jovem. Os contextos de Cícero e Plínio foram certamente diferentes, mas podemos intercalar algumas das discussões propostas por estes autores.

O apelo à *ação* e à *prática* feito por Cícero baseava-se na idéia de que as *virtudes* deveriam existir nas relações da vida comum – amizade¹³ –, e não serem vistas apenas como palavras magníficas, o que, em certo ponto, encontramos nos escritos de Plínio, o Jovem. Em nenhum momento afirmamos que os discursos de Plínio – seu Espistolário composto de dez livros e o Panegírico a Trajano - ficaram apenas em atitudes laudatoriamente vazias, visto que o Livro X e suas particularidades nos mostram indícios da real proximidade – *amicitia* – entre ele e seu patrono Trajano. O que concebemos é o inegável aparato verbal com que Plínio percorre as fronteiras entre os conceitos de *virtute* e *amicitia*, às vezes as apresentando como “magníficas palavras”.

Notamos que os conceitos acima citados estavam vivos na atmosfera do mundo romano, seja no final da República ou no início do Principado. Contudo, eles são entendidos

quando delimitamos um *locus* de aplicação, ou seja, no caso do principado romano, tais conceitos eram determinados levando-se em conta a capacidade material, intelectual e moral dos indivíduos envolvidos, podendo ser encontrados em diversos grupos assim estabelecidos:

Manter um amigo é ter a consciência de poder contar com ele nas horas mais difíceis, como por exemplo, uma dor e um exílio (...). Adquirir, cultivar e reaprender as virtudes, também é função da *amicitia*, segundo Sêneca. Para ele a *amicitia* pode ser encontrada em toda a parte; no Senado, nas ruas e mesmo em sua própria casa. (...) Mas não poderíamos deixar de destacar que a *amicitia* cumpre uma função primordial: a sobrevivência no jogo do principado romano. (Marcos Ehrhardt, 2008, pp. 113-114)

No extrato acima, vemos três ações correlacionadas com as *virtudes*: adquirir, cultivar e reaprender. Todas vão ao encontro das distinções que apresentamos entre *essência* e *praticidade*, além de apontarem para dois pontos interessantes: se *adquirimos* as *virtudes* através da amizade, é porque estas não são inatas – contrariando Platão; e se *reaprendemos* as mesmas *virtudes*, é porque elas são esquecidas ou mudam de característica com o tempo – é o “hábito” que torna o homem virtuoso. Este artigo não tem como pretensão aprofundar as discussões sobre o conceito puro de *amicitia*, nem sobre a abordagem que Sêneca¹⁴ se propôs a fazer sobre ela¹⁵. Este pequeno resgate tem como objetivo dar solidez ao nosso argumento central: o conceito de *virtude* sofreu várias alternâncias de acordo com as necessidades de cada período, conservando em sua essência a necessidade moral-filosófica¹⁶, mas mudando o raio de aplicação e a forma de abordar os assuntos adjacentes a ele.

Nesse jogo de interesses sociais, no qual a virtuosidade tem papel modelador, entendemos a necessidade de existirem formas ou modos de aquisição das virtudes. A filósofa Zoraida Maria Lopes Feitosa, em sua tese “*A Questão da Unidade e do Ensino das Virtudes em Platão*”, apresentou três modos de aquisição das virtudes relacionados ao pensamento grego clássico. Levando em consideração a teoria proposta por Feitosa, propomos o acréscimo de um quarto modo de aquisição para ampliar o quadro teórico e, assim, adequá-lo a estudos de outros períodos:

Modos de aquisição das VIRTUDES propostos por Zoraida Feitosa	<i>NATUREZA</i>	<i>EXERCÍCIO</i>	<i>APRENDIZAGEM</i>
--	-----------------	------------------	---------------------

Acréscimo proposto	Aquisição por <i>CONSIDERAÇÃO</i>
---------------------------	-----------------------------------

Esse quarto elemento refere-se à já citada idéia de que as *virtudes* são sociais, e não particulares. Entendemos que uma das características do período imperial romano que se sustentou até os nossos dias, é a noção de que o indivíduo necessitava da “consideração” de outrem para exaltar ou refutar suas qualidades. A esse “outro indivíduo” devemos acrescentar-lhe características que o tornassem capaz de transpor para o *social* as qualidades do então “homem virtuoso”, *considerando-o* independentemente de as qualidades terem sido adquiridas por *natureza*, *exercício* ou *aprendizagem*. Isso nos mostra que a “aquisição” das virtudes poderia se dar através das palavras e dos discursos, que teriam por função legitimar, exaltar, delegar e, conseqüentemente, *considerar* que o indivíduo havia adquirido tais qualidades. Exemplificamos essa nova consideração com uma das epístolas de Plínio, o Jovem:

Há muitos anos não se via diante dos olhos do povo romano uma cena tão representativa e memorável como o funeral público de Vergínio Rufo, cidadão

destacado, memorável e bem-aventurado. (...) Terminou seu terceiro mandato consular, de modo que ocupou o mais alto posto acessível a um cidadão particular, não querendo aceitar a dignidade imperial. Conseguiu fugir do rancor daqueles Césares que chegaram a ficar odiosos e quase invejosos devido às suas virtudes. (...) O funeral deste exímio homem deu grande prestígio a nosso imperador, a nossa época e, inclusive, ao fórum e aos oradores. (...) Em verdade, deve ser visto e considerado por nós como um modelo de vida superior, ao menos por mim, que o apreciava tanto como o admirava, e não apenas publicamente; em primeiro lugar, porque ambos éramos advindos de uma mesma região, nossos municípios eram limítrofes, e nossos campos e possessões eram próximos, e também porque ele, mesmo nomeado meu tutor, demonstrou o carinho de um pai. (...) penso em Virgínio, vejo a Virgínio, escuto, contesto, e até abraço Virgínio em vão, porém vividos sonhos. Talvez existam o cheguem a existir cidadãos similares a ele em virtude, porém não em glória¹⁷.

Virgínio Rufo é considerado um homem de grande prestígio. Não sabemos se tal disposição foi um “dom natural”, se foi através do *exercício* de seus três consulados que Virgínio chegou a esse ponto, ou se a sua vivência – o seu *aprendizado* – lhe deu bagagem para sua virtuosidade. Contudo, nenhuma dessas *considerações* seria feita se Plínio, o Jovem, – representante de um grupo social específico –, não o investisse de tais qualidades. Isso denota a necessidade de um “terceiro” *considerar* Virgínio um virtuoso, para então tirar as qualidades do particular e expô-las *socialmente*.

Chegamos ao ponto em que ocorre a interação entre o *falado* e o *aplicado*, em que há o enlace dos saberes/conhecimentos com as práticas de vivência do cotidiano, o que nos proporciona ultrapassar as complexas elucubrações teóricas e chegar aos exemplos humanos, tais como o apresentado por Plínio, o Jovem – Virgínio Rufo. Essa aproximação das *virtudes* com o elemento *humano* é a chave para os estudos nos quais as qualidades dos indivíduos passam a ser exaltadas diante de terceiros, ou seja, o conceito de *virtude*, além de *materializado* nas relações do cotidiano, passa a ser *personificado* em determinados agentes das sociedades.

A cada nova idéia ou a cada nova ramificação que o conceito de *virtude* ganha, notamos a complexidade e o uso diferenciado que esse vocábulo tem em nosso estudo. Compreendemos que existe a necessidade de conhecer essas diversas concepções para então nos debruçarmos em um caso específico, ou até mesmo para propormos novas abordagens sobre tal conceito. Dessa maneira, propomos agora a fusão de algumas idéias de Aristóteles, Cícero, Sêneca e Plínio, o Jovem para incrementarmos a noção de “ser virtuoso”. Para tanto, devemos atender a estas duas prerrogativas: a) a *amizade* está em sintonia com o *bem-supremo* (felicidade); b) o *bem-supremo* (felicidade) torna-se imperativo na concepção de um *modelo virtuoso*. Logo, buscamos a *felicidade* através dos bons hábitos, e esses, geralmente, se desenvolvem em um círculo de *amizades*. Tal grupo de amigos nos ajuda a adquirir, cultivar e reaprender as *virtudes* até o ponto de nos tornarmos *homens ponderados*. E, de uma forma nem egoísta, nem soberba, passamos a ser admirados por tais qualidades, o que, naturalmente, ou através de propagandas, ocasiona a propagação de uma *imagem virtuosa* para os outros indivíduos.

Concebemos novas *virtudes*, novas formas de manusear esse conceito. Mas estamos, principalmente, *criando* imagens-modelo que passam a ser admiradas devido ao rótulo de virtuosidade que damos a elas. Isso chama a atenção para a questão do momento vivido, já que cada período da História dá cor a diferentes *virtudes* e aos seus diferentes usos¹⁸, umas se sobressaindo às outras, deixando o seu rastro de subjetividade nas sociedades e nas individualidades.

Referencias Bibliográficas

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Lingüísticas: o que falar quer dizer*. Trad: Sérgio Miceli [et alli]. – São Paulo: Edusp, 2008.

EHRHARDT, Marcos Luis. *O Arquiteto Social: Sêneca e a Construção de Modelos para a Sociedade Romana nos Tempos do Principado a partir da Historia Magistra Vitae*. Tese de doutoramento no programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, sob orientação do Prof. Dr. Renan Frighetto, 2008.

FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. *A Questão da Unidade e do Ensino das Virtudes em Platão*. Tese apresentada ao programa de pós-graduação em Filosofia Antiga, do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Orint: Prof. Dr. Marco Antonio Zingano, 2006.

GERVÁS, Manuel J. Rodriguez. *Propaganda Política y Opinión Pública en los Panegíricos Latinos del Bajo Imperio*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991.

LESKY, Albin. *História da Literatura Grega*. Lisboa: F.C. Gulbenkian, 1995.

LEVORIN, Paulo. *A República dos Antigos e a República dos Modernos*. Tese de doutoramento no Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP), sob orientação do Prof. Dr. Gabriel Cohn, 2001.

LOZANO, Jorge. *Análise do Discurso: por uma Semiótica da Interação Textual*. São Paulo: Littera Mundi, 2002.

NAKAGAWA, Aki. *Le Virtú degli Imperatori e dei Personaggi Notevoli nelle Epigrafi di Comunità Locali: Il caso dell'Italia Settentrionale*. Tese de doutoramento do Departamento de Letras e Filosofia da Universidade de Bologna, sob direção da Prof. Dr. Ângela Donati, ano acadêmico 2006/2007.

NOVO DICIONÁRIO DA LÍNGUA PORTUGUESA, 2º Ed. – RJ: Editora Nova Fronteira S.A, 1986.

QUIRINO, C.L., VOUGA, C., BRANDÃO, G.M (org). *Clássicos do Pensamento Político*. São Paulo: Edusp, 2004.

ROCHA PEREIRA, Maria Helena da. *Estudos de História da Cultura Clássica*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992.

Fontes

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

PLÍNIO, o Jovem. *Letters, Book X, Panegyricus*. Trad. Betty Radice. Cambridge, Massach, London: Harvard University Press, 1969.

¹ Diversos são os *tratados* feitos sobre a questão das virtudes, sejam eles elaborados na Antiguidade, no Medievo e, com muita ênfase, na Modernidade e na Contemporaneidade. Alguns deles ganharam destaque por abordarem as virtudes ligadas ao meio político, outros por aproximarem esse conceito com a fixação divina. Apesar desta

dissertação limitar-se às *virtudes imperiais* e *morais*, utilizamos este espaço para ao menos citar as outras virtudes relacionadas no corpo do texto: a) virtudes cardeais: *prudência, justiça, fortaleza, temperança*; b) virtudes teológicas: *fé, esperança, caridade*. Apesar de algumas dessas virtudes ganharem espaço em nossas discussões, atentamo-nos para a carga ideológica variante, ou seja, para o fato de que cada contexto exige definições particulares. Por fim, utilizamos um exemplo para demonstrar a influência e o fascínio que o conceito de virtude exerceu sobre as sociedades européias e que se manteve vivo no imaginário de nossos dias: a propagação do épico *Psychomachia*, de *Aurelius Clemens Prudentius*, que conta a batalha das sete virtudes contra os sete vícios malignos, ou os pecados capitais, que eram: *castidade – luxúria; generosidade – avareza; temperança – gula; diligência – preguiça; paciência – ira; caridade – inveja; humildade – arrogância*. Todas essas concepções formam um corpo de virtudes que são usadas de acordo com as necessidades de cada período, fazendo com que cada autor adicione ou retire as premissas que melhor se adaptam ao seu objetivo final.

² Diversos são os *tratados* feitos sobre a questão das virtudes, sejam eles elaborados na Antiguidade, no Medievo e, com muita ênfase, na Modernidade e na Contemporaneidade. Alguns deles ganharam destaque por abordarem as virtudes ligadas ao meio político, outros por aproximarem esse conceito com a fixação divina. Apesar desta dissertação limitar-se às *virtudes imperiais* e *morais*, utilizamos este espaço para ao menos citar as outras virtudes relacionadas no corpo do texto: a) virtudes cardeais: *prudência, justiça, fortaleza, temperança*; b) virtudes teológicas: *fé, esperança, caridade*. Apesar de algumas dessas virtudes ganharem espaço em nossas discussões, atentamo-nos para a carga ideológica variante, ou seja, para o fato de que cada contexto exige definições particulares. Por fim, utilizamos um exemplo para demonstrar a influência e o fascínio que o conceito de virtude exerceu sobre as sociedades européias e que se manteve vivo no imaginário de nossos dias: a propagação do épico *Psychomachia*, de *Aurelius Clemens Prudentius*, que conta a batalha das sete virtudes contra os sete vícios malignos, ou os pecados capitais, que eram: *castidade – luxúria; generosidade – avareza; temperança – gula; diligência – preguiça; paciência – ira; caridade – inveja; humildade – arrogância*. Todas essas concepções formam um corpo de virtudes que são usadas de acordo com as necessidades de cada período, fazendo com que cada autor adicione ou retire as premissas que melhor se adaptam ao seu objetivo final.

³ Além de significar o indivíduo do sexo masculino, “varão” foi utilizado por Plutarco na obra *Vidas Paralelas* com o significado de “esforçado, respeitável, homem de vida extraordinária”.

⁴ “*Virtus* é a virtude que adorna os imperadores desde Augusto até Teodósio, é uma qualidade outorgada pelos deuses e é uma mescla de coragem, independência e tenacidade. Ainda que em seu princípio fosse aplicada à atividade militar, posteriormente foi usada para designar ao governante de maneira geral. Não expressa unicamente valentia humana, já que transcende esse conceito para assentar-se no divino. Nesse mesmo plano se encontra a *Victoria*, conseqüência de todo imperador com *virtus*, que determina que o imperador seja aclamado *invictus*.” (Manuel Gervás, 1991, p.78)

⁵ Juntamente com as três virtudes descritas – sabedoria, valentia e temperança – juntava-se a elas a 4^o virtude cardinal: a justiça. Quando as coisas estavam em ordem, ela – a justiça – estaria em tudo e sobre tudo, atribuindo a cada parte o seu justo lugar e mantendo a harmonia do conjunto. (LESKY, 1995, p.558)

⁶ A saída para esse paradoxo não é respondida de forma clara por Platão na obra *Menon*. Apenas indica-se que, apesar de não possuímos conhecimento acerca do objeto inquirido – temos o conhecimento por *recordação* –, é necessário ter uma opinião. O interessante é que Platão não distingue “opinião” de “conhecimento”. (Zoraida Feitosa, 2006, p.121).

⁷ “A alma é a essência do homem; sendo ela inteligência – ou seja, *razão* –, então a virtude é uma conseqüência dessa inteligência, portanto a virtude é conhecimento, e, se virtude é conhecimento, ela se resume em uma só e única”. O objetivo deste trabalho não consiste em analisar as concepções de *alma, conhecimento, essência, razão* e *saber* dos autores clássicos gregos. Contudo, a frase citada no início desta nota refere-se à chamada 1^o fase do pensamento platônico, o qual, de acordo com Zoraida Maria Lopes Feitosa, divide-se em mais duas fases. Para um maior entendimento vide: FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. *A Questão da Unidade e do Ensino das Virtudes em Platão*.

⁸ Ponto interessante nessa discussão é a idéia de que nem sempre se deve admitir o “meio-termo” como norteador, visto que existem atitudes que já são malélicas em sua raiz: “pois algumas entre elas têm nomes que já em si mesmos implicam maldade, como, por exemplo, o despeito, o despudor, a inveja, e, no âmbito das ações, o adultério, o roubo, o assassinato. Com efeito, nessas ações e paixões e outras semelhantes, a maldade não está na falta ou excesso, mas implícita nos próprios nomes. Nelas nunca será possível haver retidão, mas tão somente erro. E no que se refere a essas ações e paixões, tampouco a bondade ou a maldade dependem, por exemplo, do cometer adultério com a mulher certa, no momento e da maneira certos, mas simplesmente qualquer delas é um erro.” (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, II, 6)

⁹ Muitas das discussões propostas por Platão e por Aristóteles tinham a noção de atingir um estado elevado de bem-estar: a vida feliz, o estado da boa-aventurança. Dessa forma, o domínio das *virtudes/aretê* demonstrava a capacidade de gerir uma vida através de conhecimentos superiores.

¹⁰ Em que consiste esse *bem-estar/felicidade*? Aristóteles respondeu que tal felicidade seria atingida na medida em que o homem realizasse virtuosamente o que lhe é natural, ou seja, viver de acordo com o bom desenvolvimento do espírito racional, ser *obediente, possuir e pensar sobre o elemento da razão*.

¹¹ Essa “falta” de um modelo virtuoso pode ser preenchida com o inimaginável sábio-virtuoso de Platão. Esse exemplo no qual Platão se baseava é entendido por alguns autores como a concepção da imagem de Sócrates, quem teria acumulado todas as *virtudes* de que Platão falava, tornando-se “belo, nobre e dominador de sua razão e de suas paixões.” Contudo, esse indivíduo dificilmente poderia figurar no mundo prático vivido pelos homens comuns. (Quirino&Vouga&Brandão, 2004, p.30)

¹² Novo Dicionário da Língua Portuguesa, 2º Ed. – RJ: Editora Nova Fronteira S.A, 1986.

¹³ Essas idéias, relacionadas à *amicitia*, já haviam sido relatadas por Aristóteles, que considerava que a amizade era mais importante que todos os outros bens – sem amigos não podemos exercer a virtude nem ter uma vida plena e feliz.

¹⁴ “O papel reservado a *amicitia* é uma constante nos textos senequianos, e aqui ele parece querer retomar Cícero, que dedica parte de seus escritos a destacar o papel da *amicitia*, tanto no âmbito privado quanto no âmbito público.” (Marcos Ehrhardt, 2008, p.112)

¹⁵ Para essa discussão vide: EHRHARDT, Marcos Luis. *O Arquiteto Social: Sêneca e a Construção de Modelos para a Sociedade Romana nos Tempos do Principado a partir da Historia Magistra Vitae*.

¹⁶ Cícero na obra *Da Amizade* entendia a virtude como algo humano, não egoísta, nem soberba, de tal modo que costuma velar pelos interesses de todos os povos e protegê-los”.

¹⁷ *Pliny Letters*. Trad. Betty Radice. Harvard University Press – Cambridge, Massachusetts, London, England, 1969. *Plínio, II, I*: “*Post aliquot annos insigne atque etiam memorabile populi Romani oculis spectaculum exhibuit publicum funus Vergini Rufi, maximi et clarissimi civis, perinde felicitis. (...)Perfunctus est tertio consulatu, ut summum fastigium privati hominis impleret, cum principis nolisset. Caesares, quibus suspectus atque etiam invisus virtutibus fuerat, evasit, reliquit incolumem optimum atque amicissimum, tamquam ad hunc ipsum honorem publici funeris reservatus. (...)Huius viri exequiae magnum ornamentum principi, magnum saeculo, magnum etiam foro et rostris attulerunt. (...)Et ille quidem plenus annis abiit, plenus honoribus, illis etiam, quos recusavit; nobis tamen quaerendus ac desiderandus est ut exemplar aevi prioris, mihi vero praecipue, qui illum non solum publice, sed etiam privatim quantum admirabar tantum diligebam; primum quod utrique eadem regio, municipia finitima, agri etiam possessionesque coniunctae, praeterea quod ille tutor mihi relictus adfectum parentis exhibuit. (...)Verginium cogito, Verginium video, Verginium iam vanis imaginibus, recentibus tamen, audio, adloquor, teneo; cui fortasse cives aliquos virtutibus pares et habemus et habebimus, gloria neminem”.*

¹⁸ Em um primeiro momento dos escritos de Platão, o *conhecimento* era a *aretê* de destaque. Já para Cícero, a *justiça* se apresentava como a *virtude* principal. Em épocas de expansão conquistadora dos romanos, havia a tendência de as *virtudes Felicitas* e *Victoria* ganharem espaço; em cultos religiosos, a *Pietas*. Dessa forma, notamos que o momento vivido exerce pressão na escolha das *virtudes* aclamadas. (Manuel Gervás, 1991, p.78).