

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

MAURO GODOY PRUDENTE

**A INFLUÊNCIA DO CINISMO SOBRE A DOUTRINA ARISTOTÉLICA DO
SPOUDAIOS EXPOSTA NA ÉTICA A NICÔMACO**

PORTO ALEGRE

2014

MAURO GODOY PRUDENTE

**A INFLUÊNCIA DO CINISMO SOBRE A DOUTRINA ARISTOTÉLICA DO
SPOUDAIOS EXPOSTA NA ÉTICA A NICÔMACO**

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

Porto Alegre

2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P971a Prudente, Mauro Godoy
A influência do cinismo sobre a doutrina aristotélica do spoudaios exposta na ética a nicômaco. – Porto Alegre, 2014.
172 f.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia,
PUCRS.
Orientação: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich.

1. Aristóteles. 2. Cinismo. 3. Spoudaios. 4. Virtude. 5. Ética.
I. Pich, Roberto Hofmeister. II. Título.

CDD 185

MAURO GODOY PRUDENTE

**A INFLUÊNCIA DO CINISMO SOBRE A DOUTRINA ARISTOTÉLICA DO
SPOUDAIOS EXPOSTA NA ÉTICA A NICÔMACO**

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: 17 de janeiro de 2014.

BANCA EXAMINADORA:

Porto Alegre
2014

Aos meus pais
Vercidina Godoy Prudente e Ludesvindo Missel Prudente
(In Memoriam)

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de estudos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, seus professores e funcionários, pelo auxílio ao longo do desenvolvimento de meu trabalho.

Ao meu orientador, pela dedicação, paciência e orientação competente que me dedicou.

À minha família e amigos pelo apoio.

Para disciplinar suas emoções e desejos o ser humano não necessita de repressão, mas de exemplos excelentes; para agir de modo virtuoso o ser humano não necessita de regras de conduta, mas do cultivo da razão para lhe mostrar a intensidade que cada emoção deve ser sentida e transformada em atos.

Mauro Godoy Prudente

RESUMO

Esta tese sustenta que a doutrina do *spoudaios* apresentada na *Ética a Nicômaco* recebeu a influência da doutrina homônima elaborada pelo Cinismo várias décadas antes da redação do tratado de Aristóteles. Tal como asseveravam os cínicos, o Estagirita afirma que a felicidade é o prêmio da excelência do caráter e esta somente é atingida pelo *spoudaios* que é a personificação do critério dos desejos excelentes e da medida racional que torna virtuosa a ação. Os demais agentes devem seguir o *spoudaios* em sua conduta porque ele é o paradigma da excelência do caráter humano. Aristóteles iniciou suas pesquisas em ética sob a influência do platonismo e modificou sua orientação filosófica ao perceber que a doutrina de seu mestre levaria a aporias insolúveis quando aplicada às ações humanas. Na *Ética a Nicômaco*, seguindo a perspectiva cínica, Aristóteles desenvolveu sua doutrina da virtude ética tendo no *spoudaios* a sua figura central.

Palavras-chave: Aristóteles. Cinismo. *Spoudaios*. Excelência. Virtude.

ABSTRACT

This thesis argues that the doctrine of *spoudaios* presented in the Nicomachean Ethics received the influence of the homonymous doctrine elaborated by the Cynicism several decades before the writing of the treatise of Aristotle. As asserted by the Cynics, the Stagirite says that happiness is the prize of excellence of character and this is only achieved by the *spoudaios* who is the personification of the criterion of excellent desires and rational measure that makes virtuous the action. The other agents should follow the *spoudaios* in his conduct because he is the paradigm of the human character's excellence. Aristotle began his research in ethics under the influence of Platonism and modified their philosophical orientation when realize that the doctrine of his master would lead to unsolvable aporias when applied to human action. In the *Nicomachean Ethics*, following the Cynic perspective, Aristotle developed his doctrine of ethic virtue having in the *spoudaios* its central figure.

Key-words: Aristotle. Cynicism. *Spoudaios*. Excellence. Virtue.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
2	SÓCRATES: O SURGIMENTO DA FIGURA DO <i>SPOUDAIOS</i> NA ÉTICA GREGA	18
2.1	A TRADIÇÃO SAPIENCIAL GREGA ANTERIOR A SÓCRATES.....	18
2.1.1	A POESIA MÍTICA.....	21
2.1.2	A POESIA GNÔMICA.....	25
2.1.3	OS SÁBIOS LEGISLADORES	29
2.1.4	O ORFISMO-PITAGORISMO.....	30
2.1.5	O SÓCRATES HISTÓRICO E A CRIAÇÃO DA ÉTICA	32
2.2	O SÓCRATES DE XENOFONTE.....	42
2.2.1	VIDA E OBRA DE XENOFONTE.....	43
2.2.2	XENOFONTE E A “QUESTÃO SOCRÁTICA”	45
2.3	O SÓCRATES DE XENOFONTE E A ENKRATEIA	50
2.3.1	O SÓCRATES DE XENOFONTE E A INCONTINÊNCIA	53
2.3.2	O SÓCRATES DE XENOFONTE E A AUTOSSUFICIÊNCIA	55
3	A FIGURA DO <i>SPOUDAIOS</i> NA DOCTRINA ÉTICA CÍNICA.....	57
3.1	AS FONTES DE INFORMAÇÃO SOBRE O CINISMO CLÁSSICO	57
3.2	ORIGENS DO CINISMO.....	60
3.2.1	A CRÍTICA CÍNICA AOS COSTUMES	69
3.3	OS FUNDAMENTOS ÉTICOS DO CINISMO.....	72
3.3.1	A CONCEPÇÃO CÍNICA DA NATUREZA	76
3.4	A AUTOSSUFICIÊNCIA COMO SUPREMA VIRTUDE DO CARÁTER	82
3.5	A DOCTRINA CÍNICA DO <i>SPOUDAIOS</i> COMO O FUNDAMENTO DA VIRTUDE DO CARÁTER ...	85
4	A FIGURA DO <i>SPOUDAIOS</i> NA ÉTICA A NICÔMACO DE ARISTÓTELES	103
4.1	AS LINHAS GERAIS DA DOCTRINA ÉTICA DE ARISTÓTELES	103
4.2	A DISTINÇÃO ENTRE OS OBJETOS DA ÉTICA E DA MORAL	110
4.3	A FUNÇÃO PRÓPRIA DOS SERES HUMANOS E A EUDAIMONIA	118
4.4	A DOCTRINA ARISTOTÉLICA DA ALMA	124
4.4.1	A DOCTRINA PLATÔNICA DA ALMA	129
4.4.2	CRÍTICA DE ARISTÓTELES À DOCTRINA PLATÔNICA DA ALMA	133
4.5	A DOCTRINA ARISTOTÉLICA DA VIRTUDE DO CARÁTER.....	136
4.5.1	EMOÇÕES, FACULDADES, DISPOSIÇÕES	145

4.5.2	A DEFINIÇÃO ARISTOTÉLICA DA VIRTUDE DO CARÁTER.....	148
4.6	A DOCTRINA ARISTOTÉLICA DO <i>SPOUDAIOS</i>	152
4.6.1	A DOCTRINA ARISTOTÉLICA DO PRUDENTE	163
4.6.2	O <i>SPOUDAIOS</i> COMO FUNDAMENTO DA VIDA ÉTICA	167
4.7	AS DISPOSIÇÕES DO CARÁTER HUMANO	170
5	CONCLUSÃO.....	176
	REFERÊNCIAS.....	180

1 INTRODUÇÃO

Os gregos, bem antes do século V a.C., haviam desenvolvido uma clara percepção do que hoje seria designado de relativismo cultural. Como observou argutamente Victor Brochard, em sua obra *Os Céticos Gregos*, as viagens e os contatos com outros povos são escolas de ceticismo que inoculam o vírus da dúvida mesmo nas crenças mais arraigadas. A *História* de Heródoto talvez tenha sido o primeiro manual de ceticismo moral produzido pela cultura ocidental. Sua influência sobre o pensamento grego foi muito grande. Heródoto, Sócrates e Tucídides foram contemporâneos, com o primeiro sendo alguns anos mais velho que os dois últimos. Tucídides teve o seu interesse despertado pela ciência histórica ao ouvir as leituras públicas de Heródoto, nas quais ele narrava, dentre outros temas, os costumes dos povos que havia visitado.

Sócrates, por sua vez, ao ouvir as narrativas de Heródoto, deve ter sido despertado para a grande diversidade existente entre os costumes dos gregos e os dos demais povos com os quais mantinham um frequente contato. Sócrates passou a adotar uma postura cética com relação aos costumes como agentes capazes de formar o caráter humano. Embora não tenha sido o primeiro a criticar os costumes de seu tempo, pois, dentre outros, foi precedido por Xenófanes de Cólofon e Heráclito de Éfeso, Sócrates foi, certamente, o grande crítico das concepções tradicionais (demóticas) do bem e da virtude, bem como de sua pretensão de servir como o padrão normativo para a ação humana. Sócrates entrou para a história da cultura ocidental por ser o criador da Ética como um novo ramo da filosofia. A partir de Sócrates, a alma (a sede das emoções e dos desejos humanos) passou a ser o núcleo da reflexão filosófica sobre a virtude humana.

Seguindo os seus passos, os cínicos fizeram da alma humana o centro de sua reflexão sobre a relação entre a virtude do caráter e a felicidade. A partir da figura de Antístenes, discípulo de Sócrates por quase duas décadas, os cínicos levaram a distinção socrática entre Ética (domínio do caráter humano) e Moral (ou *éthos* – domínio dos costumes) ao seu limite, tal como Diógenes de Sinope exprimiu em seu célebre aforismo: “*παραχαράπτων τὸ νόμισμα*” - “desfigurar a moeda falsa do costume”. O que tornou o Cinismo uma doutrina ética autônoma foi o fato de ter apresentado uma via alternativa para a ética socrática, tal como foi descrita por Platão em seus *logoi sokratikoi*, e que está configurada pela sua doutrina da virtude-ciência.

Segundo os cínicos, não é possível desenvolver um bom caráter pelo aprendizado teórico da excelência na ação. Para colocar as emoções sob o controle da razão é preciso treinar constantemente os desejos que se originam na alma seguindo o exemplo oferecido pelos homens excelentes. Do mesmo modo que, pelo exercício constante – argumentavam os cínicos - um músico atinge a excelência em sua arte, o ser humano desenvolve a excelência de seu caráter pela repetição de atos virtuosos que imitam a conduta daqueles que possuem um nobre caráter. Ninguém se torna temperante em seus atos ao conhecer a definição de temperança, assim como um covarde não muda a sua disposição do seu caráter diante do medo após ouvir uma apologia sobre a coragem.

O conhecimento *tout court*, afirmam os cínicos, não possui a força suficiente para formar e disciplinar o caráter. A incontinência é uma evidência empírica insofismável dessa verdade prática. Várias passagens de *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, de Diôgenes Laêrtios, exemplificam a crítica mordaz de Diógenes de Sinope à falta de autocontrole manifestada no comportamento cotidiano dos seus compatriotas. O Cinismo passou a ser conhecido como “a via rápida para a virtude” por fazer do exemplo dos homens virtuosos e do treinamento constante dos desejos as únicas vias para atingir a excelência do caráter. Se existe algum traço de intelectualismo no Cinismo, ele tem um caráter minimalista: está ligado à ideia de que somente pelo exame racional da natureza poderemos reconhecer como é possível desenvolver um caráter virtuoso. A natureza possui uma normatividade imanente e seus princípios são válidos para todos os animais, o que inclui os seres humanos.

O Cinismo substituiu o filósofo, ideal de ser humano virtuoso instanciado pelo Sócrates platônico, pela figura do *spoudaios avant la lettre*: aquele indivíduo que dentre todos os membros da comunidade representa a excelência no modo de viver e agir. É preciso creditar aos cínicos, quando menos por precisão histórica, o título de terem sido os primeiros filósofos socráticos a considerarem a figura do ser humano virtuoso como o paradigma para a edificação de um nobre caráter. Este também foi o seu grande legado ao pensamento ético posterior. Com exceção de Platão, que transformou a figura do filósofo em seu ideal ético, pois essa era a sua interpretação do Sócrates histórico, todas as doutrinas socráticas posteriores, Estoicismo, Epicurismo e Neoplatonismo, passaram a adotar e adaptar a seus propósitos doutrinários a figura do *spoudaios* desenvolvida pelos cínicos: aquele indivíduo que encarna o ideal de excelência do caráter que todos os seres humanos devem imitar em sua conduta.

Foi neste contexto histórico-cultural que Aristóteles desenvolveu a sua formação intelectual e produziu suas primeiras reflexões sobre Ética, escrevendo vários tratados sobre o

tema, que chegaram até os nossos dias: *Protréptico*, *Ética Eudemia*, *Grande Ética* e, finalmente, a *Ética a Nicômaco*, sendo, este último, o tratado que representa a versão definitiva de suas reflexões sobre o caráter dos seres humanos. De todos os grandes textos produzidos ao longo da história da filosofia ocidental, a *Ética a Nicômaco* é um dos mais lidos e comentados. Ao mesmo tempo, este tratado aristotélico continua sendo um grande desafio para seus intérpretes. Ao que parece, uma das dificuldades do tratado resulta da complexa articulação de doutrinas éticas que influenciaram o Estagirita e que se encontram subjacentes ao texto. Do ponto de vista desta tese, três são os principais pilares de sustentação da *Ética a Nicômaco*: a doutrina socrática da alma, como a fonte de todo o bem e de toda a virtude (exposta nos *sokratikoi logoi* de Platão e Xenofonte), a doutrina platônica das partes da alma exposta na *República* e a doutrina cínica do *spoudaios*, o ser humano que representa o paradigma da excelência do caráter.

Afirmar que o ser humano de nobre caráter – *spoudaios* - é a figura central da *Ética a Nicômaco* não apresenta nenhuma novidade, pois vários comentadores de Aristóteles já a endossam há bastante tempo, embora sem mostrar claramente as razões da origem e da função desta figura na economia do tratado aristotélico. A novidade apresentada por esta tese, embora tal afirmação seja feita *cum grano salis*, consiste em sustentar que Aristóteles se inspirou no Cinismo ao escolher a figura humana do *spoudaios* para representar o seu ideal de ser humano virtuoso. Assim, o objetivo geral desta tese consiste em apresentar argumentos em defesa da interpretação de que a doutrina ética cínica influenciou decisivamente Aristóteles, quando este último adotou o *spoudaios* como o seu ideal de ser humano de nobre caráter.

Aristóteles é, sem sombra de dúvidas, um socrático. Mas, como vimos acima, em seu tempo já haviam sido estabelecidas duas vias radicalmente distintas e historicamente consolidadas de interpretação do legado ético de Sócrates, a saber: a cínica e a platônica. Aristóteles seguiu por longo tempo a segunda via. Quando chegou à conclusão de que seria impossível construir uma reflexão prático-normativa da ação humana a partir dos fundamentos metafísicos da doutrina de seu antigo mestre, adotou a figura do *spoudaios* como o critério e a medida da virtude humana. Ora, os cínicos, a partir de Antístenes, uma década antes de Platão começar a escrever os seus *logoi sokratikoi*, passaram a reivindicar a condição de *primus inter pares* pelo domínio absoluto sobre suas emoções e desejos.

Do ponto de vista desta tese, a compreensão da doutrina cínica do *spoudaios* é um guia hermenêutico importante para entender o papel do seu similar na *Ética a Nicômaco*. No tratado de Aristóteles, o *spoudaios* representa o ideal de homem de nobre caráter o qual, ao agir virtuosamente, realiza plenamente a sua função como ser humano. O *spoudaios* atinge a

eudaimonia porque, ao contrário das demais disposições de caráter, no ser humano virtuoso não existe conflito entre a parte racional e irracional da alma, pois seu desejo foi educado para seguir os ditames da sua razão. A figura do prudente, por sua vez, é introduzida por Aristóteles no seu tratado com a finalidade didática de destacar os dois elementos centrais de sua doutrina da ação humana, que está baseada nas complexas relações entre a parte irracional e a parte racional da alma. O *spoudaios* é a figura que deseja exprimir virtuosamente suas emoções; ao prudente cabe a função de deliberar e estabelecer a intensidade correta que cada emoção deve ser manifestada na conduta, sempre considerando as circunstâncias que inextricavelmente envolvem a ação.

Embora muitos comentadores tenham optado pelo termo prudente para designar a figura que representa o ideal ético de Aristóteles, em nenhuma passagem da *Ética a Nicômaco* é possível encontrar uma afirmação que endosse, de modo indiscutível, tal interpretação. Pelo contrário: esta tese sustenta que é figura do *spoudaios* que ocupa a posição de destaque na doutrina aristotélica da ação por exprimir o seu ideal de ser humano de nobre caráter. Não é por seus atributos (zelo, seriedade, honestidade, etc.), mas pela disposição virtuosa de seu caráter, que o *spoudaios* ocupa a posição central na doutrina aristotélica da ação. Na *Ética a Nicômaco*, *spoudaios* e prudente, ser humano de nobre caráter e deliberador excelente, são como as duas faces de Jano: a primeira determina a excelência desiderativa que resulta do treinamento virtuoso das emoções a partir dos bons exemplos; a segunda estabelece a medida racional que torna os atos humanos virtuosos. O prudente representa a dimensão da virtude intelectual (razão prática) operando no contexto ético (a correta deliberação que leva à conduta virtuosa).

A partir dessas considerações iniciais podemos apresentar as linhas gerais da tese que sustentamos neste trabalho. Afirmamos que Aristóteles, ao adotar a figura do *spoudaios* como a encarnação existencial de seu ideal de excelência e nobreza de caráter, não está sendo original do ponto de vista histórico. Na *Ética a Nicômaco*, ao romper definitivamente com o Platonismo, Aristóteles utilizou a figura do *spoudaios* como o novo paradigma de sua doutrina ética. Com isso, passou a seguir a interpretação que o Cinismo já havia estabelecido para a figura de Sócrates: o ser humano que, por seu *modus vivendi*, é o critério da conduta excelente. A vida feliz está ao alcance e pode ser praticada por qualquer um que assim o desejar, pois basta seguir o exemplo dos seres humanos virtuosos. Como sempre afirmaram os cínicos em sua pregação ética, a virtude está nos atos e não nos discursos. Esta é uma das razões pelas quais os cínicos viveram publicamente suas vidas, tal como o fizera seu mestre Sócrates.

A função normativa do *spoudaios* é decisiva na filosofia prática de Aristóteles porque sua figura passa a instanciar o que o Estagirita entende por uma boa vida para um ser humano. Os desejos e as escolhas do *spoudaios* são os guias para a conduta ética dos demais, tal como os cínicos já afirmavam meio século antes. Em síntese, esta tese procura dar os passos iniciais na prospecção de uma dimensão hermenêutica da ética aristotélica que ainda não foi devidamente explorada por aqueles que se dedicam ao tema: determinar claramente o papel do *spoudaios* na doutrina aristotélica da ação e na doutrina aristotélica das disposições do caráter humano. Ao mesmo tempo, ao postular a influência cínica sobre a ética aristotélica, esta tese busca fazer justiça à importância do Cinismo na história da filosofia do Ocidente. Além de ser uma doutrina ética que possui valor por seus próprios méritos é também o grande elo que vincula a doutrina ética de Sócrates com sua similar aristotélica, cujos contornos definitivos encontram-se estabelecidos na *Ética a Nicômaco*.

No capítulo segundo faremos uma síntese da tradição sapiencial pré-socrática para ressaltar o papel inovador da doutrina ética do Sócrates histórico, pois a diferença específica da doutrina socrática diante da tradição sapiencial grega consiste em estar exclusivamente focada no exame e aprimoramento das virtudes do caráter humano. A seguir examinaremos a figura de Sócrates apresentada pelos *logoi sokratikoi* de Xenofonte. Estes textos representam um retrato de Sócrates que pode ser contrastado com a visão de Sócrates que Platão apresenta nos seus *logoi sokratikoi*. O Sócrates retratado nos escritos de Xenofonte é, ao lado da obra de Diôgenes Laértios, a chave hermenêutica para compreender a doutrina ética cínica. Embora Antístenes tenha sido discípulo de Sócrates duas décadas antes de Xenofonte, restaram apenas alguns fragmentos de seus escritos. Assim, é pela descrição que faz Xenofonte da figura humana de Sócrates, pelo exemplo da nobreza de seu caráter sempre revelado pelos seus atos, que é possível entender porque Sócrates inspirou os filósofos cínicos. Xenofonte descreve as principais virtudes do caráter de Sócrates e são essas mesmas virtudes que o Cinismo irá destacar na sua figura do *spoudaios*, o indivíduo que representa a encarnação da excelência do caráter humano.

No capítulo terceiro examinaremos a doutrina ética cínica procurando mostrar como ele se contrapôs ao Platonismo na interpretação do verdadeiro legado de Sócrates à Ética. Partimos do princípio segundo o qual somente é possível interpretar a figura de Sócrates de dois modos: como o fez Platão, transformando-o num filósofo em busca da ciência das virtudes éticas; ou, como o fez Antístenes, vendo em Sócrates a personificação existencial da excelência que leva o ser humano a viver uma vida virtuosa. Para o Cinismo, Sócrates é a encarnação da figura do *spoudaios* e o paradigma da excelência do caráter. Assim, os cínicos

irão levar às suas últimas consequências a reivindicação socrática de que os verdadeiros bens são as virtudes éticas, desenvolvendo um novo paradigma de ser humano de nobre caráter até então desconhecido pela tradição sapiencial grega.

No capítulo quarto apresentaremos as linhas gerais da doutrina ética de Aristóteles. Suas reflexões sobre o tema criaram as condições para fazer da Ética uma disciplina filosófica autônoma, com um objeto próprio, que a torna claramente distinta, tanto da Moral, quanto da Psicologia. Examinaremos de modo bastante sucinto a doutrina aristotélica da alma, da função humana e da virtude ética, visando descrever seus aspectos principais e sua função na doutrina aristotélica da ação. O destaque é dado para a doutrina aristotélica das emoções humanas, que é apresentada no Livro II da *Ética a Nicômaco*. Também examinaremos a distinção feita por Aristóteles na *Grande Ética* entre ciência (*epistémé*) e sabedoria prática (*phrónesis*), fato que lhe permitiu produzir uma doutrina imanente da ação humana, como uma atividade cujo fim já está contida em si mesma (*práxis*), e que opera nos limites da experiência possível, sem necessitar recorrer a princípios metafísicos, tal como o fizera seu mestre Platão, como sua doutrina do Bem como o critério verdadeiro da ação virtuosa. O ponto mais importante do capítulo é o exame da origem dos termos *spoudaios* e prudente, bem como o papel de ambos na economia da *Ética a Nicômaco*, com a ênfase sendo colocada no primeiro. Outro tema a ser examinado é a doutrina aristotélica das disposições de caráter, que é apresentada, em suas linhas gerais, no Livro II e desenvolvida no Livro VII da *Ética a Nicômaco*. Nela, a figura do *spoudaios* ocupa o lugar de destaque por ser a figura que instancia a disposição de caráter virtuosa. Por esta razão o *spoudaios* torna-se o padrão pelo qual serão avaliadas as demais disposições de caráter.

Na conclusão, por sua vez, faremos uma síntese das semelhanças entre a doutrina ética cínica e sua homônima produzida por Aristóteles, procurando mostrar que é possível detectar claramente a influência do Cinismo sobre a ética aristotélica. Ambas as doutrinas têm em comum a ideia de que as virtudes do caráter são hábitos desenvolvidos a partir do exemplo de seres humanos virtuosos. O núcleo da *Ética a Nicômaco* passa a ser a figura do *spoudaios* e tal fato passa a ter um grande impacto sobre a doutrina aristotélica da ação. Esta última é vista por Aristóteles como a resultante da operação de duas partes distintas da alma: a parte irracional, representada pelas emoções e os desejos que as expressam, e a parte racional prática. O *spoudaios*, pela harmonia existente entre as duas partes da sua alma, passa a ser o paradigma do ser humano feliz.

É preciso fazer aqui algumas observações sobre o modo de utilização das obras de Aristóteles nesta tese. Para as citações em grego da *Ética a Nicômaco* foi utilizado o texto da

edição estabelecida por I. Bywater (1894). Para as citações em grego da *Grande Ética* foi utilizado o texto Aristotelis. **Opera:** Ἠθικά μεγάλα. (1960). Para as citações em grego da *Ética Eudemia* foi utilizado o texto **Aristotle** Eudemian Ethics. Perseus Digital Library. Para as citações em grego do *De Anima* foi utilizado o texto em grego **Ἀριστοτέλους**. Περὶ Ψυχῆς. Para as citações em grego da *Poética* foi utilizado o texto em grego **Aristotle**. *Poetics*. Perseus Digital Library. Para as citações em grego da *Retórica* foi utilizado o texto em grego **Aristotle**. *Rethoric*. Perseus Digital Library. Para transladar a *Ética a Nicômaco* foi utilizada a tradução inglesa de T. Irwin (1999) e a tradução portuguesa de M. Zingano (2008). Para transladar a *Ética Eudemia* e a *Grande Ética* foi utilizada a tradução inglesa de J. Barnes (1984). Para transladar a *Retórica* foi utilizada a tradução inglesa de J. Barnes (1984). Para transladar a *Poética* foi utilizada a tradução inglesa de J. Barnes (1984). Para transladar o *De Anima* foi utilizada a tradução inglesa de J. Barnes (1984). Para transladar as *Categorias* foi utilizada a tradução inglesa de J. Barnes (1984). Para transladar a *Física* foi utilizada a tradução inglesa de J. Barnes (1984). Todas as traduções são de nossa responsabilidade. Para estabelecer as transliterações dos termos gregos para o português foi utilizado o critério apresentado em ELIADE, M. **História das crenças e das ideias religiosas**. Rio de Janeiro: Zahar, v. I, 2010, p. 9-10.

2 SÓCRATES: O SURGIMENTO DA FIGURA DO *SPOUDAIOS* NA ÉTICA GREGA

Sócrates, ao fazer da alma humana a fonte do bem e da virtude, é o ponto de partida de uma nova espécie de sabedoria prática que, embora estivesse contida *in nuce* na tradição sapiencial grega, ainda não havia recebido seus contornos definitivos. O ceticismo diante dos costumes e a confiança na razão como o único guia para a conduta virtuosa fez de Sócrates um ponto de inflexão na cultura grega. Antístenes e Platão, os dois grandes herdeiros do legado socrático, desenvolveram concepções radicalmente distintas da doutrina ética de seu mestre. O primeiro interpretou Sócrates a partir do exemplo oferecido pelo seu *modus vivendi*, vendo nele a figura do ser humano de nobre caráter que todos deveriam tomar como exemplo de vida virtuosa; o segundo, por sua vez, considerou Sócrates como o filósofo por excelência e fez da pesquisa socrática sobre a ciência das virtudes do caráter o núcleo de sua atividade filosófica. Para entender a postura inovadora de Sócrates no domínio da ética é preciso examinar, ainda que sumariamente, as principais características da tradição sapiencial grega até o seu surgimento. Sócrates, com sua nova concepção de *aretê* humana, passou a instanciar uma nova forma de sabedoria prática desenvolvida posteriormente pela cultura grega, com as escolas éticas socráticas criadas por seus discípulos e com suas congêneres representadas pelo Epicurismo, Estoicismo e o Neoplatonismo.

2.1 A TRADIÇÃO SAPIENCIAL GREGA ANTERIOR A SÓCRATES

A Tradição sapiencial grega, ao lado de suas congêneres do Oriente, define-se por ser uma sabedoria da vida¹, sintetizando o conhecimento prático acumulado pela coletividade ao longo do tempo. Deste modo, é uma sabedoria que tem a função de orientar os indivíduos a gozarem de uma vida boa. Ao lado dos costumes desenvolvidos por cada coletividade ao longo de sua história, compostos por uma série de regras que estipulam deveres de conduta que devem ser observados pelo agente², forma-se uma tradição sapiencial que orienta a vida

¹ VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos de filosofia IV**: introdução à ética filosófica 1. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012, p. 51.

² Até o *Período homérico* da cultura grega os padrões de conduta dos membros da comunidade ainda estavam ligados uma visão *deontológica* da moralidade. Como a própria etimologia do termo põe em evidência, cada agente deveria cumprir com as obrigações fixadas pelas crenças comuns, sem levar em consideração os fins que esses mesmos agentes buscassem atingir em sua vida pessoal. Essas crenças coletivas encontravam na

pessoal com a função primordial de moldar a conduta dos seres humanos. É possível identificar, ainda que de modo esquemático e simplificado, as principais fontes que originaram e formaram a tradição sapiencial que precedeu a figura de Sócrates. São elas: a Poesia épica³, a Poesia gnômica⁴, os Grandes legisladores e a Doutrina órfico-pitagórica.

Cada uma dessas fontes surge em determinado período da civilização grega e apresenta características específicas que a distingue das demais. Assim, a Poesia épica está principalmente ligada à Grécia aristocrática, onde a atividade principal da nobreza rural concentra-se na guerra e a produção agropastoril é a principal atividade econômica. Homero descreve a *aretê*⁵ da aristocracia guerreira e Hesíodo a *aretê* do camponês grego. A Poesia gnômica surge com a constituição e a consolidação das *póleis*⁶ gregas como unidades marcadamente urbanas (séc. VIII a.C.), cada uma delas com sua autonomia política, jurídica, social e econômica. Os Grandes legisladores, por sua vez, fazem sua aparição na história grega ao final do século VII e durante todo século VI a.C., durante a chamada crise agrária, período em que o conflito entre ricos e pobres atingiu o seu auge no interior dessas mesmas *póleis*. A Doutrina órfico-pitagórica, por sua vez, surge no século VI a.C. e se caracteriza por ser uma doutrina teológica eclética (o que inclui alguns elementos do Pitagorismo) que pregava a imortalidade e a transmigração das almas, contrastando com a religião grega

mitologia e na religião seu vínculo unificador. Cada uma das tribos gregas estava estabelecida num território determinado, possuindo um grupo de deuses protetores e um conjunto de rituais, com caráter obrigatório, para honrar esses mesmos deuses. Desse modo, o *mito* e a *religião* foram as primeiras instituições a estabelecer os princípios básicos que iriam reger a vida moral dos povos gregos. Ainda que fossem gradativamente perdendo sua força coercitiva sobre as consciências individuais, *mito* e *religião* sempre conservaram uma posição destacada como instituições responsáveis pela manutenção da coesão social.

³ Aristóteles afirma em sua *Poética* que as diversas espécies de poesia foram classificadas a partir da métrica utilizada por cada poeta para compor seus versos (BARNES, J. (Ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2: Poetics, 1, 1447b9-16). Quanto à métrica grega ver HARVEY, P. **Dicionário Oxford de literatura clássica**: grega e latina. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 334-336. A poesia épica remete-se às obras de Homero e Hesíodo. A poesia gnômica nesta tese inclui também a poesia Iâmbica que se origina no culto de Deméter e nas obras de Arquíloco, além da poesia lírica.

⁴ BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 410, tradução nossa: “γνώμη, ης – 1. julgamento, espírito, pensamento, inteligência, julgamento refletido, bom senso, razão”.

⁵ BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 264, tradução nossa: “ἀρετή-ῆς (ῆ) - O mérito ou qualidade pelo qual alguém ou algo expressa sua excelência, de onde: I qualidade dos corpos; qualidade da terra; qualidade das coisas (móveis vasos, etc.) II qualidade da inteligência da alma, etc. particularmente: 1 coragem; no plural – atos de coragem; 2 no sentido moral: virtude; no plural: nobres ações”. JAEGER, W. **Paideia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 25-26: “O tema essencial da história da formação grega é antes o conceito de *aretê*, que remonta aos tempos mais antigos. Não temos na língua portuguesa um equivalente exato para este termo; mas a palavra virtude, na sua acepção não atenuada pelo uso puramente moral e como expressão do mais alto ideal cavaleiresco unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro, talvez pudesse exprimir o sentido da palavra grega. [...]. Senhorio e *aretê* estavam inseparavelmente unidos. A raiz da palavra é a mesma: ἀριστος, superlativo de distinto e escolhido, que no plural era constantemente empregado para designar a nobreza”.

⁶ BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 1586, tradução nossa: “πόλις, εως (ῆ) - I cidade; [...] A cidade por excelência [...] região em torno da cidade, toda região habitada [...]. II Estado: particularmente Estado livre, democracia”.

tradicional baseada na adoração dos deuses olímpicos. A tradição sapiencial desenvolveu os fundamentos da futura ética grega dos séculos V e IV a.C. por seu caráter normativo e sua pretensão de universalidade: seu objeto são os atos humanos e sua finalidade é prescrever como devem ser praticados esses mesmos atos⁷. Com isso, a partir do século VIII a.C, a figura do sábio passa a ser o novo paradigma da *aretê* humana.

A importância social da literatura sapiencial pode ser medida por sua antiguidade e abrangência geográfica. No Leste da Ásia assiste-se ao surgimento desse mesmo gênero de textos. Exemplos forâneos dessa mesma tradição são as instruções sumérias de Shuruppak, os Conselhos acadianos de Sabedoria, as instruções egípcias de Ptahhotep e os livros sapienciais da Bíblia hebraica, incluindo os livros dos Provérbios, do Eclesiastes, de Jó, e o Livro da Sabedoria. Além disso, tradições indo-europeias do terceiro milênio a.C., citadas em fontes tardias Indo-iranianas, celtas e fontes germânicas, formaram as criações iniciais da sabedoria grega e romana⁸. Embora essa literatura exortatória e prudencial tenha se desenvolvido com uma série de variações regionais, sua característica principal consistia em transmitir a experiência socialmente acumulada sobre os mais variados assuntos, com ênfase naqueles temas ligados à conduta dos indivíduos, seja em suas relações pessoais, em sua vida comunitária ou em suas relações políticas.

A tradição sapiencial grega se distinguiu de todas as demais que surgiram nesse período pela singularidade de sua religião e pela absoluta novidade de sua organização política. A religião grega, ainda que tivesse incorporado ao longo do tempo elementos forâneos, não teve um caráter Cesaropapista⁹ como ocorreu na Roma a partir do século V d.C.. A figura do Deus-Rei Egípcio também foi desconhecida pelos gregos, pois a esfera política sempre esteve separada da religiosa. A ordem política, por sua vez, desenvolveu institutos que permitiram a livre expressão dos cidadãos. O instituto jurídico desenvolvido

⁷ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2. Poetics, 9, 1451b5-11, tradução nossa: “Por esta razão, a poesia é algo mais filosófico e sério [σπουδιότερον] do que a história, porque a poesia tende a oferecer verdades gerais enquanto a história oferece fatos particulares. Por ‘referir-se ao universal’ entendo a atribuição a um indivíduo de determinada natureza pensamentos e ações que, por liame de necessidade e verossimilhança, convêm a tal natureza; e ao universal assim entendido, visa a poesia, ainda que dê nomes aos seus personagens; particular, pelo contrário, é o que fez ou aconteceu com Alcebiades”. O termo entre colchetes encontra-se no texto grego. Perseus Digital Library. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0479>>. Aristotle, Poetics, 9, 1451b6.

⁸ GAGARIN, Michael. (ed.) **The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome**. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. XX, tradução nossa.

⁹ BOBBIO, N. et al. **Dicionário de Política**. Brasília: Universidade de Brasília, 1995, v.1, p. 162-163: “O termo Cesaropapismo indica um sistema de relações entre o Estado e Igreja em que o chefe do Estado, julgando caber-lhe a competência de regular a doutrina, a disciplina e a organização da *Societas fidelium*, exerce poderes tradicionalmente reservados à suprema autoridade religiosa, unificando (pelo menos em via tendencial) na própria pessoa as funções de *imperator* e de *pontifex*”.

para garantir a liberdade de opinião foi a *parrhesía*¹⁰. Ao lado das instituições políticas, o direito grego, com a consolidação das *póleis*, adquiriu um caráter cada vez mais universalizante e igualitário¹¹.

2.1.1 A Poesia mítica

Com as epopéias de Homero e Hesíodo começa a se consolidar, tanto uma descrição das origens da religião grega, quanto um novo gênero literário exortatório e prudencial, voltado para a formação do caráter, que cumpria uma importante função na vida social por sua grande relevância como um guia prático para nortear a conduta dos indivíduos. O público ao qual Homero se dirige é a aristocracia guerreira de seu tempo. Ela é a titular da *aretê*, a suprema virtude humana numa sociedade onde as lutas entre coletividades distintas é uma atividade corriqueira¹². Na *Ilíada* e na *Odisséia*, podem ser detectadas figuras com características sapienciais que irão moldar essa tradição de sabedoria ao longo dos séculos posteriores. Na *Ilíada*, o arquétipo do sábio é a figura do centauro Quíron, a primeira figura de educador encontrada na Mitologia grega. Metade homem, metade cavalo, era filho do titã Cronos e de Fílira, uma das oceânides. Cronos uniu-se a Fílira na forma de um cavalo, daí a forma híbrida do filho. Quíron era o mais sábio e o mais justo entre os centauros¹³. Apesar de ser meio-irmão de Zeus, Poseidon e Hades, Quíron vivia entre os mortais, numa gruta do monte Pélion, na Tessália. Quíron foi o educador dos Heróis¹⁴, destacando-se, dentre eles, a figura de Aquiles¹⁵. Mas, na *Ilíada*, não é a figura de Quíron que se torna o conselheiro de Aquiles. Quem assume esse papel é Fênix, príncipe dos Dólopes¹⁶.

¹⁰ BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 1494, tradução nossa: “παρρησία, ας – liberdade de palavra, franqueza”.

¹¹ WOODRUFF, P. Retórica e relativismo: Protágoras e Górgias. In: LONG, A. A. (org.) **Os primórdios da filosofia grega**. São Paulo: Letras e Ideias, 2008, p. 369: “Em todas as cidades gregas, especialmente nas democracias, a oratória tinha lugar de destaque no entretenimento, nos órgãos deliberativos e nas cortes de justiça. Atenas oferecia a todo cidadão adulto do sexo masculino o direito de falar em assembléia, o que dava a desocupados intrometidos (conhecidos como demagogos) a oportunidade de influenciar a política por meio de discursos públicos”.

¹² JAEGER, W. **Paideia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 40.

¹³ HOMERO. **Ilíada**. São Paulo: Martin Claret, 2004, XI, 705.

¹⁴ GRAFTON, A. et al. **The classical tradition**. Massachusetts: First Harvard University Press, 2013, p. 432, tradução nossa: “O herói teve um papel importante nas práticas sociais, crenças espirituais e criações artísticas do mundo antigo, estabelecendo um repertório cultural que foi profundamente moldado por representações heróicas desde então. O herói era um homem que realizava grandes obras a serviço da comunidade, atingindo um *status* entre deus e os seres humanos na politeísta religião da Grécia”.

¹⁵ JAEGER, W. **Paideia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 49.

¹⁶ JAEGER, W. **Paideia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 50.

Nestor, rei de Pilos, é um velho príncipe ponderado e indulgente que prega a moderação entre os chefes gregos. Ele também preside o conselho de guerreiros que exerce a função de aconselhar Agamenon. Numa determinada passagem da *Ilíada* é a figura da deusa Atena que aconselha Aquiles a moderar seu desejo de vingança contra Agamenon com a promessa de benefícios maiores no futuro¹⁷. Do lado troiano, havia o conselho de anciãos que auxiliava o rei Príamo a tomar suas decisões. A *Odisséia* apresenta com toda nitidez o sábio arcaico na figura de Odisseus. Aliada à sua bravura guerreira, Odisseus é dotado de uma sagacidade exemplar, além de ser um conselheiro de grande valor. Essas figuras prudenciais exemplares ilustram o quanto foi precoce o enraizamento desse gênero literário na cultura grega. Não foi ao acaso que a tradição consagrou em sete, o número de sábios gregos. Segundo descreve Homero na *Ilíada*, este era o total dos homens de confiança de Agamenon¹⁸, embora Diôgenes Laértios apresente um total de onze figuras que representam os antigos sábios gregos¹⁹.

Seguindo a tradição homérica, *Os Trabalhos e os Dias* é um poema sapiencial escrito no gênero protréptico (exortatório) que terá grande influência na retórica, política, direito e ética gregas. Hesíodo escreve para um público diferente daquele a que se dirige Homero. A obra tem seu *leitmotif* na disputa jurídica entre ele e seu irmão. É o poeta, em primeira pessoa, que encarna a figura do sábio que exorta seu irmão Perses, então sob influência da má Éris, a desviar-se do caminho que leva ao excesso (*hybris*)²⁰ e a refletir sobre o valor que possuem a justiça e o trabalho para os seres humanos²¹. Num período onde predomina a vida rural, os camponeses são o principal alvo de suas exortações. É a eles que Hesíodo dirige a sua apologia do trabalho humano: “Não há nenhuma desonra em trabalhar, a desonra se encontra em nada fazer”²². A segunda parte do poema é dedicada a conselhos práticos de ordem geral sobre o *kairós*²³: quando escolher a esposa, quando cultivar os campos e assim por diante²⁴.

¹⁷ HOMERO. *Ilíada*. São Paulo: Martin Claret, 2004, I, v. 206-214: “Vim, de acordo com Juno albinente, amiga de ambos, Comedir-te e amansar. Anda, em palavras Tu desabafa, a lâmina embainha. Por esta injúria, predigo certo, inda haverás em triplo insígnies prêmios. Sê-nos pois dócil, a paixão modera”.

¹⁸ LEÃO, D. F. et al. *Cidadania e Paidéia na Grécia Antiga*. São Paulo: Annablume, 2011, p. 49-51.

¹⁹ LAÉRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UnB, 2008, I, 22-116.

²⁰ ELIADE, M. *História das crenças e das ideias religiosas* I. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, v.1, p. 251: “A *húbris* provoca uma loucura temporária (*átê*) que “cega” a vítima e a leva ao desastre. Isso significa que a *húbris* e o seu resultado a *átê*, são os meios pelos quais se realiza, em certos casos (heróis, reis, aventureiros, etc.) a *moira*, a porção de vida atribuída por ocasião do nascimento desses mortais ambiciosos demais ou simplesmente iludidos pelo ideal da ‘excelência’”.

²¹ JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 91-93.

²² HESÍODO. *Les travaux et les jours*. Paris: Belles Lettres, 1947, v. 311-312, tradução nossa.

²³ BAILLY, Anatole. *Abrégé du dictionnaire* : grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 1000, tradução nossa: “*καίρως*, *ὄν*, (*ó*) 1. momento conveniente ou oportuno, tempo favorável, ocasião. 4. Tempo particular, estação, local conveniente”.

²⁴ VOEGELIN, Eric. *Ordem e historia: o mundo da pólis*. São Paulo: Loyola, 2012. v.2, p. 215.

Em *Os Trabalhos e os Dias* Hesíodo apresenta a sua nova visão do ser humano ainda fortemente marcada pelo pessimismo da religião grega. Segundo Hesíodo, deuses e mortais têm a mesma origem, pois foram criados por Gaia²⁵. Assim como existiram diversas gerações divinas, o mesmo ocorreu com os seres humanos. A primeira raça humana foi a de ouro²⁶. Tal como o ouro, essa raça seria nobre e bela sendo a encarnação de uma etapa da humanidade onde os seres humanos possuiriam um caráter nobre. Os seres humanos dessa raça viveriam como os deuses, ignorando a velhice, o sofrimento e a penúria, morrendo sem dores e sendo elevados, após a morte, ao mundo dos deuses²⁷. Nele, receberiam grandes honrarias dos mortos e se transformariam em *daímones*²⁸, seres divinos dotados de imensa sabedoria²⁹.

Após o surgimento e a decadência de outras três raças (prata, bronze e heróis), surge a raça de ferro³⁰, que representa os seres humanos do tempo do poeta, última raça antes da sua extinção total. Embora os seres humanos desta raça vivam em constante sofrimento, pois os deuses deles ocultaram os bens que satisfazem suas necessidades³¹, misturados a esses mesmos sofrimentos, alguns bens estarão a eles reservados. Mas esses bens somente serão acessíveis àqueles que desenvolverem um bom caráter. Tal qualidade é rara na raça de ferro, pois o maior dos males que a aflige é a injustiça disseminada. Quando impera a injustiça, não existe virtude e todos os seres humanos tentam enganar seus semelhantes buscando deles obter vantagens ilícitas.

Nessa situação, a ambição desmedida (*hybris*) causada pela má *Éris*³² predomina nas relações humanas e não existe prosperidade nem para a cidade nem para seus integrantes³³.

²⁵ HESÍODO. *Les travaux et les jours*. Paris: Belles Lettres, 1947, v. 108, tradução nossa.

²⁶ PLATÃO. *Crátilo*. Belém: EDUFBA, 1988, 398 a-c: “O que eu digo é que [Hesíodo] ao referir-se à raça de ouro, não queria dar a entender que ela fosse, de fato, feita de ouro, mas que era boa e nobre. E a prova disso é que ele denomina a raça atual de raça de ferro [...]. Eles são chamados de espíritos sagrados, seres nobres que evitam o mal e guardiões dos mortais. Isto, então, é o que acredito que significa certamente afirmar dos espíritos: porque eles eram sábios e conhecedores (*δαίμονες*) ele chamou-os de espíritos (*δαίμονες*), pois em nosso idioma primitivo as duas palavras são as mesmas. Assim, tanto ele como os demais poetas têm razão ao dizer que quando morre um bom homem, alcança entre os mortos uma grande honraria e torna-se um *δαίμων*, nome que está de acordo com sua sabedoria. E assim eu afirmo que todo homem bom, vivo ou morto, é bem-aventurado, sendo, por justo título, chamado *δαίμων*”.

²⁷ HESÍODO. *Les Travaux et les jours*. Paris: Belles Lettres, 1947, v. 120-125, tradução nossa: “Logo, porém, que o destino fatal essa raça escondeu, foram chamados demônios sagrados, da terra habitantes, bons, desviadores dos males, dos homens mortais protetores. Eles então vigiam juízos e atos cruéis, vestidos de neblina vagam onipresentes pela terra e são doadores de riquezas: foi este o seu privilégio real”.

²⁸ BAILLY, Anatole. *Abrégé du dictionnaire: grec - français*. Paris: Hachette, 1950, p. 425, tradução nossa: “*δαμόνιος*, ou, divindade, poder divino. 2 demônio, voz interior que fala ao homem, o guia e conselheiro”.

²⁹ HESÍODO. *Les travaux et les jours*. Paris: Belles Lettres, 1947, v. 122, tradução nossa.

³⁰ HESÍODO. *Les travaux et les jours*. Paris: Belles Lettres, 1947, v. 176, tradução nossa.

³¹ HESÍODO. *Les travaux et les jours*. Paris: Belles Lettres, 1947, v. 40-45, tradução nossa.

³² VOEGELIN, E. *Ordem e história*. São Paulo: Loyola, 2012, v.2: O Mundo da Pólis, p. 214: “A malvada *Éris* da *Teogonia* ganha uma irmã, a boa *Éris*. A *Éris* má incita guerras, batalhas, injustiças, crueldades e todos os tipos de malfetorias entre deuses e homens. A boa *Éris*, estabelecida nas ‘raízes da terra’, instiga o indolente a labutar, gera um senso benéfico de competição entre os vizinhos e estimula os artífices a superarem-se uns aos outros na qualidade de seu trabalho”.

Porém, alguns seres humanos da raça de ferro, inspirados pelos *daímones* sagrados originários da raça de ouro, agem retamente e vivem com prudência as suas vidas³⁴. Esses homens justos e equânimes, que dão sentenças retas e justas fazem com que o povo floresça e a bonança exista para todos, recebem o epíteto de *eudaímones*: como agem justamente, a terra lhes oferece todos os bens necessários para gozarem de uma vida feliz. Seus dias são pacíficos e criam seus filhos longe dos tormentos da fome e da guerra. Somente onde impera a justiça³⁵, o trabalho honesto produz seus frutos. Com ele cresce a cidade e floresce o povo. Ter um bom *daímon*, portanto, significa ser divinamente orientado em seus atos: ser prudente e escolher retamente os atos que irá praticar e não ser invejoso ou injusto com seus semelhantes, pois a injustiça é uma espécie de excesso e todo excesso é mau³⁶. É nesse contexto que o termo *eudaimonia* é incorporado pela primeira vez à poesia épica grega, pois a expressão não havia sido utilizada por Homero para descrever essa qualidade de seus personagens.

Em Hesíodo, o termo *eudaimonia* passa a significar a melhor vida que os seres humanos podem aspirar atingir ao longo da sua existência, diante das circunstâncias em que vivem³⁷. Influenciado pela tradição cultural grega, que via de modo pessimista a condição humana por sua fragilidade e limitações inerentes³⁸, Hesíodo possui uma visão negativa da *eudaimonia*: ser feliz é padecer, na menor medida possível, das vicissitudes humanas, pois delas ninguém pode escapar totalmente. Os bens mais importantes que o homem deve buscar para atenuar seus sofrimentos são o trabalho e a justiça. A felicidade³⁹ humana na raça de

³³ HESÍODO. *Les travaux et les jours*. Paris: Belles Lettres, 1947, v. 235-245, tradução nossa.

³⁴ HESÍODO. *Les travaux et les jours*. Paris: Belles Lettres, 1947, v. 826-828, tradução nossa.

³⁵ BAILLY, Anatole. *Abrégé du dictionnaire: grec - français*. Paris: Hachette, 1950, p. 511, tradução nossa: “δίκη, ης, (ή) - II que serve de regra, direito, justiça; III ação judiciária 1 processo, particularmente processo privado [...] 4 decisão judiciária, julgamento [...]”. JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 134-136: “Assim, o significado fundamental de *dike* equivale aproximadamente a dar a cada um o que lhe é devido. Significa, ao mesmo tempo, o processo, a decisão e a pena. [...] Mas essa palavra tinha ainda, em sua origem, uma acepção mais ampla, que a destinava àquelas lutas: o sentido de igualdade. Desde o início esse sentido devia estar contido nela, em germe. [...]. A exigência de um direito igualitário constituiu a mais alta meta dos tempos antigos”.

³⁶ HESÍODO. *Les travaux et les jours*. Paris: Belles Lettres, 1947, v. 217-218, tradução nossa.

³⁷ BOBONICH, Christopher. Socrates and Eudaimonia. In: MORRISSON, D. R. (Ed.). *The Cambridge Companion to Socrates*. Nova York: Cambridge University Press, 2011, p. 294.

³⁸ ELIADE, M. *História das crenças e das ideias religiosas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, v.1, p. 249-251.

³⁹ Felicidade é o termo usualmente utilizado pelos comentadores para traduzir a palavra *eudaimonia*. Dentre outras razões, por que não existe outro termo que seja capaz de expressar o sentido principal da expressão original: o mais alto bem a ser desejado como finalidade última da vida humana, para além dos estados emocionais que normalmente expressam situações imediatas ou temporárias de contentamento. Alguns comentadores criticam o uso do termo *felicidade* como sinônimo de *eudaimonia* preferindo expressões tais como: “bem viver e bem agir”, “sucesso” ou “florescimento”. Porém, tomando os devidos cuidados, é possível utilizar o termo *felicidade* para traduzir (embora de modo imperfeito) o seu original grego. Uma boa razão para assim proceder é a constatação de que nos idiomas modernos não é possível encontrar um conceito que cubra satisfatoriamente o campo semântico do termo grego *eudaimonia*.

ferro consiste em que cada um trabalhe sem ofender aos deuses e fuja das más ações. Diz Hesíodo:

Feliz e afortunado [εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος] o homem que, conhecendo todas essas coisas, faz o seu trabalho sem ofender os deuses imortais, discerne os presságios das aves e evita qualquer falta⁴⁰.

2.1.2 A Poesia gnômica

O surgimento da Poesia gnômica no século VIII a.C. expressa o grande impacto da formação das *póleis* na transvaloração das virtudes tradicionais dos gregos, que eram louvadas na Poesia épica de Homero e Hesíodo. O primeiro fez da *aretê* guerreira a suprema virtude humana. O segundo, por sua vez, fez da submissão à vontade dos deuses e do trabalho constante as virtudes principais dos seres humanos. Com o surgimento da *pólis* grega, a distância social entre os indivíduos, seja ela estabelecida pela hereditariedade, pela riqueza, pelo prestígio social ou o poder político, reduziu-se de modo dramático. A formação da *pólis* trouxe consigo um novo valor que iria reger as relações entre os indivíduos: a igualdade social. Esta última, por sua vez, passaria a significar a igualdade de condições de acesso a todas as posições sociais⁴¹.

Numa sociedade igualitária não existem posições previamente atribuídas pelo nascimento, pela riqueza ou pelos dotes intelectuais dos indivíduos⁴². Todas as ocupações e magistraturas (seja na atividade econômica ou na administração pública) e todas as honrarias são acessíveis a todos os cidadãos⁴³. Numa sociedade com essas características, igualdade social e democracia política estão numa relação de grande afinidade, pois é compreensível que os que são socialmente iguais devam produzir as regras que deverão seguir em sua vida comunitária. Segue-se disso que todos os cidadãos devem ter acesso igualitário tanto às

⁴⁰ HESÍODO. **Les Travaux et les jours**. Paris: Belles Lettres, 1947. v. 825-828, tradução nossa.

⁴¹ TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso**. Brasília: Universidade de Brasília, 1987, II, 37: “Nela [democracia], enquanto no tocante às leis todos são iguais para a solução de suas divergências privadas, quando se trata de escolher (se é preciso distinguir em qualquer setor), não é o fato de pertencer a uma classe, mas o mérito, que dá acesso aos postos mais honrosos; inversamente, a pobreza não é razão para que alguém, sendo capaz de prestar serviços à cidade, seja impedido de fazê-lo pela obscuridade de sua condição”.

⁴² KERFERD, G. B. **O movimento sofista**. São Paulo: Loyola, 2003, p. 33: “De fato, a afirmação de Tucídides (II, 37.1) cuidadosamente formulada, deixa claro que a democracia pericleana repousava em dois princípios fundamentais: ‘É chamada uma democracia porque a conduta dos negócios é confiada não a uns poucos, mas a muitos; mas, conquanto haja igualdade para todos nos negócios civis estabelecidos por lei, permitimos plena liberdade de ação ao valor individual nos negócios públicos’.

⁴³ ARON, R. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1987, p. 209-210.

magistraturas, quanto à administração pública. Assim, a *pólis* democrática tornou-se a expressão jurídico-política dos indivíduos que se julgam socialmente iguais⁴⁴.

Com a *pólis*, a noção de *aretê* se amplia e se diversifica indo além das virtudes clássicas da coragem e do trabalho que guiavam o mundo de Homero e Hesíodo. Nele, como vimos, somente havia lugar para o guerreiro e o agricultor. Cada um possuía a sua *aretê* e as regras costumeiras de conduta expressavam esses valores comuns a todos. A *pólis* democrática cinde o homem em dois: o indivíduo e o cidadão. E, se o segundo passa a ser um escravo da lei, o primeiro passa a ser livre para gozar a sua vida do modo que melhor lhe aprouver⁴⁵, tal como destaca Péricles em seu discurso em honra aos mortos na Guerra do Peloponeso⁴⁶. Por sua própria dinâmica, a *pólis* permite uma grande expansão da esfera individual. O *éthos*⁴⁷ já não é mais capaz de impor o modo que cada um deve viver a sua vida. Liberto dos freios comunitários é o próprio homem que passa a ser o objeto de reflexão: quais são suas virtudes? Quais são seus desejos? Que vida deve viver para ser feliz? Assiste-se, com a Poesia gnômica, a passagem de uma concepção deontológica para uma concepção teleológica das virtudes humanas.

Arquíloco de Paros (sec. VII a.C.) foi o primeiro poeta gnômico a fazer do indivíduo o centro da sua reflexão poética. O objetivo maior da poesia de Arquíloco é descrever como cada um deveria viver sua vida se desejasse ser feliz neste mundo. De origem pobre, foi militar e poeta (séculos depois os samurais japoneses também irão combinar esses dois atributos), compondo suas obras no antigo dialeto Jônio. É a sua própria vida a fonte de inspiração de seus poemas. Seus temas são a guerra, o amor, o sexo, o vinho e os festivais. Arquíloco foi um grande crítico da tradição moral do período homérico. Para Homero, a honra teria um valor superior à própria vida. Morrer com honra seria a suprema virtude do

⁴⁴ ARISTÓTELES. **Política**. Ed. Bilíngue. Lisboa: Vega, 1998, V, 1, 1301a23-26: “Nesse sentido, a democracia teve sua origem devido àqueles que se sentiam iguais num determinado aspecto, se convencerem que eram absolutamente iguais em qualquer circunstância; deste modo, todos os que são livres de um modo semelhante, pretendem que todos sejam pura e simplesmente iguais”.

⁴⁵ TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso**. Brasília: Universidade de Brasília, 1987, II, 37: “Conduzimo-nos liberalmente em nossa vida pública, e não observamos com uma curiosidade suspicaz a vida privada de nossos concidadãos, pois não nos ressentimos com nosso vizinho se ele age como lhe apraz, nem o olhamos com ares de reprovação que, embora inócuos, lhe causariam desgosto”. Platão, na *República*, faz uma crítica impiedosa ao “homem democrático”. Mostra-o como vivendo uma vida dissoluta e sem finalidade, agindo ao sabor dos prazeres momentâneos e sem noção alguma do que seja a nobreza de caráter (PLATÃO. **La República**. Madrid: Alianza Editorial, 2003, 560a-562a, tradução nossa).

⁴⁶ BURROW, J. **Uma história das histórias**. De Heródoto e Tucídides até o século XX. Rio de Janeiro: Record, 2013, p. 50: “Nos últimos duzentos anos se tornou comum negar que as democracias antigas possuísem o conceito de liberdade privada assim como pública. É difícil sustentar essa teoria em face da oração de Péricles”.

⁴⁷ BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 581, tradução nossa: “ἔθος, εὐς, (τὸ): costume, uso”.

guerreiro homérico. Não é à toa que entre os espartanos era um fato corriqueiro as mães admoestarem seus filhos que partiam para a guerra a voltarem com seus escudos ou sobre eles. Arquíloco pela primeira vez inverte os termos dessa valoração: agora a vida é mais importante do que a honra. Com isso, ele provoca um rompimento com os valores tradicionais da Grécia homérica⁴⁸. Seus versos são famosos:

Um dos Saios, nossos inimigos, regozija-se agora com o meu escudo, arma impecável que sem querer deixei ficar num matagal. No entanto, escapei à morte, que é o fim de tudo. Quero lá saber deste escudo! Comprarei outro melhor⁴⁹.

Somente quando o indivíduo⁵⁰ passa a ocupar o topo da hierarquia dos valores e todos os demais valores assumem uma posição inferior, a curiosidade espiritual grega, sem as amarras da tradição, emerge com todo o seu vigor. Surge a reflexão intelectual sobre o Cosmos, a crítica social sem censura política ou teológica, a exaltação da beleza física e natural e assim por diante⁵¹. Também para os poetas gnômicos, a sabedoria humana tem início com a consciência da finitude e da precariedade da vida. Como não existe a possibilidade de uma futura e feliz vida no Hades⁵² é preciso que cada um desfrute do melhor modo possível a

⁴⁸ JAEGER, W. **Paideia: A formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 153-154: “Frequentemente, o que à primeira vista aparece como opinião subjetiva de Arquíloco não é senão a manifestação de uma mudança geral na concepção do decente e do indecoroso, e uma rebelião, nesse caso justificada, contra os deuses aceitos pela opinião pública e contra a força da tradição. Não se trata apenas de uma desobediência cômoda às normas recebidas, mas de uma luta séria para conseguir implantar outras novas. Na antiga ordem social era a fama pública a instância suprema para julgar o Homem. Nunca se podia apelar dela. A seu respeito, concordam o mundo da nobreza homérica e a moral camponesa e artesã de Hesíodo. Ao sentir-se completamente livre dos juízos do *demos* sobre o justo e o injusto, sobre o honroso e o desonroso, Arquíloco assinalava uma fase mais livre da evolução [da ética grega]. *Se nos afligimos com a maledicência do povo, não desfrutaremos o prazer da vida*”.

⁴⁹ JAEGER, W. **Paideia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 152.

⁵⁰ A subjetividade grega sempre é pensada com referência às capacidades distintivamente humanas: racionalidade, linguagem e sociabilidade. A autoconsciência está ligada diretamente a elementos objetivos que definem a natureza humana. O “Eu” antigo envolve a compreensão da medida do ser humano: um ser que se encontra entre os deuses e os animais, possuindo alguns atributos tanto dos animais, quanto dos deuses, embora sempre tendo clareza dos limites que encerram a sua humanidade. Nada mais distante, portanto, da ideia pós-cartesiana de autoconsciência, onde o “Eu” é o *locus* unificado do desejo e do pensamento, tal como ocorre na filosofia política e na epistemologia inglesa a partir do século XVII. A subjetividade moderna é pensada como uma mônada isolada que possui uma identidade pessoal única e totalmente independente dos seus laços com a coletividade (GILL, C. **Personality in greek epic, tragedy and philosophy**. New York: Oxford University Press, 2002. p. 11-12, tradução nossa).

⁵¹ JOHNSON, P. **Socrates**. New York: Penguin Group, 2011, p. 19, tradução nossa: “A Grécia como um todo foi inovadora, empreendedora e, acima de tudo, competitiva. Atenas foi o epicentro deste espírito competitivo. Muitas cidades realizavam suas próprias competições anuais, tanto esportivas e culturais, mas, além disso, havia jogos pan-helênicos aberto ao mundo dos falantes da língua grega: o Olímpico, Pítico, Ístmico e Nemeu. O mais prestigiado seria o Olímpico, realizado a cada quatro anos em Olímpia no noroeste do Peloponeso. [...] O espírito competitivo se espalhava por todos os aspectos da vida grega: poesia, drama, teatro, discurso público ou retórica e arte”.

⁵² ELIADE, M. **História das crenças e das ideias religiosas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, v. I, p. 249: “A morte, porém, nada resolve, já que não traz a extinção total e definitiva. Para os contemporâneos de Homero,

sua vida. É com a Poesia gnômica que a *aretê* passa, de modo explícito, a ser considerada como a única medida da felicidade humana. Assim, todas as virtudes acessíveis ao homem, sejam elas do corpo ou da alma, podem, quando apropriadamente desenvolvidas, levar à felicidade humana. O conhecimento, a beleza, o prazer, a nobreza de caráter, são virtudes passíveis de levar à felicidade. A felicidade humana, portanto, passaria ser medida por diferentes ângulos e cada poeta iria a apresentar aquele ângulo que ele consideraria o mais correto.

Buscando obter efeitos duradouros sobre a alma dos ouvintes, essa poesia era apresentada sob a forma de dísticos elegíacos (com no máximo dois versos) os quais, por sua forma dramática, eram adequados para transmitir mais fortemente os sentimentos do autor ao seu público⁵³. O hedonismo é um traço marcante nos poetas Simônides de Amorgos e Mimnermo de Cólofon, que fazem dos prazeres sensuais os componentes fundamentais de uma vida feliz. Em Teógnis, por sua vez, é a beleza e a virtude do caráter que são exaltadas e feliz é aquele que possui ambas⁵⁴. Tirteus, por sua vez, exaltava os valores cívicos que uniam os espartanos; Simônides de Céos, um dos maiores poetas gnômicos, foi mestre na poesia lírica⁵⁵. Nesse período da história grega, a Poesia gnômica passou a expressar claramente o processo de separação entre a vida pública e a vida pessoal, cujo apogeu foi atingido no longo período em que Péricles exerceu a suprema magistratura política em Atenas⁵⁶.

a morte era uma pós-existência diminuída e humilhante nas trevas subterrâneas do Hades, povoado de sombras pálidas, desprovidas de força e memória”.

⁵³ ANTHON, C. **A manual of greek literature from the earliest authentic periods to the close of the byzantine era**. New York: Harper & Brothers Publishers, 1853, p. 71, tradução nossa.

⁵⁴ EDMONDS, J. M. (Ed.). **Elegy and Iambus**. v.1. In: Perseus Digital Library. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0479>>. v.933-938. 20-10-2013, tradução nossa: "Virtude e beleza são para poucos; feliz aquele que tem parte em ambas. Ele é honrado por todos, tanto os mais jovens quanto os mais velhos e os homens de sua idade cedem-lhe o lugar, quando ele envelhece, torna-se notável entre os seus concidadãos e ninguém vai lhe fazer mal tanto na honra quanto no direito".

⁵⁵ ANTHON, C. **A manual of greek literature from the earliest authentic periods to the close of the byzantine era**. New York: Harper & Brothers Publishers, 1853, p. 70-79, tradução nossa.

⁵⁶ JAEGER, W. **Paideia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 164: “Dentro dos seus limites, porém, a esfera por onde se espraiam as necessidades de felicidade individual alarga-se sensivelmente. O peso do seu interesse faz no prato da vida mais força que antigamente. Na cultura ática dos tempos de Péricles os limites de ambas as esferas eram reconhecidas tanto pelo Estado como pela opinião pública. Mas foi preciso combater pelo seu reconhecimento e este combate travou-se na Jônia. Foi ali que pela vez primeira surgiu uma poesia hedonista, que proclamava com energia apaixonada os direitos à felicidade e à beleza sensual e a falta de valor de uma vida desprovida desses bens”.

2.1.3 Os Sábios legisladores

A figura do Sábio legislador⁵⁷ aparece no período de anomia social que irrompeu na Grécia no final do século VII a.C. e prolongou-se por todo o século VI a.C.. Ainda que as *póleis* gregas estivessem marcadas pela primazia da vida urbana, a vida rural ainda mantinha uma grande importância econômica e política⁵⁸. Desde a origem e a formação dos povos gregos, em cada comunidade a propriedade do solo estava concentrada nas mãos de uma aristocracia rural composta por um pequeno número de integrantes. A partir do século VII a.C., os camponeses tinham que pagar para cultivar a terra e todos os empréstimos que faziam junto aos proprietários eram garantidos pela própria pessoa do contratante. Com o passar do tempo, todos os agricultores se endividavam e passavam a viver como escravos. Essa situação fez da questão agrária o epicentro da crise social que dominou o Período arcaico da Grécia⁵⁹. Essa mesma crise teve um grande impacto sobre os costumes provocando a perda da legitimidade dos valores tradicionais que uniam os gregos⁶⁰.

Surgiram, nessa época, figuras que, por sua posição de destaque nas *póleis* gregas, receberam a tarefa de resolver essa mesma crise social por meio de reformas políticas e prescrições de caráter moral⁶¹. Diante da crise das instituições tradicionais que regulavam as relações econômicas, políticas e sociais⁶², a tarefa de arbitrar o conflito entre ricos e pobres foi delegada ao Sábio legislador. Sua tarefa principal seria a de estabelecer a harmonia nas relações entre os membros da comunidade, fixando os limites entre os direitos e os deveres de cada um e apresentando máximas de conduta que os agentes deveriam seguir ao longo de suas vidas⁶³. Em Atenas, Drácon, Sólon e Clístenes, dentre outros, foram exemplos históricos de nomótetas cuja função seria a de promover a paz social ao criar, cada qual em sua época, um

⁵⁷ Os legisladores também eram poetas, tal como ocorre com Sólon, mas o que os separa dos segundos é sua atividade jurídico-política. JAEGER, W. **Paideia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 143: “A lei é também uma introdução à filosofia, na medida em que, entre os Gregos, a sua criação era obra de uma personalidade superior. Com razão o legislador era considerado educador do seu povo e é característico do pensamento grego que ele seja frequentemente colocado ao lado do poeta e as determinações da lei junto das máximas da sabedoria poética. Ambas as atividades são estreitamente afins”.

⁵⁸ Quando Clístenes, ao final do século VI a.C. reformou o Estado ateniense, eliminando o sistema familiar e instituindo os distritos (*demoi*), cinco deles eram urbanos e os outros cinco eram distritos rurais.

⁵⁹ VERNANT, J. P. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004, p. 77-78.

⁶⁰ ARISTÓTELES. **Constituição de Atenas**. São Paulo: Edipro, 2012, p. 2: “E até a época de Sólon, todos os empréstimos tinham como fiança a própria pessoa do devedor. Sólon surgiu como o primeiro líder do povo. Assim, o que havia de mais difícil e mais amargo no tocante às coisas públicas para a massa era seu estado de escravidão. Na verdade, estava descontente relação a tudo o mais, pois realmente não partilhava coisa alguma”.

⁶¹ VERNANT, J. P. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004, p. 74-75.

⁶² COULANGES, F. **A cidade antiga**. São Paulo: Revista Dos Tribunais, 2011, p. 161.

⁶³ ARISTÓTELES. **Constituição de Atenas**. São Paulo: Edipro, 2012, 6-13.

novo ordenamento jurídico-político que conciliasse os diversos interesses em conflito⁶⁴. A figura do sábio, com o passar do tempo, agregou para si uma série de funções conexas: aconselhava aos governantes para agirem com justiça e sabedoria nos assuntos públicos⁶⁵, exortava os filhos a obedecerem e seguirem os ensinamentos de seus pais, estimulava os jovens a cultivarem a disciplina e a prudência em sua conduta, ensinava a convivência adequada entre homens e mulheres, senhores e servos e também orientava os crentes sobre o modo adequado de honrar os deuses⁶⁶

2.1.4 O Orfismo-pitagorismo

É somente com o Orfismo que a relação entre a boa conduta e a felicidade pessoal recebe sua mais estreita ligação produzindo uma moralidade de caráter marcadamente religioso. O Orfismo teve seu auge no período arcaico tardio da história grega (a partir do século VI a.C.) e pode ser considerada uma religião *sui generis*. Tendo seu fundamento no mito de Orfeu, poeta lendário (originário da Trácia), pré-homérico, devoto de Dionísio⁶⁷, o Orfismo não possuía uma classe sacerdotal, nem uma dogmática de cunho teológico⁶⁸. Segundo o testemunho de Platão, diversas obras são atribuídas a Orfeu e a Museu (seu filho ou discípulo), cujo tema seria as purificações da alma e a vida *post mortem*. A religião órfica tornou-se uma espécie de religião pessoal, cujos princípios mais importantes seriam: 1) dualismo entre a alma imortal e o corpo mortal, sendo a alma de origem divina; 2) a culpa original de cada indivíduo que deveria ser expiada ao longo da vida; 3) um ciclo de transmigrações da alma; 4) a libertação final da alma⁶⁹.

⁶⁴ PLUTARCO. **Vidas Paralelas**. Mexico: Universidad Nacional de Mexico, 1923, p. 208-210, tradução nossa: “Em tal situação [a penúria dos camponeses], os mais prudentes dos atenienses vendo que somente Sólon estava fora daqueles extremos [...] rogaram-lhe que se pusesse à frente dos negócios públicos e acalmasse aqueles distúrbios”.

⁶⁵ HESÍODO. **Les travaux et les jours**. Paris: Belles Lettres, 1947, v. 200-205, tradução nossa.

⁶⁶ IRWIN, T. **Aristotle: Nicomachean Ethics**. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 1, 1103b 4-7, tradução nossa: “O que dizemos é confirmado pelo que ocorre nas cidades-estados. Os legisladores tornam bons os cidadãos pelos hábitos que lhes incutem; e este é o desejo de todo legislador; e quem não consegue alcançar tal meta falha no desempenho de sua missão. A habituação correta é o que distingue uma boa de uma má constituição”.

⁶⁷ ELIADE, M. **História das crenças e das ideias religiosas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, v.II, p. 166-167.

⁶⁸ BERNABÉ, A. **Platão e o Orfismo**. São Paulo: Annablume, 2011, p. 39-40: “também se atribuiu a Orfeu uma função religiosa [além da poesia e da música], como profeta [...] e fundador de rituais religiosos e oráculos, de acordo com os testemunhos de múltiplas fontes antigas, especialmente as chamadas *telétai*. O termo *telétai* se traduz frequentemente por “iniciação”. No entanto, é muito mais do que isso, dado que inclui diversos rituais, não necessariamente iniciáticos, geralmente relacionados aos mistérios e ao destino da alma no Além”.

⁶⁹ GOMPERZ, Theodor. **Pensadores gregos: una historia de la filosofía de la antigüedad**. Barcelona: Herder, 2000. v.1, p. 172, tradução nossa: “Esta doutrina comum [às diversas correntes do Orfismo] pode ser

O orfismo rejeitava o sistema religioso grego, que estava fundado no Sacrifício original que Prometeu havia instituído para estabelecer os limites entre o mundo divino e o mundo humano⁷⁰, pois, como narra Hesíodo, no princípio dos tempos a raça de ouro vivia em comunhão com os deuses. O orfismo praticava o vegetarianismo porque acreditava na transmigração das almas. Essa transmigração podia ocorrer para o corpo de outro ser humano ou de um animal. Assim, seria estritamente proibido aos devotos matar os animais e consumir sua carne. O vegetarianismo servia também como uma forma de expiar a culpa dos ancestrais e voltar à Idade de ouro da humanidade. A vida órfica, por sua vez, pregava a purificação da alma pela via do ascetismo físico e a sua salvação seria obtida por meio de uma iniciação obtida pelo conhecimento de verdades cosmológicas e teosóficas⁷¹.

Para o Orfismo, somente seriam considerados felizes após a morte aqueles que tivessem levado uma vida pura⁷². A partir do Orfismo, a felicidade passou a ser descrita como o prêmio reservado àqueles que houvessem levado uma vida virtuosa, pois somente eles, ao reencarnarem, passariam a viver entre os Bem-aventurados⁷³. A partir do legado do Orfismo, duas ideias plasmaram-se na ética grega: 1) a concepção de que somente aqueles indivíduos que se conduzissem de modo virtuoso poderiam aspirar a ter uma vida feliz⁷⁴; 2) a concepção segundo a qual a felicidade estaria associada não somente a curtos momentos de uma existência, mas ao desenrolar da vida em sua totalidade⁷⁵.

reduzida a um só termo significativo: o pecado original da alma. Esta é de origem divina e a existência terrestre é indigna dela; o corpo é para a alma uma cadeia, uma prisão, uma tumba. Unicamente sua própria culpabilidade poderia jogá-la da magnificência celestial à impureza da vida terrena. Por este delito tem que sofrer castigo e fazer penitência; somente por meio da expiação e purificação será reabilitada para voltar à sua pátria de origem, o mundo divino. Esta purificação e expiação são cumpridas [executadas] de uma maneira dupla: mediante castigos em Averno [mundo subterrâneo/inferno] e mediante os ciclos dos nascimentos”.

⁷⁰ ELIADE, M. **História das crenças e das ideias religiosas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, v. I, p. 245: “Por razões ignoradas, os deuses e os homens decidiram separar-se amigavelmente em Mecone (*Teogonia*, v.535). Os homens ofereceram o primeiro sacrifício, a fim de fixar de maneira definitiva suas relações com os deuses. E foi nessa oportunidade que Prometeu interveio pela primeira vez. Sacrificou um boi e dividiu-o em duas partes. Mas, como queria proteger os homens e ao mesmo tempo iludir Zeus, revestiu os ossos com uma camada de gordura, cobrindo com o estômago a carne e as vísceras. Atraído pela gordura, Zeus escolheu para os deuses a porção mais pobre, deixando para os homens a carne e as vísceras.

⁷¹ ELIADE, M. **História das crenças e das ideias religiosas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, v. II, p. 169.

⁷² COLLI, G. **A sabedoria grega**. São Paulo: Paulus, 2012, v.1, p. 67: “Feliz daquele que tem um bom *daímon* e conhecendo as iniciações dos deuses vive santamente e introduz sua alma nas fileiras dionisíacas, celebrando os mistérios de Baco sobre as montanhas em santas purificações [...] e coroado de hera honra Dioniso. [Eurípides, *Bacantes* 72-77, 81-82]”.

⁷³ A descrição da alma que faz Platão no *Fédon* segue as linhas gerais da doutrina órfica. Somente a alma virtuosa, aquela que ao longo da vida dedicou-se a buscar o conhecimento, poderá ser feliz e escapar do ciclo das reencarnações. A felicidade, portanto, somente é possível após a morte física (PLATÃO. **Fédon**. São Paulo: Edipro, 2008, 80d-81b).

⁷⁴ BERNABÉ, A. **Platão e o Orfismo**. São Paulo: Annablume, 2011, p. 32-37.

⁷⁵ IRWIN, T. H. A felicidade permanente: Aristóteles e Sólon. In: ZINGANO, M. (org.). **Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles**. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 210: “Quando Sólon nos aconselha a contemplar o fim da vida da pessoa antes de nos decidirmos acerca de sua felicidade, compreendemos como ele concebe

O Pitagorismo, por sua vez, foi influenciado pela doutrina Órfica. Pitágoras nada escreveu, mas são muitas as fontes que apresentam as suas principais ideias teológicas. Ao contrário dos órficos, que eram praticantes individuais de técnicas de purificação, os pitagóricos formaram uma seita, vestiam-se de branco, passavam unguentos no corpo e eram vegetarianos⁷⁶. Pitágoras acreditava que o Cosmos seria uma comunidade guiada pela ordem e pela harmonia. Retirou do Orfismo a ideia de que a alma é imortal e corpo é o seu túmulo. Acatou, também, a ideia da transmigração das almas e de sua reencarnação em animais e homens.

2.1.5 O Sócrates histórico e a criação da ética

Devido à natureza das fontes é impossível reconstruir a figura do Sócrates histórico. É possível, porém, traçar as linhas gerais que marcaram a sua vida e a sua atividade filosófica a partir dos textos escritos por seus discípulos (diretos e indiretos) a ele dedicados e que foram legados à posteridade. A maior parte da vida de Sócrates (469-399 a.C.) transcorreu num período ímpar da história de Atenas, o Século de Péricles, quando Péricles (494 a.C. – 429 a.C.)⁷⁷, de 443a.C. até 429a.C., ocupou ininterruptamente o cargo de estrategista, embora já exercesse sua hegemonia política em Atenas desde 460a.C.⁷⁸ No espaço de três gerações surgiram os maiores artistas, militares, políticos, sofistas⁷⁹ e filósofos que a Grécia produziu. Apesar disso, Sócrates não compartilhou do mesmo otimismo que guiava os seus contemporâneos e foi um grande crítico da Atenas cosmopolita e imperialista de seu tempo.

Sócrates tinha consciência de que a opção feita por Temístocles de tornar Atenas uma potência marítima, significava, na prática, retirar dos hoplitas a tradicional função de proteger a cidade. Ao invés de apoiar-se nos seus homens de escol, Atenas transferiu para sua frota

a felicidade. [...] Deve, pois, julgar a felicidade uma condição da vida como um todo. É razoável fazer isso se se concebe a felicidade como sucesso, pois o sucesso que uma pessoa razoavelmente deseja e persegue não é sucesso de um dia ou dois, mas de toda uma vida. E é o tipo de coisa que, como Sólon observa, é possível reconhecer apenas quando se contempla toda a vida de uma pessoa depois do seu fim”.

⁷⁶ ONFRAY, M. **Cinismos**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009, p. 45.

⁷⁷ LEVI, M. A. **Péricles**. Brasília: Ed. UnB, 1991, p. 11.

⁷⁸ HARVEY, P. **Dicionário Oxford de literatura clássica**: grega e latina. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 388.

⁷⁹ GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 38: “Nos tempos da vida de Sócrates, a palavra veio a ser usada, embora não somente, de uma classe particular, ou seja, educadores profissionais que davam instrução a jovens e exercícios públicos de eloquência, por pagamento. Reconheciam sua descendência da primitiva tradição educacional dos poetas; com efeito, Protágoras, no discurso um tanto auto-satisfeito que Platão lhe põe nos lábios (*Prot.* 316d) acusa Orfeu e Museu, Homero, Hesíodo e Simônides de usar a sua poesia como disfarce, por medo do ódio ligado ao nome que descreve o seu real caráter, que era o de sofistas como ele mesmo”.

naval e a seus marinheiros a verdadeira fonte do seu poderio político e militar⁸⁰. Não acreditando que a democracia fosse um regime político capaz de tornar os cidadãos virtuosos, Sócrates fazia parte de um grupo de atenienses que admiravam as virtudes éticas dos espartanos (espartófilos) chegando ao ponto de imitar seu *modus vivendi*: cabelos longos, usando somente um manto por vestimenta, mantendo hábitos alimentares simples e praticando exercícios físicos constantes⁸¹.

A educação dos espartanos era extremamente rígida e visava criar nos jovens um caráter firme e imutável. O autocontrole⁸² sobre os apetites e os sofrimentos físicos, era a principal virtude de caráter que a pedagogia espartana buscava aprimorar nos jovens⁸³. Adquirido pelo treinamento constante, visando controlar os desejos corporais, o autocontrole desenvolvia nos jovens a capacidade de suportar as adversidades extremas⁸⁴. Vivendo frugalmente e apoiando-se na bravura e determinação de seus hoplitas, Esparta fornecia o modelo de virtude que Atenas havia perdido com sua opção pelo Império marítimo e pelo culto à riqueza material como o supremo bem que devia guiar os atos humanos. Para Sócrates, pertencer a uma sociedade rica e opulenta não torna, *ipso facto*, os seres humanos verdadeiramente livres, pois não os impede de serem escravos dos seus desejos e paixões. Os grandes adversários a serem combatidos são os apetites insaciáveis por riqueza e poder que têm a sua origem na alma⁸⁵. São eles que escravizam os seres humanos. A verdadeira liberdade, portanto, consiste no triunfo da vontade sobre os apetites e impulsos que afastam a alma da virtude tornando-a escrava do vício⁸⁶.

⁸⁰ DUHOT, J. J. **Sócrates ou o despertar da consciência**. São Paulo: Loyola, 2004, p. 21-22.

⁸¹ DUHOT, J. J. **Sócrates ou o despertar da consciência**. São Paulo: Loyola, 2004, p. 37-38.

⁸² BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire: grec - français**. Paris: Hachette, 1950, p. 573, tradução nossa: “ἐγκράτεια, ας, (ή) – autocontrole, moderação”.

⁸³ XENOPHON. **Oeuvres Complètes**. Paris: Librairie de L. Hachette, 1859, v.1: Gouvernement des lacédémonies, II, 9, tradução nossa: “Finalmente Licurgo, afirmando ser um belo ato a flagelação diante do altar de [Artemis] Orthia prescreveu que as crianças deveriam açoitar umas às outras, querendo com isto mostrar que é possível, à custa de um sofrimento de curta duração, adquirir o prazer de uma fama duradoura”.

⁸⁴ LEÃO, D. et al. **Cidadania e Paideia na Grécia Antiga**. Coimbra: Annablume, 2011, p. 21: “A educação propriamente dita [dos jovens espartanos] dura até aos vinte anos. De cabelo cortado rente, ligeiramente vestidos, pés descalços, obrigados a dormir sobre uma esteira de canas (cf. Xenofonte, *Lac.* 2. 3-4; Plutarco, *Lic.* 16), sujeitos a uma vida parca e austera, os jovens espartanos, proibidos de se dedicarem a trabalhos manuais, viviam em comum, divididos em grupos, segundo as idades, dirigidos pelo mais avisado de cada um desses corpos e aprendiam a obedecer e a suportar a fadiga e a dor (cf. Platão, *Leis* 1, 633b-c), a falar de forma concisa e sentenciosa, ou seja, a serem lacônicos”.

⁸⁵ PLATÓN. **La República**. Madrid: Alianza Editorial, 2003, IV, 442a-b: “E estas duas partes [racional e irascível] educadas desta maneira, realmente instruídas no seu papel e exercitadas para cumpri-lo, hão de governar o elemento apetitivo, que ocupa o maior lugar na alma, e que, por sua natureza, é, ao mais alto grau, ávido de riquezas [...]”.

⁸⁶ DUHOT, J. J. **Sócrates ou o despertar da consciência**. São Paulo: Loyola, 2004, p. 39.

No diálogo platônico *Górgias*, Sócrates critica as figuras de Temístocles, Címon e Péricles, os grandes arquitetos da Talassocracia ateniense⁸⁷. Na *Memorabilia*⁸⁸, Xenofonte descreve um diálogo entre Sócrates e Péricles (filho do grande estrategista) onde o segundo enaltece as virtudes éticas e morais dos espartanos. Mas o fato histórico decisivo que marcou o destino de Sócrates, sem qualquer sombra de dúvida, foi a Guerra do Peloponeso⁸⁹. A anomia ético-moral produzida pela guerra e, incidentalmente, pela peste que se abateu sobre Atenas no início do conflito, descrita de forma magistral por Tucídides em sua *História da Guerra do Peloponeso*⁹⁰, foi decisiva para moldar o futuro de Sócrates. Quando o conflito teve seu início, Sócrates tinha cerca de trinta e oito anos de idade. Ele participou ativamente do primeiro período da guerra lutando como soldado de infantaria (hoplita) em duas grandes batalhas: Délion (424 a.C.) e Anfípolis (421 a.C.). A batalha de Potidea, na qual Sócrates teria salvado a vida de Alcebádes, tal como descreve Platão em seu *Symposium*⁹¹, foi travada em 432 a.C., nas escaramuças iniciais que antecederam a Guerra do Peloponeso.

Sócrates passou a desenvolver as suas discussões sobre temas éticos ainda na primeira fase da guerra, pois somente em 421 a.C., entrou em vigor a Paz de Nícias, que estabeleceu uma trégua no conflito que durou até 414 a.C. A comédia *As Nuvens*, de Aristófanes, encenada pela primeira vez em 423 a.C., é um indício seguro de que a pregação socrática pelas ruas, mercados e ginásios de Atenas deve ter sido iniciada antes da metade desta década. Na comédia de Aristófanes, Sócrates, seu personagem principal, já seria uma figura amplamente reconhecida em Atenas, sendo retratado como um sofista que possuía uma escola.

Apesar das diferentes concepções da figura de Sócrates que possuem Xenofonte e Platão, ambos concordam que ele provocou um rompimento radical na tradição sapiencial grega ao *transvalorar* as virtudes que guiavam, até então, a conduta dos seus contemporâneos.

⁸⁷ DUHOT, J. J. *Sócrates ou o despertar da consciência*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 31.

⁸⁸ XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. São Paulo: Edipro, 2006, III, 5, 14-17.

⁸⁹ O mesmo pode ser dito de todos aqueles filósofos que formaram o círculo socrático. Dentre eles pode-se dar destaque à figura de Platão, cuja filosofia foi profundamente marcada pelos efeitos da guerra (SLOTTERDIJK, P. *Temperamentos filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 17).

⁹⁰ KAGAN, D. *A Guerra do Peloponeso*. São Paulo: Record, 2006, p. 23: “A disseminação da violência provocou um colapso nos hábitos, instituições, crenças e limites, que são os fundamentos da vida civilizada. As palavras mudaram de significado para se adaptar à nova era de beligerância: ‘Audácia inconsequente passou a ser considerada coragem de um aliado fiel; hesitação prudente passou a ser covardia; moderação tornou-se sinônimo de falta de honrabilidade’. A religião perdeu seu poder de dissuasão, ‘mas o uso de palavras caridosas para se chegar a objetivos criminosos gozava de um bom conceito’. Verdade e honra desapareceram ‘e a sociedade ficou cindida em dois campos, nos quais homem algum confiava em um amigo’ (3.82.1; 3.83.1). Assim foi o conflito que inspirou as observações mordazes de Tucídides sobre a natureza da guerra, que ele comparou a ‘um mestre cruel que reduz o caráter das pessoas às suas circunstâncias’ (3.82.2)”.

⁹¹ PLATO. Symposium. In: COOPER, J. M (Ed.). *Plato Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1997, 219e-221d, tradução nossa.

Ao fazer da alma⁹² a sede das virtudes humanas e considerar essas mesmas virtudes como a única fonte de todo o bem e de todo o valor, Sócrates estabeleceu um novo fundamento para a futura reflexão dos filósofos gregos sobre o caráter humano e a sua relação com a vida feliz⁹³. Segundo Aristóteles, o primeiro filósofo a estudar as virtudes do caráter foi Pitágoras. Sócrates, depois de Pitágoras, foi o primeiro a examinar de modo sistemático as virtudes do caráter humano, tornando-se, a justo título, o criador da Ética. Segundo a opinião de Aristóteles, manifestada em seus tratados éticos, Sócrates estava equivocado sobre a sua verdadeira natureza, pois acreditava que as virtudes do caráter fossem conhecimentos formados na parte racional da alma, deixando de lado a parte irracional da alma, que é a sede das emoções e do caráter humano⁹⁴.

A partir de Sócrates, o cuidado da alma passou a ser o novo núcleo da filosofia prática grega⁹⁵. Com Sócrates, a alma passa a ser considerada não apenas a fonte da identidade pessoal⁹⁶, sensação e do conhecimento, mas também a sede do caráter e o fundamento da virtude e do vício⁹⁷, sendo, portanto, o verdadeiro objeto de louvor ou censura. Como ressalta Werner Jaeger, Sócrates fez da alma a fonte da virtude e da felicidade humanas, revolucionando os costumes gregos⁹⁸. Sócrates foi o primeiro filósofo grego a compreender

⁹² ROBINSON, T. M. **As origens da alma**: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles. Coimbra: Annablume, 2010, p. 65: “Se desejássemos descrever a alma que Sócrates tem em mente na *Apologia*, ela parece ser aquela que teria sido reconhecível a Empédocles, aos Pitagóricos e Órficos em geral, em que a existência em outro mundo é caracterizada pela felicidade para os bons e pela punição dos maus. Se desejássemos descrever a alma que ele tem em mente no *Crítion*, parece ser a visão de alma como um princípio moral, que Heráclito teria certamente reconhecido. E seguramente as duas visões não são incompatíveis; o que acontece às almas no além ele considera claramente ser um resultado direto de suas ações como agentes morais aqui. Em outro diálogo inicial, o *Eutidemo* (295e 4-5), Sócrates fala da alma como aquilo com o que ‘conhecemos’; a alma é um princípio tanto intelectual quanto moral. Essa noção de alma também teria sido reconhecida por muitos de seus predecessores”.

⁹³ JAEGER, W. **Aristoteles**. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 445, tradução nossa: “Sócrates não foi, em realidade, um teórico da ética; ele buscava simplesmente o caminho capaz de conduzi-lo até a virtude e retirá-lo de sua aporia de ignorância; porém, este ponto de partida contém o germe da conclusão para a qual havia de tender o processo por ele iniciado, a fundação da ‘ética’”.

⁹⁴ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.2: *Magna Moralia*, I, 1182a1-11; I, 1183b9-18; 20, 1190b28-32; *Eudemian Ethics*, I, 8, 1216b2-19; *Nicomachean Ethics*, II, 4, 1105b9-15; VII, 2, 1145b20-35, tradução nossa.

⁹⁵ PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. São Paulo: Edipro, 2008, 29e-30b. XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. São Paulo: Edipro, 2006, I, 5, 4-5.

⁹⁶ POLANSKI, R. **Aristotle's De Anima**. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 3, tradução nossa: “Aqui [no diálogo *Fédon*] ‘self,’ em expressões tais como ‘o X em si mesmo’ significa o verdadeiro ser de algo. Aquilo que tem em si mesmo seu ser, quando considerado separado de qualquer coisa estranha ou dele distinta é seu mais próprio *self*. Nessa perspectiva, o verdadeiro *self* de um ser humano é a sua alma – o corpo sendo tomado meramente como algo estranho para a alma – ou como essência ou Forma, tal como o Ser Humano em si mesmo ou igualmente a mais alta capacidade de alguém, tal como seu intelecto”.

⁹⁷ PLATÃO. **Crítion**. São Paulo: Edipro, 2008, 47e-48a: “E vale a pena viver com a ruína daquilo que existe em nós somente através do justo e que é arruinado pelo injusto? Ou julgas que essa parte de nós, seja ela qual for, que diz respeito ao justo e ao injusto, é menos valiosa que o corpo?”

⁹⁸ JAEGER, W. **Paideia: A Formação do Homem Grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 537: “Foi o apelo de Sócrates ao ‘cuidado da alma’ que realmente levou o espírito grego a romper caminho em direção à nova

que somente o indivíduo poderia ser capaz de garantir a sua própria felicidade pelo controle racional sobre as suas emoções.

Com o apogeu espiritual e material de Atenas, a partir de meados do século V a.C., a ideia de felicidade, antes relegada a uma mítica *Idade de Ouro* ou ligada a uma visão teológica que a deslocava para uma vida além-túmulo (tal como seria descrita pelo Orfismo) passou a ter um sentido secularizado e político. Seria tarefa da esfera pública, promover a felicidade dos cidadãos por meio de políticas que favorecessem o seu bem-estar material e espiritual (Atenas talvez tenha sido a primeira experiência de *Welfare State* desenvolvida ao longo da história ocidental)⁹⁹. O projeto político de Péricles, que estava firmemente ancorado no regime democrático, foi a primeira grande tentativa de viabilizar a felicidade pública dos cidadãos por meio de uma correta administração da *pólis*.

A *Oração Fúnebre* de Péricles, em homenagem aos atenienses mortos pela guerra (431-430 a.C.), mostra claramente a importância atribuída à vida política para produzir e manter a felicidade dos membros da comunidade, pois, segundo a visão pericleana, a função das instituições jurídico-políticas seria a de garantir a qualidade de vida dos cidadãos. Segundo Péricles, todos podem ser felizes na *pólis* ateniense, porque, além de possuírem as condições materiais que a cidade proporciona para uma vida boa, cada um vive a seu bel-prazer, sem ser admoestado pelos demais¹⁰⁰.

forma de vida [ética]. [...] A sua vida [pessoal] foi uma antecipação do novo *bios*, baseado integralmente no valor *interior* do Homem. E os seus discípulos souberam compreender que era nesta renovação da velha arquetípica do filósofo como encarnação de um novo ideal de vida que residia a força principal da *paideia* socrática”.

⁹⁹ ARISTÓTELES. **Constituição de Atenas**. São Paulo, Edipro, 2012, 24: “Depois disso [vitória sobre os Persas em Salamina], a constatar que o Estado ganhava autoconfiança [Atenas chefiava a Liga de Delos] e com a arrecadação de muito dinheiro, ele [Aristides] aconselhou a massa da população a assumir a hegemonia deixando o campo e vindo se estabelecer na cidade, dizendo-lhe que haveria sustento para todos, alguns podendo prestar serviço militar comandando tropas, outros podendo atuar como guardas de fronteira, enquanto outros ainda poderiam participar da condução dos negócios públicos, com o que preservariam sua hegemonia. [...] Como propusera Aristides, construíram também um amplo centro de abastecimento alimentar para a massa da população. Graças à continuidade de arrecadação dos tributos, taxas e contribuições dos aliados, o sustento de mais de vinte mil homens era assegurado. Realmente havia 6000 juizes, 1600 arqueiros, além de 1200 cavaleiros, 500 membros do conselho, 500 guardas dos portos, somando-se a 50 guardas da cidade, bem como 700 magistrados no país e 700 no estrangeiro; a serem adicionados a esses, quando mais tarde partiram para a guerra, 2500 soldados de armamento pesado [hoplitas], 20 navios de guarda costeira e outros navios que transportavam guardas em número de 2000 homens escolhidos por sorteio; que se acresçam os indivíduos mantidos no pritaneu, além dos órfãos e guardas de prisioneiros, visto que todos esses eram sustentados pelo dinheiro público”.

¹⁰⁰ TUCÍDIDES. **História da guerra do peloponeso**. Brasília: Universidade de Brasília, 1987, II, 37: “Vivemos sob uma forma de governo que não se baseia nas instituições de nossos vizinhos; ao contrário, servimos de modelo a alguns ao invés de imitar outros. Seu nome, como tudo [que] depende não de poucos, mas da maioria, é democracia. Nela, enquanto no tocante às leis todos são iguais para a solução de suas divergências privadas, quando se trata de escolher (se é preciso distinguir em qualquer setor), não é o fato de pertencer a uma classe, mas o mérito, que dá acesso aos postos mais honrosos; inversamente, a pobreza não é razão para que alguém, sendo capaz de prestar serviços à cidade, seja impedido de fazê-lo pela obscuridade de sua condição. Conduzimo-nos liberalmente em nossa vida pública, e não observamos com uma curiosidade

A Guerra do Peloponeso, com sua longa duração e seu impacto corrosivo sobre os costumes e o caráter dos atenienses, havia mostrado de modo insofismável a Sócrates que a ideia de uma felicidade externa às pessoas seria sempre tributária do Acaso e dos caprichos da Fortuna. Sócrates acreditava que somente a alma poderia sediar uma felicidade humana que estivesse para além das circunstâncias externas sempre cambiantes e, portanto, acima de qualquer tentativa de controle pessoal. Sócrates afirmava que é tarefa de cada um dedicar-se ao cultivo de uma alma virtuosa, pois somente os indivíduos são os responsáveis por atingir (ou não) o supremo bem para a vida humana: a felicidade¹⁰¹. Esse é o sentido pelo qual pode ser entendida a afirmação de que Sócrates foi o primeiro filósofo na história do Ocidente a colocar o indivíduo no ápice da escala dos valores gregos¹⁰².

O eudemonismo¹⁰³ sustentado pela doutrina socrática da ação humana tem uma longa tradição na cultura grega. Como já foi visto acima, Hesíodo foi o primeiro poeta grego a utilizar o termo *eudaimonia* para designar uma vida boa para um ser humano. Em seu poema *Os Trabalhos e os Dias*, Hesíodo denominou os primeiros seres humanos criados pelos deuses de raça de ouro. Quando desapareceram da terra, por desígnio de Zeus, tornaram-se *daímones* com a função de vigiar a conduta dos mortais¹⁰⁴. Hesíodo, pela primeira vez, na cultura grega,

suspica a vida privada de nossos concidadãos, pois não nos ressentimos com nosso vizinho se ele age como lhe apraz, nem o olhamos com ares de reprovação que, embora inócuos, lhe causariam desgosto”.

¹⁰¹ JOHNSON, P. **Socrates**. New York: Penguin Group, 2011, p. 73-74, tradução nossa: “O início e a devastação da peste, a morte de Péricles, o declínio de seu regime e a suspensão de seu programa cultural, a execução de seus principais seguidores, e o mal-estar geral em Atenas, teve um efeito pessoal sobre Sócrates. Eles [esses eventos] o forçaram a ponderar seriamente a sua função na vida. Ele sempre foi um pensador e gostava de conversar e debater com os seus companheiros atenienses. Mas ele nunca tinha tido um emprego. Agora, ele começou a sentir que tinha uma missão. A era de Péricles havia sido admirável em muitos aspectos: tinha encorajado arquitetura e construção, pintura e cerâmica, música e teatro, bem como a manufatura e o comércio e as artes úteis. Mas havia algo faltando. Estava tudo muito bem repetido no slogan, ‘O homem é a medida de todas as coisas’, e na insistência de que os seres humanos não eram brinquedos indefesos dos deuses, mas senhores do seu destino. Mas que tipo de pessoa era o homem? Os Pericleanos estavam ansiosos para melhorar a arte e tecnologia em todos os seus aspectos, e, em grande medida, conseguiram fazê-lo. Mas o que fazer para melhorar o homem? Era possível? E se sim, como? Parecia a Sócrates que essas perguntas nunca tinham sido feitas e deviam [agora] ser feitas”.

¹⁰² HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre la historia de la filosofia**. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, v.2, p. 39, tradução nossa: “A este ponto havia chegado a consciência na Grécia, quando surgiu em Atenas a grande figura de Sócrates, em quem a subjetividade do pensamento é posta em relêvo de modo muito mais claro e mais profundo. Mas Sócrates não brota como um fungo da terra, senão que se encontra unido à sua época por um determinado nexo de continuidade: não é, pois, unicamente uma figura de extraordinária importância na história da filosofia, talvez a mais interessante de quantas forme o panorama da filosofia antiga, senão que é, ademais, uma personalidade que pertence à história universal”.

¹⁰³ AUDI, R. (Ed.). **Cambridge dictionary of philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 291, tradução nossa: “Eudemonismo: (do grego *eudaimonia*, ‘felicidade’, ‘florescimento’) a doutrina ética que [sustenta] ser a felicidade a justificação última para a moralidade [conduta virtuosa]. Os filósofos gregos antigos iniciavam seus tratados éticos com uma consideração sobre a felicidade sustentando que o melhor modo de atingir uma vida feliz é por meio do cultivo e do exercício da virtude [do caráter]”.

¹⁰⁴ HESÍODO. **Les travaux et les jours**. Paris: Belles Lettres, 1947, v. 115-125, tradução nossa. PLATÃO. **Crátilo**. Belém: EDUFPA, 2001, 398a-c.

transformou a *eudaimonia* na recompensa por uma vida dedicada ao trabalho e ao respeito às prescrições divinas¹⁰⁵.

Quando o termo *eudaimonia* incorporou-se ao discurso filosófico no século V a.C., manteve o seu sentido original, mas sofreu uma espécie de secularização: perdeu a sua conexão com a mitologia e a religião e passou a ser entendido como a melhor vida que um ser humano possa vir a desfrutar como resultado de suas próprias escolhas e ações¹⁰⁶. Assim, não é mais tarefa dos deuses decidirem o destino dos mortais neste mundo. Os seres humanos são felizes (ou não) somente pelas escolhas que fazem ao longo da vida. A *eudaimonia* é o resultado das atividades virtuosas e o prêmio para aqueles que possuem uma excelente disposição de seu caráter, embora as contingências da vida possam criar obstáculos até para os virtuosos, tal como ocorre com a descrição feita por Sólon do homem feliz, no seu célebre diálogo com Crespo, narrado por Heródoto em sua *História*¹⁰⁷.

O termo *eudaimonia*, como já foi visto acima, estava profundamente enraizado na cultura grega, passou a descrever a finalidade última para os atos humanos. Seguindo a tradição, o eudemonismo racional de Sócrates tem origem na sua concepção teleológica da natureza humana. Nos *logoi sokratikoi* de Platão, a alma somente se encontra disposta do melhor modo possível quando ela tem o conhecimento da virtude e, com isso, faz com que o agente pratique seus atos de forma excelente¹⁰⁸. Toda ação humana é teleológica, pois o agente estabelece um fim para os seus atos e delibera sobre os meios a serem utilizados para atingir esse mesmo fim. Como são inúmeros os fins, algum dentre eles deve ser considerado último: aquele fim pelo qual tudo o mais é desejado. A *eudaimonia* é este fim último para o qual todos os demais convergem. Todos os desejos humanos visam atingir a *eudaimonia*¹⁰⁹.

¹⁰⁵ HESÍODO. *Les travaux et les jours*. Paris: Belles Lettres, 1947, v. 825-828, tradução nossa.

¹⁰⁶ ARISTÓTELES. *Política*. Ed. Bilíngue. Lisboa: VEGA, 1998, VII, 1, 1323b25-29. “Deve, portanto, distinguir-se entre sorte e felicidade. Os bens exteriores à alma dependem do acaso e da sorte; ninguém, pelo contrário, é justo ou prudente por sorte ou por causa da sorte”.

¹⁰⁷ HERÓDOTO. *História*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001, I, XXX-XXXII.

¹⁰⁸ PLATO. Euthidemos. In: COOPER, J. M (Ed.). *Plato Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1997, 282a, tradução nossa: “Deixe-nos considerar o seguinte: já que todos nós desejamos ser felizes e como parece que assim nos tornamos por usar as coisas de modo correto e como o conhecimento é a fonte da correção e da boa fortuna, parece ser necessário que todo homem deva preparar a si mesmo por todos os meios para tornar-se tão sábio quanto possível”.

¹⁰⁹ PENNER, T. Socratic Ethics and the Socratic Psychology of Action. In: MORRISSON, D. R. (Ed.) *The Cambridge Companion to Socrates*. Nova York: Cambridge University Press, 2011, p. 261, tradução nossa: “Sócrates afirma que todas as ações motivadas, quaisquer que sejam, são ações deliberadas - isto é, ações geradas pelo desejo de um bem final, a felicidade, que fica na parte superior de uma estrutura meios/fim que percorre todo o caminho até a ação ser realizada”.

Nos *logoi sokratikoi* de Platão as virtudes do caráter são consideradas por Sócrates como conhecimentos práticos sobre as coisas que são boas e más para a felicidade humana¹¹⁰, embora Sócrates considere que tenham a estrutura lógica do saber teórico, pois têm a sua formação na parte racional da alma onde também residem as virtudes¹¹¹. Logo, as virtudes demóticas, transmitidas pelos costumes, são um somatório do saber acumulado pelo senso comum¹¹² e, na ausência da reflexão racional, podem ser comparadas aos hábitos sociais de seres inferiores como as vespas ou as formigas¹¹³. Por esta razão, Sócrates e os socráticos posteriores, sem nenhuma exceção, serão os grandes críticos dos costumes de seu tempo. Não passando pelo crivo da reflexão racional, esses mesmos costumes não podem ser considerados verdadeiros princípios para guiar a conduta humana.

A doutrina socrática da virtude-ciência tem como objetivo atacar as falsas crenças que levam os indivíduos a desejar aquilo que parece ser o verdadeiro bem a ser buscado na ação. Este é o fundamento do intelectualismo ético do Sócrates platônico: a conduta viciosa é sempre resultante de uma falha no processo cognitivo do agente: ele possui uma falsa crença a respeito daquela que deve ser considerada como a verdadeira conduta virtuosa¹¹⁴. É preciso

¹¹⁰ COOPER, J. M. **Reason and emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory**. New Jersey: Princeton University, 1996, p. 25, tradução nossa: “Os sábios são sábios por sua sabedoria, mas também pelo conhecimento; portanto a sabedoria é identificada [por Sócrates] com o conhecimento – não, todavia, com o conhecimento de tudo (para um ser humano isto é uma impossibilidade), mas antes com o conhecimento daquilo que é bom (i.e., o que é benéfico) e o que é excelente ou nobre (*kalón*) para si próprio (estas são sempre as mesmas coisas). Coragem é uma excelente e nobre coisa, e também é benéfica; de fato, é benéfica para lidar com perigos e terrores”.

¹¹¹ BARNES, J. (Ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.2: Magna Moralia, I, 1, 1183 b9-18, tradução nossa: “Sócrates tampouco estava certo em fazer das virtudes ciências. Ele costumava pensar que nada deveria existir em vão, mas ao fazer das virtudes ciências ele obteve como resultado a conclusão de que as virtudes seriam em vão. Por que é assim? Porque, no caso das ciências, assim que alguém conhece a essência de uma ciência, segue-se disso que é cientista (pois qualquer um que conhece a essência da medicina é imediatamente um médico e assim nas outras ciências). Mas este resultado não se segue no caso das virtudes. Pois qualquer um que conheça a essência da justiça não é imediatamente justo, e de modo similar, no resto [das virtudes]. Segue-se disso que as virtudes são em vão e não são ciências”.

¹¹² CORNFORD, F. M. **Antes e depois de Sócrates**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 44: “Na verdade, Sócrates estava minando a moralidade da submissão social – aquela moralidade da obediência à autoridade e da concordância com o costume, que tem mantido coesos os grupos humanos de todos os tamanhos, da família à nação, ao longo de toda a história da humanidade. [...]. O surgimento desta nova moralidade está dentro da própria alma. Pode ser chamada de moralidade da aspiração à perfeição espiritual. Se a perfeição espiritual for vista como o objeto da vida e o segredo da felicidade, então a ação não pode ser governada por nenhum código de regras imposto do exterior”.

¹¹³ PLATÃO. **Fédon**. São Paulo: Edipro, 2008, 82a-b.

¹¹⁴ ZINGANO, M. **Estudos de ética antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 429: “Explicar uma ação requer, na perspectiva socrática [Sócrates platônico], recorrer exclusivamente às crenças que o sujeito tem; pode-se mudar de opinião, mas não se pode ter simultaneamente opiniões contrárias, o que, porém, seria necessário para pensar um conflito. Talvez a adoção de crenças esteja ligada (favorecida, dificultada, etc.) ao prazer e às emoções, mas o que governa a ação são as crenças, que, enquanto tais, podem ser tratadas de um ponto de vista epistêmico. Segundo esta perspectiva, quem conhece age bem; o conhecimento é condição suficiente do bem agir. Obviamente o conhecimento em questão não é o conhecimento teórico, mas o conhecimento moral, o conhecimento de todos os bens e males envolvidos na ação”.

que a alma cultive a sabedoria para que o ser humano, pelas crenças corretas a respeito dos verdadeiros bens a serem tomados como fins para a sua conduta, pratique somente ações virtuosas¹¹⁵. Assim como a medicina conhece as causas da saúde para poder curar o homem enfermo¹¹⁶, a ética estabelece o verdadeiro bem para a conduta humana¹¹⁷. Afirma André Comte-Sponville:

Assim como [para o Sócrates platônico] basta conhecer a geometria para ser geômetra, basta conhecer a justiça para ser justo, conhecer o bem para praticá-lo. Só se faz o mal por erro, portanto – e, de fato, ninguém se engana voluntariamente. É desse intelectualismo que Platão fará a teoria, e é essa teoria, ou toda teoria equivalente, que chamo de dogmatismo prático¹¹⁸.

Platão e Xenofonte também concordam com o fato de que Sócrates fez da excelência do caráter, baseada no controle racional dos desejos e das paixões, a verdadeira finalidade das condutas humanas. Na *Apologia de Sócrates*, o Sócrates platônico afirma que a virtude ética é o único bem *stricto sensu*¹¹⁹. Com isso passa a indicar um domínio da conduta humana que possui um valor intrínseco e que origina tudo o mais que possa vir a ser chamado de bem. Na *Memorabilia*, Xenofonte afirma que Sócrates, mantendo a integridade de seu caráter, preferiu morrer a praticar uma injustiça se violasse as leis¹²⁰. A partir de Sócrates, e este é o aspecto absolutamente inovador de seu pensamento, a conduta virtuosa deixa de ter um cunho instrumental, por estar tradicionalmente associada à idéia de utilidade pessoal (como normalmente o faziam os apotegmas dos sete sábios), tornando-se o fim último a ser perseguido pelos indivíduos que buscam atingir a excelência humana nesse domínio¹²¹.

¹¹⁵ PLATO. *Euthidemus*. In: COOPER, J. M (Ed.). *Plato Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1997, 281d-e, tradução nossa: “Então, para resumir, Clínius, eu disse, parece provável que, com relação a todas as coisas que nós chamados de bens no início, a consideração correta não é que, em si mesmas, elas sejam por natureza bens, mas antes como segue: se a ignorância as controlar, elas são males maiores do que os seus opostos, na medida em que elas são mais capazes de aquiescer com um mau mestre, mas se o bom senso e sabedoria estão no controle, elas são os maiores bens. Nelas mesmas, no entanto, não reside qualquer valor”.

¹¹⁶ JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 519: “Como acertadamente observa Aristóteles, ele [Sócrates] procede de modo exclusivamente indutivo. O seu método tem algo da sobriedade do método empírico dos médicos. O seu ideal de saber é a tekhné, tal como a medicina a encarna, até na subordinação do saber a um fim prático”.

¹¹⁷ Aristóteles critica Sócrates por não fazer referência à parte irracional da alma onde estão situadas as emoções. Como, para Aristóteles, a virtude ética consiste na boa disposição (*héxis*) da alma diante das emoções, ao identificar as virtudes do caráter com conhecimentos da parte racional da alma, Sócrates enganou-se a este respeito.

¹¹⁸ COMTE-SPONVILLE, A. *Valor e verdade*. São Paulo: Martin fontes, 2008, p. 35-36.

¹¹⁹ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. São Paulo: Edipro, 2008, 30b.

¹²⁰ XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. São Paulo: Edipro, 2006, IV, 4, 4.

¹²¹ PLATO, *Gorgias*, 507c-e. *Apology*, 28b. In: COOPER, J. M (Ed.). *Plato Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1997, tradução nossa.

A conduta virtuosa passa a ser desejável por si mesma - por seu valor intrínseco. Logo, não pode servir como meio para qualquer outro fim que lhe seja distinto¹²². Com isso, Sócrates declara o valor absoluto que possui a intenção de agir de modo excelente¹²³. Essa é a resposta ao Oráculo: sábio é aquele que deseja sempre ser virtuoso em seus atos. Este é o único valor absoluto. Tudo o mais passa a ter valor quando é utilizado de modo virtuoso¹²⁴. Tanto o Cinismo quanto o Aristotelismo passarão a delimitar o domínio da Ética pela distinção entre as ações desejáveis em si mesmas e as condutas instrumentais ou utilitárias, cuja finalidade está para além das próprias atividades¹²⁵. Segundo Aristóteles, os atos instrumentais (ou produções) são sempre meios para fins que lhes são distintos. Segue-se disso que são alheios ao domínio da Ética, pois somente ações *stricto sensu* são louvadas ou censuradas¹²⁶.

Este foi o grande mérito dos *logoi sokratikoi* de Xenofonte: ver em Sócrates o paradigma de uma nova sabedoria ética por seu modo exemplar de viver e agir. Até Sócrates,

¹²² IRWIN, T. **Plato's Ethics**. New York: Oxford University Press, 1995, p. 73-74, tradução nossa: “Podemos supor, no entanto, que há uma clara evidência para mostrar que Sócrates não pode sustentar uma visão puramente instrumental da virtude. Ele afirma enfaticamente que a virtude é suficiente para a felicidade. Pode-se argumentar que ele deve querer dizer com isso que o seu compromisso com a virtude influencia tão profundamente a sua vida, que realmente determina sua concepção do que é a felicidade, de modo que ele e outras pessoas não estão realmente tentando alcançar os mesmos componentes de felicidade por diferentes vias. Em particular, sua atitude para com as escolhas que envolvem a virtude pode ser vista como estando em conflito com qualquer ponto de vista puramente instrumental, pois ele afirma que devemos considerar apenas o curso da ação virtuosa, nada contando do outro lado (*Ap.* 28b5-9). Se aceitarmos uma visão instrumental da virtude, temos que concordar que as considerações instrumentais podem, em princípio, ser computadas contra a virtude e assim o comprometimento de Sócrates parece excluir uma visão puramente instrumental da virtude”.

¹²³ PLATÃO. **Fédon**. São Paulo: Edipro, 2008, 68e-69c. XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. São Paulo: Edipro, 2006, I, 2, 2-3: “Se este era o seu próprio caráter, como poderia ter induzido outros à impiedade, ao crime, à glotonaria, ao desregramento sexual e à indolência [ἀκρατεῖς]? Pelo contrário, em muitos eliminava esses vícios inculcando-lhes um desejo da virtude e lhes transmitindo a confiança de que a autodisciplina faria deles pessoas de bem [καλοὺς καγαθοὺς]”. Os termos entre colchetes estão no texto grego (XENOPHON. **Memorabilia**. 1921. In: Perseus Digital Library. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0208>, acesso em 20-10-2013).

¹²⁴ HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 1999. p. 63: “O conteúdo do saber socrático é, no essencial, ‘o valor absoluto da intenção moral’ e a certeza de que procura a escolha desse valor. [...] Pode-se dizer que um valor é absoluto para um homem quando ele está prestes a morrer por esse valor. É precisamente a atitude de Sócrates, quando se trata ‘do que é o melhor’, isto é, da justiça, do dever, da pureza moral. Ele repete várias vezes na *Defesa*: prefere a morte e o perigo a renunciar a seu dever e à sua missão”.

¹²⁵ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VI, 5, 1140b6-7, tradução nossa: “Pois a produção tem sua finalidade para além do ato de produzir [ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος], mas o mesmo não ocorre com a ação, pois sua finalidade é a conduta excelente em si mesma [εὐπραξία τέλος]”. Os termos entre colchetes remetem ao texto em grego. BYWATER, I. **Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, VI, 5, 1140b6-7.

¹²⁶ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, X, 6, 1176b6-9, tradução nossa: “Uma atividade é digna de escolha por direito próprio, se nada mais for buscado para além dela. Esse parece ser o caráter das ações de acordo com a virtude; pois praticar ações nobres e excelentes [καλὰ καὶ σπουδαῖα] é por si mesmo digno de escolha”. Os termos entre colchetes remetem ao texto em grego. BYWATER, I. **Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, X, 6, 1176b6-9.

ainda não havia surgido na Grécia a figura do *spoudaios* – o sábio ético que faz do aprimoramento do seu caráter o supremo objetivo da vida. Sócrates não manifestava qualquer interesse pelo conhecimento científico ou pela vida política. Não era um filósofo natural, um logógrafo ou um sofista. Quando foi escolhido para a prítania da *ekklesia* ateniense (c. 404 a.C.) cumpria estritamente seus deveres como cidadão, já que nunca ocupou qualquer cargo público¹²⁷. Assim, pode-se afirmar que a grande diferença de Sócrates diante da tradição sapiencial grega, em todas as suas manifestações históricas, não está representada somente por suas reflexões inovadoras em psicologia e filosofia prática, mas por fazer da excelência do caráter a finalidade última da vida humana. Cada ser humano, segundo Sócrates, tem o dever de agir virtuosamente em todas as esferas de sua vida: seja como marido, pai, amigo, soldado ou cidadão.

A descrição que faz Xenofonte da figura de Sócrates está baseada no seu modo exemplar de viver. Nele, o discurso e a conduta cotidiana são as duas faces da mesma moeda¹²⁸. Embora afirme que Sócrates não seja um professor que ensina a arte da virtude ética a seus discípulos, pois esta seria a acusação contra Sócrates, Xenofonte, em várias passagens da *Memorabilia*, afirma que Sócrates oferecia sua conduta como exemplo a ser imitado e discursava sobre a virtude causando uma profunda impressão em seus discípulos¹²⁹.

2.2 O SÓCRATES DE XENOFONTE

Como foi visto acima, a tradição sapiencial grega não desenvolveu plenamente a figura do sábio ético: aquele indivíduo que cultivava o completo domínio sobre suas emoções e os desejos que as exprimem. Como foi examinado acima, somente a partir de Sócrates o cuidado da alma passa a ser a condição necessária para o pleno desenvolvimento de uma vida feliz. Durante o longo período que vai da retomada do estudo dos autores clássicos na Europa, desde a Idade Média até o início do século XIX, foi a descrição da *Memorabilia* de Xenofonte aquela que melhor representou a figura de Sócrates como um sábio ético por sua maneira de

¹²⁷ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. São Paulo: Edipro, 2008, 32b.

¹²⁸ ONFRAY, M. *Cinismos*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009, p. 15, tradução nossa: “A filosofia antiga se distingue de todas as que lhe seguiram na medida em que propõe exercícios espirituais com o objetivo de produzir uma transformação na natureza do sujeito que os pratica. A esse respeito, Pierre Hadot escreveu acertadamente: ‘O fim que procuram todas as escolas filosóficas com estes exercícios é o melhoramento, a realização de si mesmo. Todas as escolas coincidem em admitir que o homem, antes da conversão filosófica, encontra-se num estado de inquietude desafortunada, sendo vítima da preocupação, está dilacerado pelas paixões, não vive autenticamente e não é ele mesmo. Todas as escolas coincidem também em crer que o homem pode livrar-se desse estado, e pode ter acesso à vida verdadeira, melhorar-se, transformar-se, e assim alcançar um estado de perfeição’”.

¹²⁹ XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. São Paulo: Edipro, 2006, I, 2, 3.

viver e agir: o ser humano que desenvolveu um nobre caráter a partir do controle sobre suas emoções e desejos¹³⁰.

Esta é a grande diferença da sabedoria socrática diante das demais formas de sabedoria legadas pela tradição sapiencial grega. A partir de Sócrates, cada indivíduo, por seus próprios esforços, é responsável pela sua felicidade e isto é conseguido pelo desenvolvimento pleno de suas potencialidades emocionais. Com isso, aprofunda-se uma concepção teleológica do ser humano que faz dele o único responsável do seu destino. O termo *spoudaios* será cunhado décadas depois por Aristóteles, para indicar uma nova espécie de sabedoria que surge com a figura de Sócrates e que pode ser denominada de sabedoria ética, passando a designar o ser humano de nobre caráter, o qual, ao cultivar a harmonia entre suas emoções e sua razão, torna-se o paradigma da conduta virtuosa. Xenofonte é, sem sombra de dúvida, aquele que produz a melhor descrição do caráter de Sócrates e de suas crenças em assuntos éticos. Todos os *logoi sokratikoi* de Xenofonte oferecem um retrato conciso, uniforme e coerente do criador da Ética no Ocidente¹³¹.

2.2.1 Vida e obra de Xenofonte

Xenofonte nasceu no *demos* de Erquia, um distrito rural fora de Atenas, por volta de 430 a.C. e morreu por volta de 360-359 a.C.¹³². Filho de Grilos, membro da aristocracia ateniense, Xenofonte possuía um alto nível de educação e cultura geral que estava perfeitamente de acordo com sua condição social privilegiada. Foi um grande general, esportista e amante da vida rural¹³³. Destacou-se também como historiador¹³⁴ reivindicando para si a continuação da obra de Tucídides, cuja narrativa havia sido interrompida em 411-410 a.C. *Helênicas*¹³⁵ é o texto de Xenofonte que tem a pretensão de ser uma História da Grécia que abarca o período que se inicia em 411 a.C. e termina em 362 a.C., data em que ocorreu a batalha de *Mantinéia*, na qual morreu seu filho Grilos. Xenofonte conheceu Sócrates quando

¹³⁰ JAEGER, W. **Paideia: A Formação do Homem Grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 494: “E este ressurgimento de Sócrates [no final da Idade Média] não respondia a um interesse meramente erudito; nascia de um entusiasmo direto pela personalidade espiritual daquele homem, que as fontes gregas, recém-descobertas, principalmente as obras de Xenofonte, revelavam”.

¹³¹ DORION, L. A. Xenophon's Socrates. In: AHBEL-RAPPE; et al. (Ed.) **A Companion to Socrates**. Blackwell Publishing, 2009, p. 105, tradução nossa.

¹³² LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, II, 6, 56.

¹³³ GUTHRIE, W. K. C. **Socrates**. New York: Cambridge University Press, 1971, p. 14, tradução nossa.

¹³⁴ BURROW, J. **Uma história das histórias**. De Heródoto e Tucídides até o século XX. Rio de Janeiro: Record, 2013, p. 75.

¹³⁵ JENOFONTE. **Helênicas**. Madrid: Editorial Gredos, 1977.

ainda era bem jovem e foi por ele convidado para ser seu discípulo¹³⁶. Lutou na *Guerra do Peloponeso* como membro da cavalaria. Após a derrota dos atenienses em 404 a.C., quando a democracia foi substituída pela oligarquia, Xenofonte apoiou a mudança do regime, pois nunca havia manifestado nenhum apreço pela democracia.

Quando os democratas retomaram o poder em 403 a.C., Xenofonte retirou-se de Atenas¹³⁷. Em 401 a.C. uniu-se ao exército de mercenários gregos que lutou ao lado de Ciro contra seu irmão Artaxerxes, rei da Pérsia. Com a derrota de Ciro, o exército mercenário grego, com cerca de 10.000 soldados, viu-se abandonado no interior da Pérsia. Cercado de inimigos por todos os lados, Xenofonte organizou e liderou com bravura a retirada dos soldados gregos e garantiu seu retorno à Grécia com um mínimo de perdas, episódio por ele descrito em sua obra *Anábasis*. Foi a experiência bélica que adquiriu ao longo de sua vida como militar que lhe deu as condições necessárias para compreender os valores que guiavam os grandes líderes políticos de seu tempo e descrever as suas motivações em suas obras históricas – *Helênicas*, *Anabásis*, *Educação de Ciro* e *Agiselaú*. Na Antiguidade não havia uma clara distinção entre a atividade militar e a política, tal como ocorre nos dias de hoje, pois como as guerras ocorriam com frequência, era um fato corriqueiro que os mesmos indivíduos dirigissem tanto a guerra, quanto a política¹³⁸.

Xenofonte produziu uma extensa obra descrevendo a figura de seu mestre Sócrates, a quem considerava o paradigma do ser humano sábio, nobre e feliz¹³⁹ e que pode ser considerada, em suas linhas gerais, como uma descrição bastante fidedigna da figura do Sócrates real¹⁴⁰. Não existe uma data precisa que identifique os *logoi sokratikoi* de Xenofonte dedicados à memória de Sócrates - *Apologia de Sócrates*, *Banquete*, *Econômico* e *Memorabilia*. O exame de sua biografia possibilita estimar que esses textos foram escritos entre a primeira e a segunda década do século IV. a.C. São também desse período os principais diálogos de Platão dedicados à figura do Sócrates histórico. Se a datação acima está razoavelmente correta, Platão e Xenofonte deveriam ter cerca de 40 anos quando escreveram

¹³⁶ LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, II, 6, 48.

¹³⁷ HANSON, V. C. **Uma guerra sem igual**. Rio de Janeiro: Record, 2012, p. 394: “Após breve guerra civil e a derrubada dos Trinta Tiranos, no final de 403, um governo democrático mais uma vez estava firmemente no controle de Atenas, de maneira gloriosa. Ele proveria outras seis décadas de relativa tranquilidade e estabilidade, talvez até uma perigosa negligência, antes da investida de Felipe da Macedônia, na década de 340”.

¹³⁸ DUHOT, J. J. **Sócrates ou o despertar da consciência**. São Paulo: Loyola, 2004, p. 20.

¹³⁹ XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. São Paulo: Edipro, 2006, IV, 8, 11.

¹⁴⁰ GUTHRIE, W. K. C. **Socrates**. New York: Cambridge University Press, 1971, p. 15, tradução nossa.

seus *logoi sokratikoi*¹⁴¹. Platão, agora como o titular da Academia (fundada por volta de 383 a.C.) e Xenofonte, no seu exílio em *Squillus*, na Élida, região localizada na costa ocidental do Peloponeso, onde viveu por cerca de vinte anos (até cerca de 370 a.C.).

2.2.2 Xenofonte e a questão socrática

Sócrates nada escreveu, mas vários filósofos do círculo socrático produziram textos sobre a sua vida e suas ideias filosóficas. Acredita-se que Antístenes, um dos primeiros discípulos de Sócrates, seja um dos criadores deste gênero literário que teve início logo após a morte de Sócrates, embora quase nada tenha restado de sua extensa produção intelectual¹⁴². O que se sabe sobre a vida e a atividade filosófica de Sócrates provém de testemunhos diretos, tais como os de Aristófanes e de seus discípulos Xenofonte e Platão. Aristóteles, por sua vez, é o mais importante dos testemunhos indiretos sobre a figura de Sócrates. A “questão socrática”, portanto, remete ao problema de reconstituir a doutrina ética do Sócrates histórico a partir de fontes com conteúdos díspares.

Os *Diálogos* de Platão e a *Memorabilia* de Xenofonte são os *logoi sokratikoi* mais importantes os quais, resistindo ao tempo, chegaram intactos até os nossos dias. A descrição que faz Xenofonte da figura de Sócrates está baseada na concepção grega antiga de que a atividade filosófica é, acima de tudo, um discurso racional que somente recebe sua interpretação apropriada quando está ligado a um determinado *modus vivendi*¹⁴³. Todos os *logoi sokratikoi* de Xenofonte têm seu ponto focal na ideia de que Sócrates, ao aliar com maestria seu modo de viver e sua reflexão filosófica sobre as virtudes do caráter, polarizou o interesse de seus contemporâneos e passou a ser visto como um modelo para a correta formação ética do ser humano. Xenofonte foi um historiador influenciado pelo estilo de Tucídides, que escrevia seus relatos de modo desapassionado, procurando descrever objetivamente aquilo que observava¹⁴⁴. Porém, em seus *logoi sokratikoi* Xenofonte tem o claro propósito de fazer uma apologia de seu mestre: mostrar que a vida pessoal de Sócrates

¹⁴¹ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2. **Poetics**, 1, 1447b10-13, tradução nossa: “Efetivamente, não temos um denominador comum para designar os mimos de Sófron e de Xenarco, os diálogos socráticos e quaisquer outras composições imitativas [...]”.

¹⁴² LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, VI, 15. COOPER, J. M. **Reason and emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory**. New Jersey: Princeton University, 1996, p. 3-4.

¹⁴³ HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 1999, p. 48-49.

¹⁴⁴ BURROW, J. **Uma história das histórias**. De Heródoto e Tucídides até o século XX. Rio de Janeiro: Record, 2013, p. 60.

seria o modelo para todos aqueles que buscassem atingir a excelência no domínio de suas emoções e desejos¹⁴⁵. Afirma Nietzsche:

A *Memorabilia* de Xenofonte oferece uma imagem verdadeiramente fiel [de Sócrates], bem como inteligente como seu modelo, mas é preciso entender como ler este livro. Os filólogos, no fundo, acreditam que Sócrates não tem nada a dizer-lhes e ficam entediados com a sua leitura. Outras pessoas sentem que este livro tanto fere você como te faz feliz¹⁴⁶.

A descrição física de Sócrates feita por Aristófanes em sua comédia *As Nuvens* e corroborada por Xenofonte no seu *Banquete*¹⁴⁷, corresponde a uma ruptura com a ideia prevalente na cultura grega, segundo a qual a *καλοκαγαθία*¹⁴⁸ seria atingida somente por aqueles que aliassem a beleza física com a firmeza de seu caráter, sendo a primeira o reflexo da segunda. A figura de Sócrates exterioriza o oposto da visão tradicional. Um homem feio, mas dotado de um autocontrole e de uma autossuficiência¹⁴⁹ que, doravante, formarão as virtudes paradigmáticas do ser humano de nobre caráter. O Sócrates descrito na *Memorabilia* de Xenofonte está sempre interessado, por suas palavras e seus atos, em tornar virtuosos os seus discípulos¹⁵⁰. O termo utilizado por Xenofonte para descrever o homem de nobre caráter instanciado por Sócrates é *καλοκαγαθία*¹⁵¹, comumente utilizado na cultura grega para descrever os seres humanos superiores. Mas, como foi visto acima, a expressão que passou a indicar a figura do ser humano de nobre caráter - *spoudaios* - foi cunhada por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, como será examinado no Capítulo quarto desta tese.

Até o início do século XIX havia um consenso, entre os estudiosos da ética socrática, que Xenofonte seria a fonte que melhor expressaria o conteúdo da doutrina de Sócrates. Mas, a partir dos estudos de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1864) começou a haver uma rejeição à obra de Xenofonte como uma fonte confiável, dentre outras razões, porque

¹⁴⁵ BROCHARD, V. **Os Céticos Gregos**. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 38: “O que é o bem? O justo e o injusto? A piedade? Eis questões que ele [Sócrates] examina mais frequentemente nas *Memoráveis* de Xenofonte; e com certeza Xenofonte nos representa Sócrates de modo mais fiel do que Platão. Como aos sofistas, a prática lhe interessa muito mais do que a teoria: toda a sua ambição, como a deles, é formar homens úteis, bons cidadãos; ele difere dos sofistas apenas pela ideia que tem do fim a ser alcançado e dos meios mais adequados para alcançá-lo”.

¹⁴⁶ DORION, L. A. *Xenophon's Socrates*. In: AHBEL-RAPPE; et al. (Ed.) **A Companion to Socrates**. Blackwell Publishing, 2009, p. 94, tradução nossa.

¹⁴⁷ XENOFONTE. **Banquete**: Apologia de Sócrates. São Paulo: Annablume, 2008, 4, 19.

¹⁴⁸ BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 1102, tradução nossa: “καλός, ἢ, ov. I beleza do corpo, do rosto. II referindo-se à beleza moral - belo, nobre, honesto, distinto, glorioso”. JAEGER, W. **Paideia**: A Formação do Homem Grego. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 24.

¹⁴⁹ BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 312, tradução nossa: “αὐτάρκεια, ας, (ή) – estado daquele que é autossuficiente”.

¹⁵⁰ XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. São Paulo: Edipro, 2006, I, 2, 17.

¹⁵¹ XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. São Paulo: Edipro, 2006, IV, 8, 11.

esse último não seria um filósofo, mas um militar e político (fato comum naquela época) fato que o desqualificaria como um intérprete autorizado das teses filosóficas de Sócrates. Além disso, segundo Schleiermacher, o zelo de Xenofonte na defesa de seu mestre, tal como está apresentado em sua *Memorabilia*, faria de Sócrates um conservador em ética.

Ao defender as virtudes demóticas sustentadas pela tradição, Xenofonte deixaria de lado o aspecto revolucionário da doutrina de Sócrates: seu ceticismo radical diante dos costumes, negando que eles pudessem estabelecer os verdadeiros fundamentos da conduta virtuosa e, portanto, de serem a via, por excelência, para uma vida feliz. Segue-se disso a conclusão de que a filosofia prática de Sócrates deveria ir muito além da descrição de Xenofonte. Interpretando o termo filosofia a partir da concepção que os filósofos do século XIX haviam desenvolvido – como uma atividade de caráter crítico e teórico-especulativa – a figura de Sócrates descrita por Xenofonte foi relegada ao esquecimento. Em seu lugar, a descrição de Platão passou a ocupar totalmente o espaço de reflexão sobre a verdadeira filosofia prática do Sócrates histórico¹⁵².

Mas o esquecimento de Xenofonte não foi suficiente para resolver a “questão socrática”. Ainda que os *logoi sokratikoi* de Platão fossem considerados as únicas fontes fidedignas do pensamento de Sócrates, também eles não puderam apresentar uma descrição coerente daquilo que seria o conteúdo da filosofia socrática, abrindo um grande espaço para o ceticismo generalizado sobre a pretensão de que os *logoi* platônicos tivessem resolvido de modo definitivo a questão. Assim, uma terceira posição passou a sustentar que a questão socrática seria insolúvel, ou, mais precisamente, seria um falso problema. O maior expoente dessa terceira interpretação dos *logoi sokratikoi* foi Olof Gigon, em sua obra *Sokrates* (1947). Para Gigon, os diálogos socráticos de Platão e Xenofonte não teriam como objetivo descrever fielmente o pensamento do Sócrates histórico¹⁵³. Ao invés disso, eles pertenceriam a um

¹⁵² DORION, L. A. Xenophon's Socrates. In: AHBEL-RAPPE; et al. (Ed.) **A Companion to Socrates**. Blackwell Publishing, 2009, p. 94, tradução nossa: “A desaprovação que nega ao Sócrates de Xenofonte o título de filósofo pode, contudo, ser superada pelos seguintes argumentos: a) O fato verdadeiro é que esta desaprovação não foi formulada antes do início do século XIX deve provocar alguma reflexão. Qual seria a concepção de filosofia que esta censura pressupõe? Aparentemente aquele que vê a filosofia como uma atividade essencialmente crítica e especulativa; deste modo, como os escritos socráticos de Xenofonte não são especialmente críticos e especulativos, conclui-se, como se fosse uma inferência quase automática, que eles são de interesse filosófico negligenciável. Mas se a filosofia é entendida como um modo de vida – e assim os antigos a entendiam – que direito temos de recusar o título de filósofo ao Sócrates de Xenofonte, que se esforça para tornar coerentes a sua vida e seus discursos e, acima de tudo, se esforça para tornar as outras pessoas melhores?”

¹⁵³ NAVIA, L. E. **Socrates: a life examined**. Nova York, Prometheus Books, 2007, p. 19, tradução nossa: “O problema socrático é, portanto, bastante complexo. Primeiro, há a ausência de escritos da parte do próprio Sócrates. Então, há natureza aparentemente proteica de sua personalidade, alegadamente acompanhada por mudanças significativas durante o curso de sua vida. E então, como resultado destas duas circunstâncias, existe a multiplicidade de retratos criados pelas fontes. As principais fontes primárias, ou seja, Aristóteles,

gênero literário específico – os *logoi sokratikoi* – que já havia sido reconhecido por Aristóteles em sua *Poética e Retórica* os quais permitiriam um amplo espaço ficcional para seus autores, tanto sobre a figura de histórica de Sócrates, quanto à sua doutrina ética.

Não é possível, portanto, conciliar as fontes nem estabelecer qual é a verdadeira interpretação. De qualquer modo é evidente que as descrições de Platão e Xenofonte são totalmente distintas. Nos diálogos socráticos de Platão, a figura de Sócrates é sempre apresentada como sendo a do arquétipo do filósofo¹⁵⁴. Raras são às vezes em que a vida pessoal de Sócrates é invocada como testemunho de suas discussões sobre temas ligados às virtudes do caráter. Termos como autocontrole, autossuficiência e temperança¹⁵⁵ poucas vezes são utilizados nos *logoi sokratikoi* de Platão, mas são virtudes centrais nos *logoi sokraticoi* de Xenofonte¹⁵⁶. Platão, em seus textos, apresenta uma interpretação intelectualista¹⁵⁷ da ética socrática, cuja síntese pode ser estabelecida a partir da máxima segundo a qual “virtude é conhecimento prático” (das coisas boas e más para o ser humano)¹⁵⁸ e de sua contrária – “age-se mal por ignorância do bem”¹⁵⁹. Nos *logoi sokraticoi* de Platão a habituação, que é o aprendizado pela experiência, não possui nenhuma função na formação do caráter humano; ao

Xenofonte e Platão, não criaram um retrato consistente, mas várias representações, e as fontes secundárias, começando com Aristóteles, fornecem a nós um mosaico de características e atributos que formam um caleidoscópio fotográfico de Sócrates”.

¹⁵⁴ Afirma Peter Sloterdijk: “Depois de Sócrates e Platão, já não se podem considerar adultos apenas aqueles de quem os antepassados e os deuses da tribo se apoderaram. As formas de vida urbanas requerem um novo tipo de adultos do qual os deuses não se aproximam muito – o que quer dizer em simultâneo: estimulam uma forma de intelectualidade que se transfere da tradição e repetição para a pesquisa e ‘recordação’. As revelações e provas já não brotam do êxtase, mas de conclusões: a própria verdade aprendeu a escrever; são os encadeamentos de enunciados que levam a ela”. (SLOTERDIJK, P. **Temperamentos filosóficos**. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 18.)

¹⁵⁵ BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 1892, tradução nossa: “σωφροσύνη, ες, (ή) – II moderação diante dos desejos [apetites físicos], temperança”. INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS DE LEXICOGRAFIA. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001: [temperança] *s.f.* (sXIV cf. FichIVPM) **1** qualidade ou virtude de quem é moderado, comedido **2** sobriedade no consumo de alimentos e/ou bebidas <a t. é essencial à saúde> **3** hábito de poupar, de economizar; parcimônia <t. nas despesas> ETIM lat. *temperantia,ae* 'proporção, moderação, sobriedade'; ver *temper-*; f.hist. sXIV *teperança*, sXIV *tenperança*, sXV *temperança*, sXV *temperanca* SIN/VAR ver sinonímia de *austeridade*, *castidade* e *continência* ANT gula, intemperança; ver tb. sinonímia de *estroinice*, *indecência* e *lubricidade*”.

¹⁵⁶ DORION, L. A. Xenophon's Socrates. In: AHBEL-RAPPE; et al. (Ed.) **A Companion to Socrates**. Blackwell Publishing, 2009, p. 97.

¹⁵⁷ GUTHRIE, W. K. C. **Socrates**. New York: Cambridge University Press, 1971, p. 138, tradução nossa: “Sócrates foi o iniciador de uma revolução, e o primeiro passo numa revolução filosófica tem duas características: é tão enraizada nas tradições de seu tempo que seus efeitos completos são apenas gradualmente percebidos, e é apresentada de uma forma absoluta e simples, deixando para os pensadores futuros o trabalho de fornecer as qualificações e ressalvas necessárias. [...] Pode-se dizer que Sócrates [platônico], com sua ‘virtude é conhecimento’ fez pela ética o que Parmênides fez pela ontologia com a sua asserção ‘o que é, é’”.

¹⁵⁸ ZINGANO, M. **Estudos de ética antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 429.

¹⁵⁹ PLATÓN. **Protágoras**. Madrid: Alianza Editorial, 2005, 357c-e, tradução nossa.

contrário, por não conter em si a reflexão racional, o hábito somente produz virtudes demóticas¹⁶⁰.

Xenofonte, de maneira oposta a Platão, faz do querer (vontade) o fundamento de sua descrição da figura de Sócrates. Não é o conhecimento da virtude, mas o desejo de ser virtuoso, aliado ao treinamento constante para desenvolver o autocontrole, que torna Sócrates um ser humano excelente, porque esta virtude do caráter é o alicerce daqueles que desenvolvem a excelência diante dos apetites físicos. Aquele que é escravo dos prazeres corporais nunca irá desenvolver um caráter virtuoso¹⁶¹. O conhecimento da virtude somente se torna possível quando o agente já desenvolveu o autocontrole sobre suas emoções, pois a incontinência¹⁶² faz com que os indivíduos deixem de lado aquilo que é importante (a virtude) e se deixem arrastar pelas coisas prazerosas. Afirma Xenofonte:

E no que se refere à sabedoria, o maior dos bens, a incontinência [ἀκρασία] não a exclui e conduz os homens ao seu oposto? Ou não achas que ela os impede de dar atenção às coisas úteis e à sua compreensão ao arrastá-los para as coisas prazerosas, com o que frequentemente transtorna sua percepção do bem e do mal, levando-os a escolher o pior em lugar do melhor?¹⁶³

A *Memorabilia*¹⁶⁴ retrata Sócrates como a figura que representa o ideal de vida ética de Xenofonte: o *spoudaios* - ser humano de nobre caráter que está interessado em tornar excelentes os seus concidadãos e que, para isto, oferece a sua conduta como o exemplo da vida virtuosa¹⁶⁵. Xenofonte afirma que a acusação contra Sócrates não possuía nenhum fundamento, porque Sócrates nunca corrompeu a juventude. Sua presença, ao contrário do que diziam seus acusadores, beneficiava seus discípulos, seja pela força de seu caráter, claramente revelada por seus atos, seja por sua conversação sempre voltada para instilar a virtude naqueles que ouviam suas palavras¹⁶⁶. Examinando as distintas descrições de Sócrates apresentadas por Platão e Xenofonte, afirma J. M. Cooper:

¹⁶⁰ PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Edipro, 2008, 82a-b.

¹⁶¹ XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. São Paulo: Edipro, 2006, I, 5, 4-6.

¹⁶² INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS DE LEXICOGRAFIA. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001: “incontinência, *s.f.* (1540 JBarE fº 11v) qualidade, estado ou condição de incontinente **1** falta de comedimento nos gestos, palavras, atos, sentimentos etc.; imoderação, descomedimento, intemperança <*i. afetiva*> <*i. verbal*> **2** falta de continência, de comedimento nos prazeres sexuais; luxúria, sensualidade, impudicícia”.

¹⁶³ XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. São Paulo: Edipro, 2006, IV, 5, 6. O termo entre colchetes encontra-se no texto em grego: XENOPHON. *Memorabilia*. 1921. In: Perseus Digital Library. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0207>>. Acesso em 20-10-2013, IV, 5, 6.

¹⁶⁴ XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. São Paulo: Edipro, 2006.

¹⁶⁵ XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. São Paulo: Edipro, 2006, I, 2, 3.

¹⁶⁶ XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. São Paulo: Edipro, 2006, I, 3, 1.

Agora, deve-se notar de imediato que, em última análise, qualquer interpretação que se possa fazer das reivindicações de Xenofonte à precisão histórica, na *Memorabilia* ele não está oferecendo uma descrição de Sócrates como um *filósofo* - de sua maneira de tratar questões filosóficas, como tal, de suas teorias filosóficas ou opiniões [...] é com Sócrates como educador [pelos seus atos exemplares], no sentido mais amplo, que Xenofonte está interessado [...]. Isso marca o contraste fundamental com Platão, cujos diálogos são inflexivelmente dedicados à exploração de questões filosóficas, por mais que ao mesmo tempo o propósito de Platão seja retratar Sócrates como um homem excepcionalmente bom, cuja conversação foi calculada para trazer o melhor de seus ouvintes - mesmo se esse "melhor" não coincida com a concepção de Xenofonte. Em Platão, o foco é justamente o contrário de Xenofonte, tal como Xenofonte explica nos capítulos iniciais da *Memorabilia*: [para Platão] a filosofia de Sócrates é o centro das atenções, seu caráter e influência moral são deixados de lado¹⁶⁷.

Não se deve, portanto, comparar os *logoi sokratikoi* de Platão com os textos similares escritos por Xenofonte para encontrar a verdadeira descrição do Sócrates histórico. Os escritos socráticos de ambos não podem ser comparados entre si, porque possuem objetivos totalmente distintos. Xenofonte enfatiza a unidade entre a figura, a vida e os atos de Sócrates. Assim, nos *logoi sokratikoi* de Xenofonte, o discurso filosófico de Sócrates possui um caráter secundário, pois o aspecto principal do seu ensinamento é *ad hominem* - reside no modo de viver e na conduta de Sócrates. É ela que deve ser tomada como exemplar por aqueles que desejam desenvolver um nobre caráter¹⁶⁸. Várias passagens da *Memorabilia* são dedicadas a enfatizar este aspecto da postura ética de Sócrates¹⁶⁹.

2.3 O SÓCRATES DE XENOFONTE E A ENKRATEIA

Todos os *logoi sokratikoi* de Xenofonte - *Memorabilia*, *Apologia*, *Banquete*, *Econômico* - exaltam a nobreza do caráter que, segundo seu ponto de vista, fazia de Sócrates o mais virtuoso dentre os seres humanos. Como já foi examinado acima, Xenofonte foi um general reconhecido por sua excelência e bravura em combate. A sua obra *Anábasis* descreve,

¹⁶⁷ COOPER, J. M. **Reason and emotion**: essays on ancient moral psychology and ethical theory. New Jersey: Princeton University, 1996, p. 5, tradução nossa.

¹⁶⁸ JAEGER, W. **Paideia: A Formação do Homem Grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 524: "E isto [a filosofia concebida ao modo acadêmico] acorda em nós a suspeita de que corremos sem cessar o risco de encarar a sua figura [Sócrates] através do prisma daquilo que *nós* chamamos filosofia. É certo que o próprio Sócrates designa a sua 'ação' - que palavra significativa! - pelos nomes de 'filosofia' e 'filosofar'; e, na *Apologia* platônica, afiança aos seus juizes que não se afastará dela enquanto viver e respirar. Mas não devemos dar a estas palavras o significado que vieram a ganhar em séculos posteriores, ao cabo de uma longa evolução: o de um método de pensar conceitual ou o de um corpo de doutrina formado por teses teóricas e suscetível de ser separado da pessoa que o construiu. Toda a literatura dos socráticos se manifesta unanimemente contra essa possibilidade de separar a doutrina da pessoa".

¹⁶⁹ XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. São Paulo: Edipro, 2006: I, 1, 10; I, 2, 1-7; I, 2, 17; I, 3, 5-6, etc.

com riqueza de detalhes, o esforço necessário para escapar da perseguição implacável que sofreu o exército de mercenários gregos, quando estava sitiado no interior do planalto da Anatólia. Nestas condições extremas, cercados pelos inimigos e sem nenhum apoio logístico, as virtudes de cada soldado são decisivas para a sobrevivência coletiva: disciplina, resistência diante dos sofrimentos físicos e coragem diante do perigo¹⁷⁰. O problema é que, passada a situação de perigo, os soldados tendem a voltar à sua condição de seres humanos comuns. É natural, portanto, que Xenofonte tenha descrito Sócrates como o homem que foi capaz de utilizar estas mesmas virtudes, tão admiradas pelos militares, para modelar de modo permanente o seu caráter.

É neste ponto, em particular, que se encontra uma total concordância entre o testemunho de Platão e de Xenofonte. Platão, no seu *Symposium*, descreve com detalhes o comportamento militar de Sócrates. Alcebiades é a figura utilizada por Platão para louvar a coragem e o autocontrole de Sócrates¹⁷¹. Dono de uma resistência à fome, à sede e às intempéries sem rival nas fileiras do exército ateniense, Sócrates enfrentava as condições extremas do combate com uma coragem que lhe garantia o total autocontrole. Após a derrota para a Beócia em Délion (424 a.C.), Sócrates deixou o campo de batalha tranquilamente, sem medo da perseguição do exército inimigo, situação que criaria o desespero em hoplitas inexperientes. Após a batalha, como alguns hoplitas gregos se refugiaram num santuário consagrado a Apolo, o que era considerado um sacrilégio, os beócios negaram sepultura aos soldados atenienses mortos deixando-os apodrecer no campo de batalha, um sacrilégio ainda maior do que o praticado pelos atenienses¹⁷².

Na descrição de Xenofonte estão sintetizadas as três virtudes principais que modelam o caráter de Sócrates: autocontrole¹⁷³ diante dos apetites ligados ao corpo (alimento, sexo,

¹⁷⁰ BURROW, J. **Uma história das histórias**. De Heródoto e Tucídides até o século XX. Rio de Janeiro: Record, 2013, p. 75. “Cercado de inimigos persas e bárbaros, o Exército mercenário grego, na descrição de Xenofonte, sobrevive basicamente graças a sua disciplina e técnica militar. Preservar a coesão é frequentemente a principal preocupação de Xenofonte”.

¹⁷¹ PLATO. *Symposium*. In: COOPER, J. M (Ed.). **Plato Complete Works**. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1997, 220d-221c, tradução nossa.

¹⁷² TUCÍDIDES. **História da guerra do peloponeso**. Brasília: Universidade de Brasília, 1987, IV, 98.

¹⁷³ O autocontrole é o somatório de um conjunto de virtudes de caráter que serão posteriormente desenvolvidas por Aristóteles em seus tratados éticos. Ele é uma combinação de prudência, coragem, temperança, calma e firmeza de propósito. O terceiro requisito da conduta virtuosa, afirma Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, II, 4, 1105a32-33) é a firmeza de propósito: “[...] em terceiro, sua ação deve estar de acordo com uma disposição de caráter firme e imutável”. “τὸ δὲ τρίτον ἔστω καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πρᾶττη”. O texto em grego encontra-se em BYWATER, I. **Aristotelis: Ethica Nicomachea**. Oxford: Oxford University Press, 1988. Afirma André Comte-Sponville: “Digo que essa coragem é a condição de qualquer virtude; e eu dizia a mesma coisa, talvez estejam lembrados, da prudência. Por que não? Por que as virtudes seriam condicionadas por uma só dentre elas? As outras virtudes, sem a prudência, seriam cegas ou loucas; mas, sem a coragem, seriam vãs ou pusilânimes. O justo, sem a prudência, não saberia como combater a injustiça; mas, sem a coragem, não ousaria empenhar-se nesse combate. Um não saberia que meios utilizar para alcançar seu fim;

etc.) e dos impulsos¹⁷⁴ que têm sua origem no coração (coragem, raiva, medo, egoísmo, etc.), resistência¹⁷⁵ diante do sofrimento em geral e autossuficiência, por necessitar de ínfimas posses para viver¹⁷⁶. Segundo Xenofonte, estas virtudes formam o núcleo central da doutrina socrática da excelência do caráter humano. O autocontrole é considerado por Xenofonte o fundamento de todas as demais virtudes do caráter e a condição necessária para atingir a autossuficiência que é a mais perfeita virtude do caráter por ser desejável em si mesma¹⁷⁷.

O Sócrates, de Xenofonte, é enfático ao afirmar que sem autocontrole ninguém pode ser virtuoso¹⁷⁸. Somente quando a alma, ao dominar os prazeres corporais, for capaz de estar em plena posse de si mesma, poderá desenvolver a sua excelência, pois o corpo é a fonte dos apetites que forçam a alma a deixar de lado o autocontrole e buscar o prazer pela satisfação desses mesmos apetites¹⁷⁹. Como a aquisição das virtudes do caráter exige esforço, dedicação e treinamento constantes¹⁸⁰, aquele que é escravo dos prazeres corporais não obterá nenhuma satisfação na disciplina ascética que a excelência do caráter exige e jamais conseguirá tornar-se virtuoso¹⁸¹.

O Sócrates descrito nos diálogos platônicos nunca é representado por estas qualidades de caráter, à exceção do *Simposium*. O autocontrole não é considerado por Platão como condição prévia para desenvolver um caráter virtuoso¹⁸². Em Xenofonte, por sua vez, o

outro recuará diante dos riscos que eles supõem (Cf. CONTE-SPONVILLE, A. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 57)”.
 174 Os impulsos configuram o conjunto de emoções não ligadas ao corpo (apetites). INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS DE LEXICOGRAFIA. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001: “[...] 4 *fig.* força psíquica espontânea que leva a uma ação, a uma manifestação de sentimentos <um i. de cólera> <ceder a um i., refrear um i.>. [...] 9 PSICN aparecimento repentino, sentido como urgente, de uma tendência a realizar determinada ação que foge a qualquer controle e, em geral, sob o domínio da emoção”.

175 BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 1023, tradução nossa: “καρτερία, ας (ή) – força da alma, firmeza, constância, paciência”.

176 XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. São Paulo: Edipro, 2006, I, 2, 1: “Em primeiro lugar, independentemente do que já indiquei, ele se destacava, no que diz respeito ao controle dos apetites – tanto sexuais quanto do estômago – como homem do maior rigor; era extremamente resistente no que se referia a suportar o frio, o calor e todo o tipo de fadiga; além disso, suas necessidades estavam tão disciplinadas pela moderação que, mesmo dispondo de muito pouco, satisfazia-se positivamente”.

177 DORION, L. A. Xenophon’s Socrates. In: AHBEL-RAPPE; et al. (Ed.) **A Companion to Socrates**. Blackwell Publishing, 2009, p. 104, tradução nossa: “Apesar da importância da *enkrateia* na ética de Sócrates, ela não é um fim em si mesma. *Enkrateia* é certamente indispensável, mas como um meio para algo mais, enquanto *autarkeia* é o estado desejável por si mesmo”.

178 XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. São Paulo: Edipro, 2006, I, 5, 4-5.

179 XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. São Paulo: Edipro, 2006, I, 2, 23; IV, 5, 6.

180 XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. São Paulo: Edipro, 2006, III, 9, 2-3.

181 DORION, L. A. Xenophon’s Socrates. In: AHBEL-RAPPE; et al. (Ed.) **A Companion to Socrates**. Blackwell Publishing, 2009, p. 97, tradução nossa.

182 DORION, L. A. Xenophon’s Socrates. In: AHBEL-RAPPE; et al. (Ed.) **A Companion to Socrates**. Blackwell Publishing, 2009, p. 97, tradução nossa: “O papel da *enkrateia* é distinto na ética do Sócrates de Xenofonte e na ética do Sócrates de Platão. O Sócrates platônico não dá a ela tal importância: ele nunca apresenta o autocontrole como a fundação da virtude, e mesmo o termo ‘*enkrateia*’ está ausente dos diálogos

autocontrole é a condição necessária para a liberdade humana. A pior forma de escravidão é aquela que é exercida pelos apetites, em sua busca incessante do prazer¹⁸³. De modo similar, o autocontrole também é a virtude necessária para atingir a justiça, pois aquele que necessita de dinheiro torna-se escravo de suas paixões e não faz a distinção entre o que é seu e o que é dos demais, tornando-se injusto em seus atos.

Ao mesmo tempo, o autocontrole é a condição para a liberdade e a autossuficiência, pois aquele que recebe dinheiro torna-se como um escravo de seu contratante¹⁸⁴. Também o autocontrole é a virtude indispensável para a existência da verdadeira amizade entre os seres humanos¹⁸⁵. Quem não tem controle sobre seus desejos trata os demais como meios para satisfazer seus apetites e paixões. Na *Memorabilia*, num diálogo com Critóbulo, Sócrates afirma que aquele que não controla seus apetites e impulsos não é capaz de cumprir com os deveres que a amizade requer para ser, de fato, verdadeira¹⁸⁶.

2.3.1 O Sócrates de Xenofonte e a incontinência

A doutrina socrática da virtude apresentada nos *logoi sokraticoí* de Platão afirma que o agente que conheça o que é o bem a ser atingido na ação nunca agirá sob a influência de emoções contrárias (prazer, sofrimento, medo, amor) ao seu conhecimento, pois “virtude é conhecimento”¹⁸⁷. Noutras palavras, o conhecimento é necessário e suficiente para que o agente possa vir a agir de modo virtuoso¹⁸⁸. Esta é a principal tese (e sua contrária “Erra-se somente por ignorância e estes atos devem ser considerados involuntários”) sustentada pela doutrina ética do Sócrates platônico. O intelectualismo socrático implica na negação da incontinência¹⁸⁹, pois aquele que age mal não age voluntariamente, visto que é movido pela ignorância. Se o agente soubesse qual deveria ser a conduta correta a ser praticada numa determinada situação, não agiria do mesmo modo¹⁹⁰. Esta tese vai diretamente de encontro

iniciais; a discussão da *sophrosúne* no *Cármides* silencia sobre a concepção tradicional da *sophrosúne* como o domínio sobre os prazeres e desejos”.

¹⁸³ DORION, L. A. Xenophon’s Socrates. In: AHBEL-RAPPE; et al. (Ed.) **A Companion to Socrates**. Blackwell Publishing, 2009, p. 97, tradução nossa.

¹⁸⁴ XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. São Paulo: Edipro, 2006, I, 2, 6; I, 5, 6.

¹⁸⁵ DORION, L. A. Xenophon’s Socrates. In: AHBEL-RAPPE; et al. (Ed.) **A Companion to Socrates**. Blackwell Publishing, 2009, p. 98, tradução nossa.

¹⁸⁶ XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. São Paulo: Edipro, 2006, II, 6, 1-5.

¹⁸⁷ PLATÓN. **Protágoras**. Madrid: Alianza Editorial, 2005, 352 b-e, tradução nossa.

¹⁸⁸ PLATÓN. **Protágoras**. Madrid: Alianza Editorial, 2005, 357b, tradução nossa.

¹⁸⁹ BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire: grec - français**. Paris: Hachette, 1950, p. 28, tradução nossa: ἀκρατέος, ἑσ, ἑς; 1. sem força; 2 que não se controla, intemperante”.

¹⁹⁰ PLATÓN. **Protágoras**. Madrid: Alianza Editorial, 2005, 357c, tradução nossa.

aos fatos da vida e seria difícil sustentá-la diante das evidências empíricas encontráveis na conduta humana cotidiana. A posição do senso comum¹⁹¹ diante do fenômeno da incontinência está sintetizada na *Medéia* de Eurípedes: Afirma Bruno Snell:

Creio eu que se pode determinar o ponto em que Sócrates inicia suas investigações sobre a moral. A *Medéia* de Eurípedes diz: 'Eu sei quão grande é o mal que estou prestes a consumir, mas mais forte é minha paixão'. Sócrates objeta: 'Quem não conhece o bem não pode fazê-lo. Tudo se resume em saber verdadeiramente o que é o bem. Ninguém faz o mal voluntariamente'¹⁹².

O Sócrates de Xenofonte encara de modo diametralmente oposto a relação entre a conduta correta e a incontinência. Os seres humanos que possuem o autocontrole sobre seus desejos não podem ser voluntariamente maus. Não é a ausência de conhecimento, mas a ausência de autocontrole que provoca a incontinência. Aqueles indivíduos que, pelo constante treinamento, disciplinam seus apetites e são moderados em suas necessidades, desenvolvem um caráter virtuoso¹⁹³. Afirma L-A Dorion:

Na *Memorabilia*, pelo contrário, *enkrateia* não é apenas distinta da *sophia*, mas em um certo sentido é anterior a ela, pois é uma pré-condição para adquirir a *sophia*. Assim, o Sócrates de Xenofonte inverte o Sócrates de Platão na concepção das relações entre *enkrateia* e *sophia*: enquanto para o Sócrates platônico *enkrateia* é meramente um efeito da *sophia*, o Sócrates de Xenofonte pensa, pelo contrário, que a *enkrateia* precede e é a pré-condição da *sophia*. E assim, não é de surpreender que o Sócrates de Xenofonte atribua a impossibilidade da *akrasia* pela pessoa virtuosa acima de tudo pela presença da *enkrateia* antes do que da *sophia*¹⁹⁴.

O Sócrates de Xenofonte, ao enfatizar o autocontrole como a virtude necessária para uma vida feliz, segue a tradição cínica. O verdadeiro sábio é autossuficiente¹⁹⁵. Mas a condição necessária para desenvolver esta mesma autossuficiência reside no controle sobre as emoções e desejos que afetam a alma. Somente aquele que mantém uma constante disciplina sobre seus apetites e impulsos, a ponto de quase nada necessitar para viver, é capaz de atingir a autossuficiência e com isso libertar-se das cadeias da divisão social do trabalho, que

¹⁹¹ Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, critica as duas teses: contra a tese sustentada pelo senso comum ele afirma que ninguém pode ser forçado a praticar atos bestiais (III, 1, 1110a26-29). Contra a tese de Sócrates ele discute os vários sentidos do termo *ignorância*, estabelecendo os critérios que delimitam o seu uso na ação humana (III, 1, 1111a3-10). No Livro VII da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles examina a tese de Sócrates segundo a qual, sendo a virtude um conhecimento, a *akrasia* é impossível (IRWIN, T. **Aristotle: Nicomachean Ethics**. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VII, 2, 1145b25-27, tradução nossa).

¹⁹² SNELL, B. **A cultura grega e as origens do pensamento europeu**. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 186.

¹⁹³ XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. São Paulo: Edipro, 2006, I, 2, 2-5.

¹⁹⁴ DORION, L. A. Xenophon's Socrates. In: AHBEL-RAPPE; et al. (Ed.) **A Companion to Socrates**. Blackwell Publishing, 2009, p. 103, tradução nossa.

¹⁹⁵ XENOFONTE. **Banquete**. Apologia de Sócrates. São Paulo: Annablume, 2008, 4, 34-44.

escraviza o ser humano pela busca da satisfação de desejos que nunca cessam. Bastar-se a si mesmo é a característica própria dos deuses. Ter o mínimo de necessidades caracteriza o *spoudaios*¹⁹⁶.

2.3.2 O Sócrates de Xenofonte e a autossuficiência

Como visto acima, o autocontrole é a virtude que garante ao seu praticante um caráter virtuoso. Mas o autocontrole não é a mais importante virtude do caráter. Ela é a condição necessária para o desenvolvimento da autossuficiência. Somente esta última é uma virtude desejada por si mesma e nunca como um meio para atingir um fim ulterior. Segundo Xenofonte, existe uma hierarquia entre as virtudes do caráter. Autocontrole e resistência ao sofrimento físico são as virtudes que garantem ao agente atingir a mais elevada virtude do caráter: a autossuficiência. Na *Memorabilia* Xenofonte deixa claro que a virtude suprema do caráter humano é a autossuficiência. Afirma Xenofonte:

Parece, Antífon, que imaginas que a felicidade consiste de luxo e extravagância. Acredito, contudo, que é divino não ter necessidades; tê-las o mínimo possível aproxima-se do divino. E como aquilo que é divino é o mais excelente, aquilo que mais se aproxima de sua natureza, está mais próximo do mais excelente¹⁹⁷.

Os deuses são a encarnação da excelência e o verdadeiro paradigma a ser imitado pelos seres humanos. Somente eles não possuem necessidades de qualquer espécie. Segue-se disso que é divino não ter necessidades. Ora, como nenhum ser humano é capaz de viver sem necessidades, aquele que estiver mais próximo de atingir esta meta será o mais divino entre os seres humanos. Este é o papel do autocontrole e da resistência ao sofrimento. Elas são as virtudes que criam as condições para o cultivo da autossuficiência. A única virtude de caráter que o ser humano pode aspirar a compartilhar com os deuses é a autossuficiência, pois somente ela é uma virtude divina. Assim, aspirar à autossuficiência é buscar atingir o divino que existe no ser humano.

¹⁹⁶ DORION, L. A. Xenophon's Socrates. In: AHBEL-RAPPE; et al. (Ed.) **A Companion to Socrates**. Blackwell Publishing, 2009, p. 103, tradução nossa: "O caráter sistemático de substituição da *sophia* pela *enkrateia* não deixa margem para dúvidas: Xenofonte está buscando dessa forma preservar a coerência filosófica de seu retrato de Sócrates, que não é apenas a *encarnação por excelência da enkrateia*, mas também o defensor incansável da uma ética que faz da *enkrateia* o alicerce de uma vida virtuosa. Assim, podemos ver como injustamente redutor é representar Xenofonte como um pobre imitador de Platão: mesmo na suposição de que ele tomou emprestado de Platão certos temas socráticos que eles compartilham, devemos notar que ele retrabalhou-os em cada caso para torná-los aptos à sua representação de Sócrates".

¹⁹⁷ XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. São Paulo: Edipro, 2006, I, 6, 10.

Somente os deuses são plenamente felizes. O ser humano somente pode atingir uma felicidade que está de acordo com a sua natureza, pois é impossível para uma pessoa reunir a totalidade de condições necessárias à sua felicidade, assim como nenhum país é capaz de possuir todos os recursos de que necessita. Logo, o máximo de autossuficiência leva, necessariamente, ao máximo de felicidade possível a um ser humano¹⁹⁸. As demais virtudes do caráter – autocontrole e resistência – têm a função de preparar o terreno para o desenvolvimento da autossuficiência. É preciso restringir ao mínimo os apetites físicos por meio do treinamento constante do corpo para resistir aos desejos incessantes. Afirma L-A Dorion:

A aspiração à autossuficiência do Sócrates de Xenofonte deve ser entendida na perspectiva mais geral da assimilação a deus (*homoiosis theoi*): como os seres humanos aspiram à felicidade e como um deus oferece-nos o modelo de um ser que é ao mesmo tempo autossuficiente e feliz, os filósofos em sua busca pela felicidade privilegiam modos de vida que prometam o mais alto grau de autossuficiência para os seres humanos¹⁹⁹.

¹⁹⁸ HERÓDOTO. **História**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001, I, XXXII.

¹⁹⁹ DORION, L. A. Xenophon's Socrates. In: AHBEL-RAPPE; et al. (Ed.) **A Companion to Socrates**. Blackwell Publishing, 2009, p. 105, tradução nossa.

3 A FIGURA DO *SPOUDAIOS* NA DOUTRINA ÉTICA CÍNICA

A doutrina cínica da virtude do caráter é o grande contraponto ao platonismo na interpretação do verdadeiro legado de Sócrates à ética. Para o Cinismo, o modo de viver de Sócrates é a personificação da excelência do caráter, pois a virtude está nos atos e não nas palavras. O exemplo dos seres humanos virtuosos, aliado ao exercício físico e mental constante, é suficiente para formar um caráter nobre. O Cinismo passou a ser considerado a “via rápida para a virtude” ao sustentar que o ser humano somente pode ser feliz se desenvolver ao máximo sua autossuficiência. A ética cínica adquire sua plena significação na medida em que se leva a sério a sua reivindicação de que a natureza é o verdadeiro paradigma das virtudes humanas, pois nela impera a autossuficiência.

3.1 AS FONTES DE INFORMAÇÃO SOBRE O CINISMO CLÁSSICO

Existem duas espécies de fontes de estudo sobre o Cinismo clássico: primárias e secundárias. As fontes primárias estão identificadas pelos textos produzidos pelos próprios membros da escola cínica a partir da figura de Antístenes (c.455-450 a.C. - 360 a.C.)²⁰⁰. Das fontes secundárias, que versam sobre a doutrina ética cínica e sobre os filósofos cínicos gregos, boa parte delas advém de autores que foram seus contemporâneos, tais como Xenofonte, Platão e Aristóteles. Xenofonte, tendo pertencido ao círculo socrático, oferece um testemunho importante por descrever de modo minucioso a conduta e as virtudes de caráter do Sócrates histórico. Xenofonte e Diôgenes Laértios são as duas grandes fontes de referência para a compreensão da doutrina cínica²⁰¹ da virtude do caráter. Esses autores, lidos com

²⁰⁰ NAVIA, L. E. **Classical cynicism: a critical study**. Westport: Greenwood Press, 1996, p. 8, tradução nossa: “As fontes primárias relacionadas com os cínicos gregos, em particular, são extremamente esparsas, uma vez que apenas fragmentos desconexos teriam sobrevivido daquilo que seria um impressionante e variado *corpus* literário. Temos relatos de que os primeiros cínicos escreveram extensivamente. Dez volumes, contendo sessenta e duas obras, são atribuídos a Antístenes, e é creditado a Diôgenes como tendo havido composto treze diálogos, uma coleção de cartas, e sete tragédias. Crates também, e praticamente todos os outros cínicos haviam dito ter deixado muitas obras, dentre as quais algumas versariam sobre diálogos, ensaios literários, poéticos composições tragédias, comédias e outras formas de literatura [...]. Os escritos dos cínicos gregos sofreram o mesmo destino infeliz ao da maioria de seus contemporâneos: ou foram destruídos propositalmente por ideólogos Helenísticos ou por fanáticos religiosos por conta de seu ofensivo e pouco ortodoxo conteúdo [...], ou foram autorizados a deteriorar-se e permanecer não copiados”.

²⁰¹ No idioma alemão, o termo que designa os seguidores da doutrina filosófica fundada por Antístenes e Diôgenes de Sinope é *kinisch* diferenciando-os dos *zinish* ou cínicos no sentido moderno. No inglês, o termo *Cynic* com maiúscula inicial designa o sentido antigo da expressão e o termo *cynic*, em minúscula, seu sentido atual. No idioma Português, adjetivos são grafados em letras minúsculas, o que torna difícil estabelecer a diferença entre o sentido original do termo e sua atual significação, que é oposta à primeira.

atenção, podem nos apresentar as razões pelas quais os cínicos fizeram de Sócrates o seu ideal de excelência humana. Segundo alguns estudiosos do Cinismo, Xenofonte, ao descrever a figura de Sócrates em suas obras seguiu a representação que dele fazia Antístenes, enfatizando sua liberdade, autodomínio e autossuficiência²⁰².

Diôgenes Laêrtios também representa uma das mais importantes fontes para o exame da doutrina dos principais filósofos cínicos. Vivendo no século III d.C., Diôgenes Laêrtios foi autor de várias obras, das quais se destaca *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*²⁰³, cujo Capítulo VI é integralmente dedicado aos filósofos cínicos gregos. A primeira tradução da obra de Laêrtios para o Latim foi obra do monge beneditino Ambrosius Traversarius (1386-1439), ocorrida por volta de 1430. Certamente a tradução, por seu valor histórico, deve ter tido um grande impacto sobre a cultura renascentista com sua visão naturalista e racionalista do ser humano, das instituições sociais e do mundo natural²⁰⁴. Diôgenes Laêrtios apresenta os seguintes filósofos como sendo os mais destacados representantes do Cinismo: Antístenes, Diôgenes de Sinope, Mênimos, Onesícritos, Crates, Metroclés e Hiparquia. Diôgenes Laêrtios foi criticado pelo modo anedótico como descreve a vida e as doutrinas dos filósofos que examina, levando boa parte dos estudiosos do assunto a considerá-lo como uma fonte histórica não confiável.

Friedrich Nietzsche (1844-1900) foi um dos responsáveis pela reabilitação da obra de Laêrtios. Segundo Nietzsche (cujo doutorado, defendido em 1870, foi sobre este mesmo texto), pode-se aprender muito mais sobre os filósofos antigos por meio dessa fonte do que através de outros trabalhos, tanto antigos quanto modernos. A razão disso é que o filósofo é aquele que ensina por meio de sua conduta e de seu exemplo pessoal, não pelo que diz ou escreve. Isto é o que Diôgenes Laêrtios busca apresentar em seu texto: um mosaico de retratos de biografias vivas. Portanto, afirma Nietzsche, utilizando-se o texto de Laêrtios com cautela, poderemos ter uma boa descrição sobre como seriam, de fato, a vida e as ideias dos filósofos antigos²⁰⁵.

Os estudos mais recentes sobre o Cinismo começaram a se desenvolver após a publicação da obra de D. R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the Sixth*

²⁰² GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 17.

²⁰³ LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008.

²⁰⁴ MONTAIGNE, M. E. **Ensaaios**. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1984, II, X, p. 196: “Sinto muito não termos uma dúzia de Diôgenes Laêrtios ou que sua obra não seja mais extensa ou mais inteligentemente composta, pois me interessa tanto pela vida dos grandes educadores quanto por seus dogmas e suas ideias”.

²⁰⁵ NAVIA, L. E. **Socrates: a life examined**. Nova York, Prometheus Books, 2007, p. 94, tradução nossa.

Century A.D., cuja primeira edição foi publicada em 1937²⁰⁶. A partir de então, a doutrina cínica passou a receber novamente a atenção dos estudiosos da filosofia antiga, tanto na Inglaterra, quanto na Alemanha e na França. Posteriormente, o Cinismo passou a ser também objeto de estudo nos Estados Unidos. Neste Capítulo são citados vários autores que se ocupam, nos dias de hoje, com a retomada da doutrina ética cínica, por tratar de temas de grande relevância para os dias de hoje. Dentre eles, deve-se ressaltar o impacto do crescimento demográfico e da atividade industrial sobre o meio ambiente, levando à criação do termo *Era antropocênica* para designar as profundas mudanças introduzidas na natureza pelos seres humanos.

O Cinismo deve ser considerado como uma das versões mais autênticas do pensamento socrático original. E, por uma ironia da história, foi justamente por seu radicalismo ético²⁰⁷ que os cínicos foram condenados ao ostracismo pela versão oficial da história da filosofia que predomina no Ocidente. Esta última, na opinião de Michel Onfray, é a “história dos vencedores”²⁰⁸. William Desmond, Luis E. Navia, Michel Onfray, A. A. Long, M-O. Goulet-Cazé, André Comte-Sponville e Peter Sloterdijk são alguns dos autores que, na atualidade, pesquisam o legado filosófico cínico, cujas obras são utilizadas neste Capítulo.

Também é preciso referir que Michel Foucault, na fase final de sua atividade intelectual, dedicou-se a estudar a ética antiga, tanto Grega, quanto Romana. Seus últimos trabalhos, publicados após a sua morte, têm seu ponto focal no estudo da *parrhesía ética*, que é uma espécie de discurso que se distingue de todos os demais modos de veridicção: professoral, profético, sapiencial. Com exceção do modo professoral, para todos os demais discursos Foucault utiliza a expressão “formas aletúrgicas”²⁰⁹. Nesse sentido, a *parrhesía* é uma forma aletúrgica que tem como seu objeto os discursos verdadeiros que o sujeito faz sobre si mesmo (e os outros), tal como ocorre com a confissão, as meditações, o exame de

²⁰⁶ DUDLEY, D. R. **A history of cynicism from Diogenes to the sixth century A.D.** London: Bristol Classic press, 2003.

²⁰⁷ GOULET-CAZÉ, M. O. L'Ascèse cynique. In: ONFRAY, M. **Cinismos**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009, p. 32, tradução nossa: “Por detrás da causticidade de Diógenes [de Sínope] e sua intenção de provocar, percebemos uma atitude filosófica séria, tal como poderia ter sido aquela de Sócrates. Se se dedicou a fazer cair, uma após outra, as máscaras da vida civilizada e a opor à hipocrisia em voga, os costumes do ‘cão’, isso se deve a que Diógenes acreditava que poderia propor aos homens [de seu tempo] um caminho que os conduzisse à felicidade”.

²⁰⁸ ONFRAY, M. **Contra-história da filosofia: as sabedorias antigas**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, v.1, p. 15, tradução nossa.

²⁰⁹ FOUCAULT, M. **A coragem da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 4: “A aleturgia seria, etimologicamente, a produção de verdade, o ato pelo qual a verdade se manifesta”.

consciência, e, também, por extensão, embora Foucault não o mencione em sua obra, o *élenchos*²¹⁰ socrático e a diatribe (*chreía*)²¹¹ cínica.

A *parrhesía* é um instituto que teve sua origem no âmbito da vida jurídico-política grega. Porém, a partir da pregação de Sócrates, passou a ser um instrumento fundamental para a pedagogia ética²¹². Foram os cínicos, a partir da figura de Antístenes, que fizeram da *parrhesía* um poderoso instrumento de crítica social e de pedagogia ética para formar o caráter humano, que passará a ser utilizado, posteriormente, por todos os filósofos práticos, tanto gregos quanto romanos.

3.2 ORIGENS DO CINISMO

O ocaso da Tragédia grega marca também o início da filosofia prática²¹³, que tem seu surgimento no último quartel no século V a.C., com as reflexões de Sócrates (469-399 a.C.) sobre o tema. Seguindo o legado de seu mestre Sócrates, Antístenes e Platão, fizeram da alma a sede das virtudes humanas. Essas virtudes seriam a expressão da excelência humana no domínio sobre suas emoções e seus desejos. Ao distinguir as virtudes que formam o caráter humano das virtudes afirmadas pela tradição cultural grega, Platão e Antístenes, cada um à sua maneira, foram os grandes críticos dos valores e das virtudes de seu tempo²¹⁴. Cada escola surgida a partir das reflexões desses dois pensadores passou a enfatizar modos de vida distintos para atingir a *eudaimonia*. Platão fez da figura do filósofo o seu ideal de ser humano feliz; Antístenes, por sua vez, fez do *modus vivendi* de Sócrates o exemplo de ser humano de

²¹⁰ BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 642, tradução nossa: “ἔλεγχος, ου, (ό) – argumento para refutar, prova que se opõe a uma acusação”.

²¹¹ BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 2150, tradução nossa: “χρεία, ας, (ή) – II. 3. máxima, sentença, dito espirituoso”.

²¹² PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. São Paulo: Edipro, 2008, 31e: “Não vos indignéis comigo por eu dizer a verdade. O fato é que pessoa alguma sobreviverá se se opuser com franqueza a vós ou qualquer outra multidão, impedindo que muitos acontecimentos injustos e ilegais ocorram no Estado”.

²¹³ SNELL, B. **A cultura grega e as origens do pensamento europeu**. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 132.

²¹⁴ ADKINS, A. Plato. In: CAVALIER, R. J.; et al. **Ethics in the history of western philosophy**. Basingstoke: Macmillan, 1989, p. 4, tradução nossa: “Se Platão desejava mudar os valores Gregos, ou antes, a interpretação dos valores Gregos, ele teria que deslocar todos os professores de valores rivais, tanto os tradicionais, quanto os mais recentes. Os primeiros professores seriam os poetas, dentre os quais Homero e Hesíodo ocupavam um lugar de orgulho”. Na *República*, Platão critica todos os poetas, inclusive Homero, por serem “Imitadores da imagem da virtude” (PLATÓN. **La República**. Madrid: Alianza Editorial, 2003, 600e-601a).

nobre caráter (*spoudaios*)²¹⁵ e o modelo daquilo que seria uma vida boa para um ser humano²¹⁶.

A doutrina cínica pode ser considerada como uma das menos conhecidas fontes do pensamento ético grego em seu período pós-socrático²¹⁷. O nome da escola deriva do termo grego *kúon* (cão) que simboliza a fidelidade, audácia, vigilância e impudência²¹⁸. Os manuais de filosofia, em sua esmagadora maioria, situam erradamente o Cinismo no período Helenístico da filosofia grega, marcado pelo surgimento e decadência do Império de Alexandre (334-323 a.C.). Ora, o Cinismo clássico é uma criação de filósofos que viveram e desenvolveram sua doutrina quase um século antes, quando Antístenes tornou-se discípulo de Sócrates, fato que ocorreu por volta de 421 a.C.²¹⁹. Somente a terceira geração de cínicos gregos pode ser considerada como fazendo parte, de fato, do período Helenístico da cultura grega, que tem seu início demarcado pela morte de Alexandre o Grande, em 323 a.C. O cínico mais famoso, Diógenes de Sinope, nasceu por volta de 413 a.C., tendo a sua morte ocorrido por volta de 323 a.C., fato que o torna contemporâneo de Platão e Aristóteles²²⁰.

O Cinismo clássico foi especialmente longo, pois teve sua origem no final do século V a.C. e seu declínio no século V d.C., influenciando não somente a doutrina ética de Aristóteles como esta tese sustenta, mas também o Estoicismo, doutrina ética surgida no

²¹⁵ O termo *spoudaios* é utilizado *avant la lettre*, pois somente algumas décadas mais tarde Aristóteles irá utilizar o termo *spoudaios* para designar o seu ideal de ser humano de nobre caráter e que será examinado com detalhes no Capítulo IV.

²¹⁶ JAEGER, W. **Paideia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 501: “Cada um dos discípulos [diretos] aferrava-se apaixonadamente à sua concepção [da ética socrática] e surgiram até diversas escolas socráticas. É por esse motivo que nos encontramos na situação paradoxal de até hoje não termos sido capazes de nos pôr de acordo quanto à verdadeira significação da sua figura apesar de ser ele a personalidade de pensador da antiguidade que chegou até nós com uma tradição mais rica”.

²¹⁷ NAVIA, L. E. **Diogenes of Sinope: the man in the tub**. Califórnia: Praeger, 1998. p. viii, tradução nossa: “O Cinismo clássico, do qual Diógenes é sem dúvida o melhor representante, constitui um fenômeno filosófico fascinante dos tempos grego e romano. Por quase oito centenas de anos, os filósofos, que se denominavam cínicos, literalmente “cães”, em sua linguagem, pregaram e praticaram um conjunto de convicções e um estilo de vida que desafiou, muitas vezes de forma brutal e surpreendente, as normas e convenções de sua sociedade. Do seu ponto de vista, o mundo humano estava num estado de falência moral e de vacuidade intelectual que exigia uma desfiguração sistemática dos seus valores, que é precisamente o que os cínicos se esforçaram para fazer, sem muito sucesso, poderíamos dizer, para um mundo que os considerou apenas como uma nota de passagem e passou a agir como se eles nunca tivessem existido”.

²¹⁸ BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 157, tradução nossa: “κύων, νόσ 1. cão, cadela”.

²¹⁹ NAVIA, L. E. **Classical cynicism**: a critical study. Westport: Greenwood Press, 1996, p. 43, tradução nossa: “Como no Simpósio de Platão, a ideia do amor ocupa a posição central na obra [Banquete] de Xenofonte, mas aqui, ao contrário do diálogo de Platão, somos convidados a escutar uma conversa casual, mais comum e talvez mais realista do que o da obra platônica, mas menos rica em substância filosófica. Sócrates é descrito como um homem velho (ii, 18), o que poderia fazer-nos hesitar em insistir em uma data dramática tão próxima quanto 421 a.C., pois naquele tempo Sócrates teria apenas quarenta e oito anos de idade – não sendo um homem velho. A Antístenes é atribuído um papel importante na conversa, e embora nós não aprendamos nada sobre sua idade ou formação, nós reunir informações valiosas sobre suas ideias e sua relação com Sócrates”.

²²⁰ NAVIA, L. E. **Diogenes of Sinope: the man in the tub**. Califórnia: Praeger, 1998. p. 8.

período Helenístico da cultura grega, com a figura de Zenão de Cítio, que foi discípulo do cínico Crates. As figuras paradigmáticas do Cinismo Grego – Antístenes (445-365 a.C.), Diógenes de Sinope (414/3- 323 a.C.) e Crates (368/5-287/5 a.C.) – estão também ligados à doutrina Cirenaica e Cética por sua crítica radical aos costumes e às ciências em geral²²¹.

Com a submissão da Grécia e Roma, no século II a.C., e a assimilação da cultura grega pelos romanos, o Cinismo também exerceu grande influência no pensamento ético romano. Na medida em que foi lançando suas raízes na cultura romana, o Cinismo passou a ser representado por um grande mosaico de pensadores que possuíam em comum um modo de vida caracterizado por um rígido ascetismo ético. Seguindo a tradição cínica grega, esses filósofos faziam das virtudes éticas uma condição suficiente para a felicidade pessoal e foram todos críticos mordazes dos costumes vigentes em suas coletividades²²².

Embora fossem hostilizados pelos filósofos estoicos e por intelectuais romanos como Cícero, Sêneca e Epicteto, por seu despudor e seu desrespeito às convenções sociais, os cínicos autênticos mantiveram a mesma tradição cética diante dos costumes que havia sido legada por seus antecessores gregos²²³. Diógenes Laértios, no século III da era Cristã, apresenta o Cinismo como uma autêntica escola filosófica, embora não seguindo o modelo de suas congêneres platônica e aristotélica, tanto por seu caráter *ad hominem*, quanto por sua peculiar visão da felicidade e do modo como seria possível atingi-la²²⁴. Negando toda espécie de intelectualismo em ética, os cínicos aplicaram as principais teses de Sócrates sobre a importância de cultivar a excelência do caráter por meio de sua conduta cotidiana²²⁵.

Alguns historiadores da filosofia contestam a filiação cínica à figura de Sócrates e sustentam a tese de que Antístenes não foi o verdadeiro criador do Cinismo, nem mestre de

²²¹ LONG, A. A. A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.). **Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 41: “Mas não havia discordância [entre as escolas éticas helenísticas] quanto às conexões feitas entre felicidade e autodomínio, treinamento [físico e mental], rejeição da mera convenção como base para os valores e caráter virtuoso. Os filósofos helenísticos compartilhavam um interesse geral em internalizar completamente a felicidade; seu projeto era fazer a felicidade depender essencialmente do caráter moral e das crenças do agente e, assim, minimizar ou reduzir a sua dependência de contingências externas”.

²²² NAVIA, L. E. **Classical cynicism: a critical study**. Westport: Greenwood Press, 1996, p. 146, tradução nossa.

²²³ GRIFFIN, M. **Cinismo e romanos: atração e repulsa**. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 213-219.

²²⁴ LONG, A. A. A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.). **Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 41: “Se o crédito primário por essa concepção de felicidade pertence a Sócrates [felicidade como cultivo da temperança e da autossuficiência], foram os cínicos, provavelmente sob a influência dos escritos socráticos de Antístenes, que se tornaram os seus representantes mais ativos no início do período helenístico”.

²²⁵ LAÉRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, VI, 103-105: “Sustentam que o fim supremo é viver de conformidade com a virtude [ética], como dizia Antístenes no Hércules, exatamente como os estoicos, pois há uma certa afinidade entre essas duas escolas. Por isso alguns autores definem o Cinismo como um caminho mais curto para a virtude”.

Diógenes de Sinope²²⁶, tal como pode ser encontrado em autores como D. R. Dudley, que não aceita o fato de que Antístenes tenha sido o fundador do Cinismo, atribuindo a Diógenes de Sinope esse papel. Com isso, os defensores desta posição tentam negar a filiação socrática ao Cinismo²²⁷. Deve-se observar, porém, que as fontes primárias fornecem um retrato diferente daquele apresentado por Dudley: a descrição de Antístenes produzida por Xenofonte, em seu *Banquete*²²⁸, é a do arquétipo da figura do cínico²²⁹, a qual Diógenes de Sinope irá imortalizar²³⁰.

Os estudiosos do Cinismo sustentam que a interpretação desenvolvida por Antístenes da doutrina socrática talvez tenha sido a influência mais forte sobre a evolução filosófica de Diógenes de Sinope²³¹. Ora, Antístenes foi discípulo direto de Sócrates – fato que é aceito quase de modo unânime pelos historiadores da filosofia antiga²³². Além disso, Antístenes foi

²²⁶ NAVIA, L. E. **Diogenes of Sinope: the man in the tub**. Califórnia: Praeger, 1998. p. 20-21, tradução nossa: “A austeridade do estilo de vida de Antístenes, sua rebeldia contra o mundo social e político, seu modo de existência ascético e seu desprezo pelos costumes e convenções das pessoas comuns - estes e outros aspectos e traços de caráter, geralmente associados à grande disciplina de Sócrates, deve ter produzido uma profunda impressão sobre Diógenes. Como ele [Antístenes], também, Diógenes escolheu o Cinismo como seu caminho. Sem dúvida, de Antístenes e de outros associados a Sócrates, ele deve ter aprendido muito sobre Sócrates e deve ter herdado o desejo de imitar o seu exemplo. Platão, ele mesmo, reconhecendo a linhagem ideológica que ligava Diógenes e Sócrates, embora distorcida e pervertida aos seus olhos, chamaria Diógenes de “*um Sócrates enlouquecido*”, como podemos aprender com Diógenes Laértios (VI, 54) e de Aelian (*Hist. Var.* XIV, XXXIII)”.

²²⁷ DUDLEY, D. R. **A history of cynicism from Diogenes to the sixth century A.D.** London: Bristol Classic press, 2003, p. xv, tradução nossa: “A questão central é que a visão tradicional do Cinismo como uma escola socrática menor, fundada por Antístenes deve ser abandonada. Antístenes não tinha contato direto com os cínicos, que nunca formaram uma escola de filosofia como tal, sendo intolerantes com a organização e impacientes com a teoria”. Essa é uma posição minoritária dentre os estudiosos do Cinismo. A imensa maioria dos autores sustenta que os cínicos são, por todos os títulos, filósofos socráticos, e que Antístenes inaugura o modo de vida que expressa a filosofia cínica.

²²⁸ XENOFONTE. **Banquete: Apologia de Sócrates**. São Paulo: Annablume, 2008, 4, 34-44.

²²⁹ NAVIA, L. E. **Classical cynicism: a critical study**. Westport: Greenwood Press, 1996, p. 37-38, tradução nossa: “A importância de Antístenes como criador do Cinismo tem sido afirmada em várias obras, e a declaração de Diógenes Laértios de que foi realmente com Antístenes que o Cinismo surgiu (VI, 2) tem sido aceita por muitos eruditos clássicos e historiadores da filosofia. A sucessão canônica ‘Sócrates-Antístenes-Diógenes’ foi apoiada por escritores como Gomperz, Grote, Zeller, e, com algumas reservas, Guthrie. O papel de Antístenes no surgimento do Cinismo muitas vezes é tomado como um fato histórico, independentemente de como se resolve a questão a respeito de sua relação biográfica com Diógenes”.

²³⁰ REALE, G. **História da filosofia grega e romana**. São Paulo: Loyola, 2009, v.2, p. 176: “Não faltaram estudiosos a negar que Antístenes possa ser considerado fundador do cinismo. Além do nome de insígnies estudiosos como E. Schwartz e U. Von W. Moellendorff (aos quais egregiamente responde Maier, *Socrate*, vol. II, p. 215s), recordaremos D. R. Dudley, *A History of Cynicism*, Londres, 1937, o qual não leva em conta o que Maier já pusera em relevo de modo muito dificilmente refutável, vale dizer, que já em Xenofonte, isto é, num contemporâneo, ‘Antístenes se nos apresenta em veste de cínico genuíno’”.

²³¹ REALE, G. **História da filosofia grega e romana**. São Paulo: Loyola, 2009, v.2, p. 176: “Diógenes de Sinope levará o cinismo de Antístenes às extremas consequências, chegando até mesmo à negação da sociedade e de suas estruturas, e a propor não só a supressão das classes sociais, mas do instituto do matrimônio e da *pólis*. Ele abrirá assim ao cinismo uma nova fase, que se prolongará, com alternados êxitos, até a época cristã [...]; todavia está fora de dúvida que o espírito e as premissas do cinismo já estão bem claras em Antístenes”.

²³² Como já foi examinado acima, no *Banquete* de Xenofonte, escrito por volta de 380 a.C., Antístenes é descrito como um genuíno discípulo de Sócrates, cuja relação, segundo as fontes, deve ter sido iniciada por volta de

considerado o maior filósofo socrático por cerca de dez a quinze anos após a morte de seu mestre²³³, tendo fundado sua própria escola filosófica (no ginásio Cinosarges) por volta de 399 a.C., mais de uma década antes de Platão fundar a sua Academia²³⁴. Diógenes de Sinope, segundo as fontes históricas, nasceu por volta de 413 a.C. e morreu por volta de 323 a.C. É verossímil, portanto, que possa ter havido uma relação direta entre Antístenes e Diógenes, estabelecendo uma filiação mestre-discípulo entre ambos²³⁵.

Um exame mais atento das demais escolas socráticas, além do Platonismo e Aristotelismo, irá revelar que, somente por um preconceito solidamente enraizado em seu modo de examinar as diferentes doutrinas éticas antigas, a história da filosofia ocidental²³⁶ insiste em ignorar a importância das doutrinas cínica e cirenaica para a ética antiga²³⁷. Ambas as doutrinas exerceram uma influência direta sobre as doutrinas éticas da era Helenística (Epicurismo, Estoicismo). Além disso, também seriam uma fonte de inspiração para o Monasticismo²³⁸ e para o ideal de vida ética dos cristãos dos primeiros séculos, que perdurou até o final da Idade Média.

426-421 a.C., pois Diógenes Laértios afirma que Antístenes lutou ao lado de Sócrates na batalha de Tanagra, sendo elogiado por este último por sua bravura (LAÉRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, VI, 1).

²³³ DÖRING, K. The Students of Socrates. In: MORRISSON, D. R. (Ed.). **The Cambridge Companion to Socrates**. Nova York: Cambridge University Press, 2011, p. 42, tradução nossa.

²³⁴ HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 1999. p. 406-407.

²³⁵ NAVIA, L. E. **Diogenes of Sinope: the man in the tub**. Califórnia: Praeger, 1998. p. 9, tradução nossa: “Uma datação próxima para o nascimento de Diógenes, além disso, permite-nos considerar como mais plausível algum relacionamento biográfico entre Antístenes e Diógenes. O nascimento de Antístenes pode ser estabelecido no início do ano de 455 a.C. e sua morte em torno do ano 366 a.C. Esses parâmetros tornam possível um período razoável de associação entre esses dois filósofos, uma associação que é de alguma importância no que diz respeito à questão das origens do Cinismo. Há também a possibilidade, entrevista por alguns estudiosos, de que, mesmo antes de seu alegado banimento de Sinope, Diógenes poderia ter visitado Atenas, onde, certamente, ele teria se deparado com Antístenes e outros, dentre os associados de Sócrates”.

²³⁶ HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre la historia de la filosofía**. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, v.2, p. 129, tradução nossa: “A escola cínica não reveste importância científica alguma; constitui somente um momento histórico que tem que dar-se necessariamente na consciência do geral, a saber; o momento que consiste em que a consciência, em sua individualidade, se sabe livre com respeito a todas as [demais] coisas e ao desfrute [das mesmas]. Quem sentir-se sujeitado pela riqueza e pelo prazer, figurará a essência das coisas, forçosamente, como consciência real, nessas coisas e nos seus detalhes particulares. Todavia, os cínicos fixavam aquele momento negativo de tal modo, que figuravam a liberdade na renúncia real e efetiva das chamadas coisas supérfluas; somente reconheciam aquela independência abstrata e imóvel que não se deixa levar pelo desfrute ou pelo interesse pela vida em geral”.

²³⁷ GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Orgs.), **Os cínicos**. O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado. São Paulo: Loyola, 2007, p. 11: “O cinismo foi provavelmente a ramificação mais original e influente da tradição socrática da Antiguidade, mas foi só depois de *A History of Cynicism from Diógenes to the Sixth Century A. D.* de D. R. Dudley (Londres, 1937), que a importância literária e filosófica dos cínicos começou a ser reconhecida pelos estudiosos modernos”; ONFRAY, M. **Contra-história da filosofia: as sabedorias antigas**. São Paulo: Martins Fontes, 2008, v.1, p. 106: “De modo que é um equívoco limitar [Antístenes] Diógenes e Aristipo ao papel de pequenos socráticos, até mesmo socráticos menores. À maneira de Sócrates, e como ele, esses dois concentram um poder de fogo considerável como tais”.

²³⁸ LOYN, H. R. **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 260. Nos primeiros séculos de consolidação do Cristianismo, houve uma associação positiva, se bem que indireta, do Cinismo (na figura de Diógenes de Sinope) ao Monasticismo concebido por teóricos cristãos, sob inspiração do Imperador

Depois de um longo tempo, sem que houvesse aproximação entre o Cristianismo e o Cinismo, tal como havia ocorrido no alvorecer do primeiro, com a influência cínica sobre o Ascetismo cristão, a partir do século XV os teólogos cristãos passaram, sistematicamente, a atacar a doutrina cínica. Certas denominações religiosas cristãs não estariam mais dispostas a aceitar que um filósofo cínico pudesse servir de paradigma ético para a vida de um cristão. Segundo esses mesmos teólogos, ainda que fosse possível constatar certas semelhanças comuns entre os distintos modos de pregar a virtude, essas mesmas semelhanças seriam meramente superficiais²³⁹.

Em 1405 d.C. o dominicano Giovanni Dominici em seu *Lucula Noctis* relaciona o Cinismo com as doutrinas hereges que se desenvolveram nesse período - Beguinos e Turlipinos²⁴⁰. É precisamente a partir deste século que o termo Cinismo passa a ser incorporado e utilizado na língua portuguesa com seu sentido atual, eclipsando, aos poucos, sua referência original ao Cinismo clássico, até fazê-la desaparecer totalmente²⁴¹. No século XVII, foi a vez dos jesuítas Francis Garasse e Nicholas Caussin associarem a doutrina cínica aos vícios da imoralidade e da impudência²⁴². Em todos esses casos, a hegemonia cultural do Cristianismo foi utilizada, de modo exemplar, para transvalorar e popularizar a sua nova versão do Cinismo clássico. Ela transformou, assim, uma doutrina ascética, que levaria o cultivo das virtudes do caráter aos seus limites humanamente possíveis, numa visão mundana que fomentaria o egoísmo individual e defenderia o descrédito nos valores em geral, tendo como referência principal o autobenefício em todas as relações sociais nas quais participasse²⁴³.

Marco Didio Severo Juliano (133-193). O Monasticismo cristão tem início nos séculos III e IV e seu auge nos séculos V e VI. O pioneiro do ascetismo cristão foi Santo Antão. É através do Monasticismo que o Cinismo adentra a Europa e finca suas raízes na cultura cristã antiga e medieval. Nessa última, surgem as ordens mendicantes, tendo nos *Domini canes* os “cães do senhor” uma das ordens Católicas mais importantes. Mais tarde, o Cinismo influenciou os pensadores do Renascimento e do Iluminismo”.

²³⁹ MATTON, S. Cinismo e Cristianismo da Idade Média ao Renascimento. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 280.

²⁴⁰ MATTON, S. Cinismo e Cristianismo da Idade Média ao Renascimento. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 282.

²⁴¹ Segundo o Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, o termo cinismo passou a ser utilizado na língua portuguesa a partir do século XV. Além de fazer referência à doutrina cínica clássica, com as figuras de Antístenes e Diógenes de Sinope, encontram-se também, as seguintes denotações, derivadas por extensão de seu sentido original: “que ou aquele que é dado a atos e/ou ditos imorais, impudicos, escandalosos; desavergonhado, debochado, sarcástico; que ou aquele que fala ou age com descaso, impudência, falta de escrúpulos; petulante, atrevido; que denota cinismo, desfaçatez, fingimento” (INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS DE LEXICOGRAFIA. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001).

²⁴² MATTON, S. Cinismo e Cristianismo da Idade Média ao Renascimento. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 280.

²⁴³ NAVIA, L. E. **Classical cynicism: a critical study**. Westport: Greenwood Press, 1996, p. 1, tradução nossa.

É claro que nesse período houve quem defendesse o Cinismo clássico dos ataques dos teólogos católicos. Os Libertinos²⁴⁴, dentre eles, o cético François de La Mothe Le Vayer (preceptor de Felipe de Órleans, irmão de Luís XIV), em sua obra *De la vertu des païens* (1642), assumiram a defesa do Cinismo diante dos ataques da *Intelligentsia* católica. Mas isso não foi suficiente para evitar que se produzisse na Europa uma imagem pejorativa do Cinismo. Imagem esta que foi se consolidando até ser incorporada pela consciência coletiva do Ocidente cristão²⁴⁵. Com isso, a expressão Cinismo deixou de referir-se a uma das mais importantes doutrinas éticas derivadas diretamente do pensamento de Sócrates, passando a ser utilizada no sentido atual do termo, que é a antítese de sua designação original²⁴⁶. O objetivo principal deste ataque sistemático ao Cinismo seria o de converter o Platonismo e o Aristotelismo nos únicos e legítimos herdeiros do Socratismo, pois ambas as doutrinas já haviam sido assimiladas há séculos à teologia cristã. Afirma Victor Brochard:

É necessário defender-se aqui de uma ilusão de ótica. Nós imaginamos de bom grado que, entre tantos sistemas [socráticos], o de Platão e o de Aristóteles, tão diferentes por certos detalhes, tão semelhantes no fundo, são os únicos com os quais se devem contar. À distância em que nos encontramos, vemos esses grandes sistemas se elevarem acima dos demais, mais ou menos como, quando nos afastamos de uma cadeia montanhosa, vemos se destacar com maior nitidez a majestade imponente dos montes mais altos. Não era assim quando eles surgiram: todos pareciam mais ou menos no mesmo nível²⁴⁷.

O Cinismo não desenvolveu o formato de uma escola, tal como o Liceu de Aristóteles e a Academia de Platão²⁴⁸. Não havia um conjunto de conhecimentos sistematizados que fosse transmitido, de mestre para discípulo, em locais determinados. Na verdade, o Cinismo

²⁴⁴ ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 706: “Corrente antirreligiosa que se difundiu, sobretudo, em ambientes eruditos da França e da Itália na primeira metade do século XVII; constitui a reação – em grande parte subterrânea – ao predomínio político do catolicismo naquele período”.

²⁴⁵ MATTON, S. Cinismo e Cristianismo da Idade Média ao Renascimento. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 289-290.

²⁴⁶ NAVIA, L. E. **Classical cynicism: a critical study**. Westport: Greenwood Press, 1996, p. viii, tradução nossa: “De fato, tenho a convicção que o cinismo moderno é, na realidade, não obstante todas as aparências, a antítese do Cinismo clássico”.

²⁴⁷ BROCHARD, V. **Os Céticos Gregos**. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 56.

²⁴⁸ HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 1999. p. 249-250: “Filosofia e discursos filosóficos apresentam-se assim simultaneamente como incomensuráveis e inseparáveis. Incomensuráveis, em primeiro lugar, porque, para os antigos, se é filósofo não em função da originalidade ou da abundância do discurso filosófico que se inventou ou desenvolveu, mas em função da maneira pela qual se vive. Trata-se, antes de tudo, de tornar-se melhor. E o discurso só é filosófico quando se transforma em modo de vida. Isso é verdade para a tradição platônica e aristotélica, para a qual a vida filosófica culmina na vida segundo o espírito. Mas também é verdadeiro para os cínicos, para os quais o discurso filosófico reduz-se ao mínimo, quase que a alguns gestos; nem por isso eles são considerados menos filósofos, sendo tomados até como modelos de filosofia”.

caracterizou-se pelo exemplo dado por suas figuras de maior destaque²⁴⁹, a partir de um conjunto de princípios fundamentais, partilhados por todos aqueles que professavam a doutrina²⁵⁰. Afirma Navia:

Mais do que uma “escola” de filosofia com um conjunto definido de crenças e convicções, o Cinismo constitui um “conjunto” informal de filósofos e atitudes e modos de vida, que enfatizam um número de conceitos filosóficos importantes, e aqueles que se autodesignam como cínicos ou seriam assim nomeados por outros²⁵¹.

William Desmond, em sua obra *Cynics*, apresenta uma síntese das etapas de desenvolvimento do Cinismo grego. Essas etapas têm início com as figuras denominadas de *protocínicos* e as figuras clássicas que podem ser consideradas como os verdadeiros cínicos. Depois deles surgem os indivíduos que serão os responsáveis pelo desenvolvimento posterior do Cinismo, agora já em solo romano. Estes últimos, por sua vez, influenciaram (positiva ou negativamente) a conduta dos primeiros cristãos e dos Pais do Cristianismo. Afirma Desmond:

– O período pré-Cínico inclui algumas figuras (ambas lendárias e históricas) que podem, de certo modo, ser consideradas como protocínicas, notavelmente Sócrates e Antístenes.

– O período Grego Clássico do quarto século a.C. testemunha as figuras canônicas de Diógenes e Crates, bem como seguidores como Hiparquia e Metrocles.

– O período Helenístico (c.300-50 a.C.) inclui os cínicos considerados importantes principalmente por sua influência literária – Onesicritus, Cercidas, Bion, Teles, Menippus, Oenomaus e Meleager.

– O Romano ou período Imperial (c.50 a.C. – 500 d.C.) é, como Dudley e Navia descreveram, um período eclético e lança luz a uma florescente diversidade de cínicos e de seus admiradores, tais como: Agatobulus, Demetrius, Epicteto, Dion Crisóstomo, Luciano, Demonax, Peregrino, Marco Aurélio, Juliano, bem como críticos tais como os Apologistas Cristãos e os Padres da Igreja²⁵².

²⁴⁹ ONFRAY, M. **Cinismos**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009, p. 28, tradução nossa: “Longe das preocupações relativas às escolas e às filiações e dos debates estéreis sobre os precursores e as fontes, Bréhier afirma: ‘Na história da filosofia, sempre convém remeter-se aos esforços intelectuais dos indivíduos, será vão nela buscar tipos de sistemas, classes de conceitos fixos e rígidos que haveriam de ser tomados ou deixados de lado e que deveriam suceder-se segundo um ritmo definido; somente existe o pensamento individual, que recebe influências de outros pensamentos individuais e trabalha, por sua vez, sobre outros’”.

²⁵⁰ NAVIA, L. E. **Classical cynicism: a critical study**. Westport: Greenwood Press, 1996, p. 20, tradução nossa.

²⁵¹ NAVIA, L. E. **Classical cynicism: a critical study**. Westport: Greenwood Press, 1996, p. 4, tradução nossa.

²⁵² DESMOND, W. **Cynics**. Los Angeles: University of California Press, 2008, p. 12, tradução nossa.

O Cinismo, como já foi examinado acima, deve ser considerado como uma doutrina ética que se desenvolveu no período Clássico da cultura grega. O Estoicismo, por sua vez, pertence ao período Helenístico da filosofia grega²⁵³, já que seu fundador, Zenão de Cítio, chegou a Atenas por volta de 312-311 a.C., tornando-se discípulo do cínico Crates²⁵⁴. Com isso, a doutrina estoíca marca suas origens e filiação aos princípios da ética cínica, como reconhecem os historiadores da filosofia. Mas, ao contrário do Cinismo, a postura moderada dos estoícos diante dos valores sociais vigentes (no que foram durante criticados pelos cínicos) fez com que eles fossem assimilados sem grandes problemas pelas culturas dominantes, tanto no período Helenístico da ética grega, quanto no mundo romano²⁵⁵. Exemplo disso são as figuras de Cícero (106-43 a.C.)²⁵⁶ e Epicteto²⁵⁷ (55-135), que descrevem os cínicos respeitando as virtudes dominantes na cultura romana, dentre as quais se destacam o recato e o pudor (*verecundia*). A deliberada moderação estoíca, configurada nas suas principais teses éticas e na crítica ao *modus vivendi* dos cínicos, garantiu-lhe um lugar de destaque na história da filosofia ocidental, ao contrário do que ocorreu com o Cinismo²⁵⁸.

²⁵³ A morte de Alexandre o Grande, em 323 a.C. e o desmembramento de seu Império podem servir de ponto de referência para o surgimento do “Período Helenístico” da filosofia grega; REALE, G. **História da filosofia**. São Paulo: Paulus, 2007, v.1. Filosofia pagã antiga, p. 250: “Todavia, depois de 323 a.C. formaram-se os novos reinos no Egito, Síria, Macedônia e Pérgamo. Os novos monarcas concentraram o poder em suas mãos e as cidades-Estado, perdendo pouco a pouco sua liberdade e sua autonomia, deixaram de fazer história como no passado”.

²⁵⁴ NAVIA, L. E. **Classical cynicism: a critical study**. Westport: Greenwood Press, 1996, p. 122, tradução nossa: “Diôgenes Laértios (VI, 87) diz-nos que Crates floresceu no Ol. CXIII, isto é, 328-324 a.C. Ele seria, portanto, um homem de meia-idade no momento da morte de Diógenes. As datas geralmente aceitas para ele são 368/5-287/5 a.C. Seu lugar de nascimento foi Tebas, a cidade onde, como nos lembra Apuleio (Flórida XIV), acreditava-se ter nascido Hércules. Seu pai era um rico Tebano chamado Ascondas”.

²⁵⁵ DAKARI, M. La sagesse des cyniques grecs. In: **La Grèce ancienne**. Paris: Éditions du Seuil, 1986, p. 92-93, tradução nossa: “Por muitos anos, o futuro fundador da escola estoíca será aluno do filósofo cínico Crates e a ‘herança cínica’ será transmitida de um mestre para o outro, além da terceira geração: como viverá o ‘estoicismo antigo’, a primeira das escolas estoícas e a única que foi ateniense. Mais tarde, um bibliotecário de Pérgamo, um estoíco, portanto, arrancará dos livros dos mestres antigos as ‘passagens escandalosas’. Filhos da crise da cidade, eles serão rejeitados sob a ordem romana que irá apelar para a produção de retratos antitéticos: do digno estoíco e do cínico mal vestido, retratos cuja herança será a galeria das ideias aprovadas”.

²⁵⁶ GRIFFIN, M. **Cinismo e romanos: atração e repulsa**. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 213.

²⁵⁷ GRANDES PENSADORES. **Epitecto**. Buenos Aires: El Ateneo, 1959, p. 239-240, tradução nossa: “Sabe-se que o filósofo cínico é um homem cheio de pudor e que sua vida está exposta continuamente à vista dos demais, pois nada faz que não seja decente, que os verdadeiros cínicos são enviados dos deuses para que reformem os homens e para que lhes ensinem com seu exemplo de como, mesmo nus, sem bens, sem outro teto que o céu, nem mais cama do que a terra, se pode viver feliz; escolhidos que tratam aos viciosos por elevados [socialmente] que sejam, como escravos; homens que, matratados e espancados, amam e bendizem a quem os espancam; que olham a todos os demais homens como se seus filhos fossem, que os suportam, jogam com eles, os admoestam com bondade e ternura, como fazem os pais, como fazem os irmãos e como fazem os ministros dos deuses; homens, enfim, a quem, e apesar de sua humildíssima condição, príncipes e reis não podem tratar com menos respeito. Assim e tal como te descrevo é como Alexandre Magno viu a Diógenes”.

²⁵⁸ KRUEGER, D. O indecente e a sociedade: o despudor de Diógenes na cultura imperial romana. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado**. São

3.2.1 A crítica cínica aos costumes.

Os gregos, por sua formação histórica e posição geográfica, possuíam uma visão muito clara dos diferentes costumes²⁵⁹ que guiavam os povos que faziam parte do mundo então conhecido. É famoso o relato de Heródoto, pelo qual Dario reuniu gregos e indianos para investigar seus ritos funerários. Os indianos, que professavam comer os corpos de seus mortos, ficaram horrorizados ao saber que os gregos cremavam seus mortos. Os gregos, por sua vez, revoltaram-se com a antropofagia dos hindus²⁶⁰. Tal confronto (que pode ser repetido *ad libitum* entre as diferentes coletividades humanas ao longo do tempo e do espaço) desautoriza qualquer tentativa de transformar os costumes em critério de validade universal, introduzindo, necessariamente, o ceticismo e o relativismo cultural nesse âmbito da atividade humana²⁶¹. A própria existência de costumes diferentes entre os povos é suficiente para invalidar a pretensão de erigir esses mesmos costumes em guias infalíveis da conduta humana²⁶².

Tal ideia foi explorada até seus limites lógicos pela doutrina ética cínica. O célebre aforismo atribuído a Diógenes – “*παραχαράπτων τὸ νόμισμα*” (“desfigurar a moeda falsa do costume”)²⁶³ – exemplifica a radical crítica cínica aos costumes²⁶⁴. “Desfigurar a moeda”²⁶⁵

Paulo: Loyola, 2007, p. 251: “E, como mostrou Margarethe Billerbeck, os estóicos imperiais, em especial Epicteto, tentaram livrar o cinismo de sua própria época daquilo que eles consideravam um falso cinismo caracterizado por despudor, tentando definir padrões específicos para o comportamento cínico aceitável. O problema era bem conhecido na Antiguidade. Cícero refere-se depreciativamente aos estoicos que poderiam muito bem ser cínicos, e Juliano entendia a ascensão do estoicismo como uma mitigação do cinismo”.

²⁵⁹ DESMOND, W. *Cynics*. Los Angeles: University of California Press, 2008, p. 77, tradução nossa: “Costumes são as práticas e as expectativas que guiam a vida de um indivíduo e da comunidade. Geralmente eles são habituais, e às vezes, tão enraizados na rotina que são dificilmente notados”.

²⁶⁰ ROMM, J. Cinocéfalos e bons selvagens. Cinismo antes dos cínicos? In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 138-139.

²⁶¹ ROMM, J. Cinocéfalos e bons selvagens. Cinismo antes dos cínicos? In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 139: “O confronto entre sistemas de valores diferentes retira de ambos qualquer afirmação de validade universal e, assim, produz a mesma sensação de alienação cultural que o autor ou orador cínico buscava instilar em seu público”.

²⁶² KERFERD, G. B. *O Movimento Sofista*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 192: “Hábitos de comportamento, normas e leis humanas variam de comunidade para comunidade, e quanto mais longe viajavam os gregos do mundo antigo mais evidente era isso. Heródoto, ele mesmo um notável viajante, parece ter se dedicado à tarefa de coletar e descrever os costumes de citas, persas, lídios, egípcios e outros. Ele não foi o primeiro a fazer isso, tendo sido precedido por Hecateu de Mileto, no começo do século V”.

²⁶³ LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UnB, 2008, VI, 71.

²⁶⁴ LONG, A. A. A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) *Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 45. BAILLY, Anatole. *Abrégé du dictionnaire: grec - français*. Paris: Hachette, 1950, p. 1332, tradução nossa: “νόμος, ου. I. Usos, costumes. II 1. Opinião geral, máxima. Costume com força de lei”.

²⁶⁵ VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 466-467: “A moeda em sentido próprio, moeda cunhada, garantida pelo Estado, é uma invenção grega do século VII a.C. Desempenhou em toda uma série de planos um papel

(desacreditar os costumes)²⁶⁶ foi o método encontrado pelos cínicos para denunciar a fragilidade das crenças comuns sobre a natureza da virtude e da pretensão de fazer dos costumes o fundamento último para a conduta ética dos seres humanos. Ao mesmo tempo, o Cinismo passou a adotar uma epistemologia cética com relação a qualquer espécie de *a priori* metafísico (como a Ideia do Bem em Platão) que tenha a função de ser o padrão que guia a formação do caráter dos indivíduos. Sua epistemologia é empirista porque encontra na natureza o critério e a medida da virtude. É a observação do mundo natural que permite ao agente modelar o seu caráter: todas as crenças humanas devem ser objeto de uma rejeição crítica se forem contrárias à natureza²⁶⁷.

Tal como Sócrates que passa a examinar a si mesmo²⁶⁸ deixando de lado as crenças que guiavam a conduta dos seus contemporâneos²⁶⁹, os cínicos passaram a evitar as opiniões alheias, buscando, por si mesmos, a verdade no domínio ético. Ao contrário do que Aristóteles, décadas mais tarde irá sustentar em suas obras políticas, os cínicos negam que o ser humano necessite da companhia dos demais para desenvolver suas potencialidades. Os cínicos assumem uma postura individualista radical, na qual o *spoudaios* é totalmente

revolucionário. Acelerou o processo de que ela mesma é efeito: o desenvolvimento, na economia grega, de um setor comercial extensivo a uma parte dos produtos de consumo corrente. Permitiu a criação de um novo tipo de riqueza, radicalmente diferente da riqueza em terras e rebanhos, e de uma nova classe de ricos cuja ação foi decisiva na reorganização política da cidade. Produziu, no plano psicológico e moral, um verdadeiro efeito de choque de que se distingue o eco dramático na poesia de um Teógnis e de um Sólon. Se o dinheiro faz o homem, se o homem é o desejo insaciável de riqueza, é toda a imagem tradicional da *aretê* (ἀρετή), da excelência humana, que se encontra abalada”.

²⁶⁶ ROMM, J. Cinocéfalos e bons selvagens. Cinismo antes dos cínicos? In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos**: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado. São Paulo: Loyola, 2007, p. 139.

²⁶⁷ Deve ser lembrado neste contexto que Aristóteles considera fundamental que o discurso ético esteja em sintonia com “os fatos da vida” sob pena de tornar-se uma teorização estéril e sem valor cognitivo algum (IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, X, 8, 1179a18-23, tradução nossa).

²⁶⁸ NAVIA, L. E. **Socrates**: a life examined. Nova York, Prometheus Books, 2007, p. 182, tradução nossa: “Por isso, a missão educativa de Sócrates, o seu *elenchus*, sua parteira – tudo isto deve ser entendido como manifestações de um plano unificado. Por meio da iluminação da mente, ele espera elevar-se, assim como outros, a um plano superior de existência ética. Platão em seus diálogos iniciais utiliza-se do *élenchos* socrático como método para apresentar suas posições filosóficas a respeito dos mais variados assuntos”; Afirma Richard Robinson: “O método proeminente nos primeiros diálogos de Platão é o *elenchus* socrático. ‘Elenchus’ no sentido mais amplo do termo significa examinar uma pessoa em relação a uma afirmação por ela feita, colocando-lhe questões que demandam por afirmações adicionais, na esperança de que elas irão determinar o significado e o valor-verdade de sua primeira afirmação”. (ROBINSON, R. The Elenchus in the Early Dialogues. In: VLASTOS, G. (Ed.) **The Philosophy of Socrates**. a collection of critical essays. New York: Anchor Books, 1971, p. 78, tradução nossa).

²⁶⁹ PLATÃO. **Crítion**. São Paulo: Edipro, 2008, 48a: “Então, ó excelentíssimo amigo, não devemos considerar, de maneira alguma, o que os muitos, a multidão, dirão de nós, mas o que dirão o único que conhece o justo e o injusto e a própria verdade. Assim para começar introduziste incorretamente a questão quando afirmaste no início que devíamos considerar a opinião da multidão a respeito do justo, do nobre, do bom e de seus contrários”.

autossuficiente²⁷⁰. Assim, o Cinismo pode ser encarado como a vertente mais radical das tendências individualistas²⁷¹ e universalistas da sociedade grega, em direta oposição a filósofos como Platão que fazia da comunidade o supremo valor ético-político²⁷². Os cínicos foram além do espaço restrito da *pólis* com sua ideia de cosmopolitismo, termo que possui um caráter fortemente ético. O cosmopolitismo Cínico deve ser interpretado a partir do seu modo de viver, pois não pode ser confundido com uma postura política. Afirma John L. Moles:

Como a rejeição da *pólis* facilita a liberdade e a virtude, por uma típica reavaliação cínica de termos *patris*, *patra*, *politeia* e assim por diante (“pátria”, “cidade”, “governo”, etc.) tornam-se metáforas para o próprio modo de vida cínico. Em outras palavras – e este é um ponto absolutamente fundamental – a *politéia* cínica, o “Estado” cínico, não é nada mais do que um “estado” *moral*: ou seja, o “estado” de ser um cínico. E, como nem a *pólis* nem a distinção racial significam qualquer coisa para os cínicos, afirma-se com frequência que é possível viver a vida cínica em qualquer lugar da terra, e que “toda a terra” é o lar do cínico²⁷³.

Diógenes declarava-se cidadão do mundo (*kosmopolites*)²⁷⁴. Esta afirmação deve ser considerada a partir da relação que o Cinismo estabeleceu com a natureza. O cínico, na verdade, está inserido na natureza e esta última, sendo a mesma em todos os lugares, está para além das convenções humanas, sejam elas, geográficas, políticas ou sociais²⁷⁵. Os cínicos legaram à ética de seu tempo e à posteridade novas virtudes e valores para guiar a conduta dos seres humanos mantendo como núcleo de sua doutrina do caráter a ideia de que o *spoudaios* é

²⁷⁰ DESMOND, W. **Cynics**. Los Angeles: University of California Press, 2008, p. 146-147, tradução nossa: “Como vimos, os cínicos rejeitam esta ideia por atacado com seu comportamento antinômico. Para eles, um ser humano não é naturalmente tão sociável ou dependente dos outros: portanto, para atualizar o próprio potencial, não é preciso viver como cidadão de cidades ou sujeitar-se a uma massa opressiva de leis, tabus e expectativas sociais”.

²⁷¹ HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre la historia de la filosofía**. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, v.2, p. 130, tradução nossa: “Vemos, ao mesmo tempo, que a virtude [interpretada do ponto de vista Cínico] adquire agora outra significação; não é já uma virtude inconsciente, como a virtude imediata do cidadão de um povo livre que cumpre com seus deveres para com a pátria, sua classe social e sua família, tal como essas condições o exigem de um modo imediato [sem a mediação da razão]. Agora a consciência desprendida de si mesma deve, para converter-se em espírito, captar e compreender toda a realidade, quer dizer, adquirir a consciência dela como a sua própria [consciência]”.

²⁷² PLATÓN. **La República**. Madrid: Alianza Editorial, 2003, V, 462b, tradução nossa: “Teremos, pois, mal maior para uma cidade que aquele a desagregue e faça dela muitas em vez de uma unidade? Ou bem maior do que aquele que a agrupe e reúna?”.

²⁷³ MOLES, J. L. Cosmopolitismo cínico. GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 127.

²⁷⁴ LAËRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, VI, 63.

²⁷⁵ LAËRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, VI, 71: “De fato ele [Diógenes de Sinope] adulterou a moeda corrente porque atribuía importância menor às prescrições da lei [κατὰ νόμον] que às da natureza [κατὰ φύσιν], e afirmava que sua maneira de viver era a de Hércules, que preferia a liberdade a tudo o mais”.

o paradigma da virtude que deve guiar os demais seres humanos²⁷⁶. Goulet-Cazé²⁷⁷ considera que a principal contribuição de Antístenes para o desenvolvimento da doutrina ética cínica foi ter assumido como fundamental a distinção entre natureza (*physis*) e costume (*nómos*), colocando o segundo em posição inferior à primeira.

3.3 OS FUNDAMENTOS ÉTICOS DO CINISMO

Os cínicos, bem antes de Aristóteles, passaram a separar a Ética da Política ao seguir o exemplo oferecido por seu mestre Sócrates, tal como Platão descreve em sua *Apologia de Sócrates*²⁷⁸, passando a enfatizar a primeira, em detrimento da segunda. Seguindo Sócrates, os cínicos afirmavam que o estudo das ciências não teria nenhuma utilidade para aqueles que desejassem viver de acordo com a excelência do caráter²⁷⁹. Assim, ao invés de ocuparem-se com discussões sobre a natureza do Cosmos, abstrações filosóficas ou hábitos sem fundamento racional, os cínicos enfrentavam as condições existenciais fundamentais (fome, frio/calor, esforço, etc.)²⁸⁰ como fatos da vida, negando-se a considerá-las, como o faziam as

²⁷⁶ Conforme afirma William Desmond, serão os cínicos os primeiros a defenderem a autossuficiência e o autodomínio como as virtudes mais importantes para demarcar a figura do sábio (DESMOND, W. D. **The greek praise of poverty: origins of ancient cynicism**. Indiana: University of Notre Dame Press, 2006, p. 166, tradução nossa). A ética estoica estenderá as virtudes do sábio Cínico ao seu homônimo Estóico, tal como afirma John Sellars, em *Stoicism*: “Central para a filosofia estoica é o ideal do sábio Estóico. Se a filosofia é uma arte de viver dedicada a transformar o próprio modo de viver, então o seu objetivo final consiste em transformar a própria vida na vida de um sábio. [...] O sábio é descrito, numa ampla variedade de fontes, como alguém que nunca é impedido, que é infalível, que é mais poderoso que todos os demais, mais rico, mais forte, mais livre, mais feliz e a única pessoa que verdadeiramente merece o título de rei” (SELLARS, J. **Stoicism**. Los Angeles: University of California Press, 2006, p. 36, tradução nossa).

²⁷⁷ GOULET-CAZÉ, M. O. Religião e os primeiros cínicos. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 81: “Neste ponto [distinção entre natureza e cultura], eu gostaria de afirmar que a principal contribuição de Antístenes para o cinismo encontra-se na distinção que ele estabeleceu entre natureza e cultura, dando maior importância à natureza e rebaixando a cultura ou o costume. Sem esse ponto de partida, em que toda a moralidade cínica é baseada, a filosofia de Diógenes nunca poderia ter existido, nem poderia ter havido qualquer desfiguração da moeda [criticar os falsos valores onde estava assentada a cultura dominante]”.

²⁷⁸ PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. São Paulo: Edipro, 2008, 31e-32a.

²⁷⁹ REALE, G. **História da filosofia**. São Paulo: Paulus, 2007, v.1. Filosofia pagã antiga, p. 253-254: “O programa do nosso filósofo [Diógenes o Cínico 412/4-323 a.C.] se expressa inteiramente na célebre frase ‘procuro o homem’, que, como se relata, ele pronunciava caminhando com a lanterna acesa em pleno dia, nos lugares mais apinhados. Com evidente e provocante ironia, queria significar exatamente o seguinte: busco o homem que vive segundo sua mais autêntica essência; busco o homem que, para além de toda a exterioridade, de todas as convenções da sociedade e do próprio capricho da sorte e da fortuna [*tykhē*], sabe reencontrar sua genuína natureza, e, assim, sabe ser feliz. É nesse contexto que se incluem suas afirmações sobre a inutilidade das matemáticas, da física, da astronomia, da música e do absurdo das construções metafísicas substituindo mediação conceitual [típica do discurso metafísico], pelo comportamento, o exemplo e a ação”.

²⁸⁰ DESMOND, W. **Cynics**. Los Angeles: University of California Press, 2008, p. 154, tradução nossa: “Os cínicos jogam ainda mais extensamente com esse conceito [*ponoi=esforço*], como eles passam por ‘trabalhos’ ascéticos para treinar-se para a sábia vida natural. Estes *ponoi* envolvem dor física: rolando na areia quente,

pessoas comuns, como coisas más. Essas provações (*ponoi*) fortaleceriam a vontade e levariam à autossuficiência²⁸¹.

Os verdadeiros adversários a serem desafiados pelos cínicos seriam a busca do luxo, do poder e da riqueza, e todas as falsas crenças sobre a verdadeira vida feliz, que tornam os seres humanos escravos de seus apetites e impulsos e os desviam de uma vida de acordo com a natureza²⁸². Segundo os cínicos, para colocar as emoções e desejos humanos sob controle da razão é preciso muito esforço e treinamento constante. A doutrina ética cínica é uma doutrina da imanência, do *hic et nunc*, do enfrentamento das condições primárias da existência humana para obter o controle total sobre os apetites e impulsos incessantes que escravizam os seres humanos²⁸³. Mas ela é, ao mesmo tempo, uma extensão da *paideia* socrática. O cuidado de si desenvolvido pelos cínicos não é solitário e autista: os cínicos levam adiante a missão socrática de despertar as consciências para a verdadeira liberdade humana e para a formação de um caráter virtuoso²⁸⁴. Afirma Diógenes Laertios:

À semelhança de Aríston [de Quios]²⁸⁵, [os cínicos] desprezavam a lógica e a física e se dedicavam à ética. Dioclés atribui a Diógenes o que outros autores atribuem a Sócrates, fazendo-o dizer que devemos indagar ‘o que existe de bom ou mau em nossas casas’. Deixaram de lado os assuntos ordinários de instrução. Segundo dizia Antístenes, as pessoas que conquistaram o equilíbrio espiritual não devem estudar literatura para não se distraírem com interesses estranhos. Desprezavam também a geometria e a música e a todos os assuntos similares²⁸⁶.

abraçando estátuas de neve, andando descalços na neve e no calor do verão, inverno frio, camas duras e pouca comida”.

²⁸¹ GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 37: “Embora a existência civilizada representasse essas provações (*ponoi*) como más, o cínico procurava suportá-las precisamente recusando-se a considerá-las más. Para adquirir esse estado mental, os cínicos exortavam a si mesmos e aos outros a praticar uma vida de acordo com a natureza (*kata physin*)”.

²⁸² ONFRAY, M. **Cinismos**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009, p. 42, tradução nossa: “O cão lança seus latidos somente contra aqueles que preferem a suavidade e a dependência, o relaxamento e a submissão. Essas são as únicas presas contra as quais o cínico dispara suas flechas. Desde essa perspectiva, a função do filósofo consiste em grunir contra os obstáculos a esta tensão, quer dizer, contra o social, que, desde o ponto de vista dos cínicos, é o que induz a cultivar virtudes mesquinhas”.

²⁸³ ONFRAY, M. **Cinismos**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009, p. 74-75, tradução nossa: “O divino já não é exterior ao homem senão consubstancial a ele. É descartada a transcendência que separa o ser de sua substância para divinizá-la numa forma alienada [como o faz a filosofia platônica], a favor de uma imanência pura e simples que reconcilia o ser com sua natureza, o indivíduo com sua especificidade. Se retira de Deus – ou dos deuses – suas prerrogativas sagradas. A divindade agora expressa aquilo ao que pode tender cada um para fazer de sua vida que poderá distinguir mediante um estilo próprio”.

²⁸⁴ HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 1999, p. 165: “Diógenes, vagando sem eira nem beira com seu próprio alforje, não é ele outro Sócrates, a figura heróica do filósofo inclassificável e estrangeiro no mundo? Outro Sócrates que, ele também, se considera investido de uma missão, fazer com que os homens reflitam, denunciar, por seus ataques mordazes e por seu modo de vida, os vícios e os erros. Seu cuidado de si é, indissolúvelmente, um cuidado dos outros”.

²⁸⁵ LAËRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, VII, 160.

²⁸⁶ LAËRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, VI, 103-104.

A virtude ética não é uma ciência²⁸⁷, pois aquele que domina um saber, torna-se, *ipso facto*, capaz de aplicá-lo, tal como ocorre com alguém que aprende uma arte qualquer, como a geometria, a arquitetura ou a medicina²⁸⁸. A virtude é uma prática, um exercício (*áskesis*)²⁸⁹ composto de: 1) treinamento rigoroso do corpo e da alma para fortalecer o autocontrole evitando ser dominado pelos apetites corporais, pois o autocontrole é a fonte da virtude do caráter²⁹⁰; 2) busca da autossuficiência²⁹¹ para viver de acordo com a natureza; 3) crítica radical aos valores irracionais impostos pela tradição²⁹²; 4) simplicidade que se traduz por um modo de viver de acordo com a natureza²⁹³. O desenvolvimento desses princípios de vida e conduta leva necessariamente à formação e aprimoramento da virtude do caráter²⁹⁴, que é a condição necessária e suficiente para a felicidade pessoal²⁹⁵. As descrições cínicas da excelência do caráter se opõem frontalmente às teses sustentadas por Platão em seus *logoi sokraticoí*. Afirma André Comte-Sponville:

²⁸⁷ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 1, 1103a14-18, tradução nossa: “Como vimos, há duas espécies de virtude, a intelectual e a ética. A primeira deve, em grande parte, sua geração e crescimento ao ensino e por isto requer experiência e tempo; ao passo que a virtude ética é adquirida pelo hábito, de onde o seu nome se derivou, por uma pequena modificação desta palavra [ἡθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται]”. A expressão entre colchetes encontra-se em BYWATER, I. **Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, II, 1, 1103a17.

²⁸⁸ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2: Eudemian Ethics, I, 5, 1216b5-10.

²⁸⁹ BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 287, tradução nossa: “ἄσκησις, εως, (ή) 1. Exercício, prática”.

²⁹⁰ XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. São Paulo: Edipro, 2006, I, 5, 4-5.

²⁹¹ XENOFONTE. **Banquete**: Apologia de Sócrates. São Paulo: Annablume, 2008, 4, 44: “Além do mais, o mais precioso dos bens, o ócio, esse o tenho sempre e por essa razão posso ver os espetáculos que merecem ser mais vistos, ouvir o que de melhor se pode ouvir e, o que ainda me é mais caro, passar o tempo livre de que disponho junto a Sócrates”.

²⁹² LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, VI, 20; 27; 35; etc.

²⁹³ CONTE-SPONVILLE, A. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 163: “O real basta ao real e essa simplicidade é o próprio real. Assim é o simples: um indivíduo real, reduzido à sua expressão mais simples. O canto? O canto, às vezes; o silêncio, mais frequentemente; a vida sempre. O simples vive como respira, sem maiores esforços nem glória, sem maiores efeitos nem vergonha. A simplicidade não é uma virtude que se some à existência. É a própria existência, enquanto nada a ela se soma. Por isso é a mais leve das virtudes, a mais transparente e a mais rara. É o contrário da literatura: é a vida sem frases nem mentiras, sem exagero, sem grandiloquência. É a vida insignificante, a verdadeira vida”.

²⁹⁴ XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. São Paulo: Edipro, 2006, I, 2, 23: “A mim parece, realmente, que tudo o que é honrado, tudo o que se refere à boa conduta é resultado de prática e exercício, isto se aplicando especialmente à temperança (σωφροσύνη). De fato, no mesmo corpo acompanhado da alma estão plantados os prazeres que convidam a alma a deixar a temperança de lado e apressar-se na nossa satisfação e do nosso corpo”; LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, VI, 70: “Diôgenes dizia que há dois tipos de exercício: o espiritual e o físico. Na prática constante do exercício físico formam-se percepções que tornam mais expedita a prática da excelência. O exercício físico e espiritual integram e se completam”.

²⁹⁵ LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, VI, 38: “Diôgenes afirmava que à Sorte poderia opor a coragem, às convenções a natureza, à paixão [emoções] a razão”. GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos**: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado. São Paulo: Loyola, 2007, p. 19: “A busca incondicional de felicidade por Diôgenes levou-o a desafiar as ideias e os tabus mais fundamentais da civilização grega e valorizar a natureza como uma fonte mais importante de discernimento moral do que o costume ou as escolas filosóficas existentes”.

O que parece certo, no entanto, é que houve no cinismo antigo a dupla vontade de separar a moral [ética] da política [como o fez Sócrates] e de autonomizar a virtude em relação a todo e qualquer conhecimento [para atingir a felicidade]. Desses dois pontos de vista, o cinismo antigo é um antiplatonismo radical²⁹⁶.

Para Sócrates é a disposição do caráter ao agir que revela o valor de um ser humano. Quando os fins buscados pelo agente são meramente egoístas, as virtudes da alma servem de meios para atingir desejos ligados ao corpo. Nestes casos, o corpo dirige a alma. Mas, diz Sócrates, é o contrário que deve ocorrer na ação: a alma deve dirigir o corpo e deve fazê-lo por meio das diversas virtudes pelas quais se expressa. O trabalho produz riquezas quando é honesto; a justiça produz a paz e o equilíbrio social quando é equânime e assim por diante²⁹⁷. Logo, a virtude do caráter é a fonte que produz o valor de tudo o mais²⁹⁸. Todos os filósofos herdeiros do legado ético de Sócrates sustentam, com maior ou menor rigor, esse princípio fundamental da doutrina socrática: uma alma virtuosa é a fonte primeira do valor que as coisas em geral passam a agregar²⁹⁹. Segue-se disso que a verdadeira riqueza é a virtude da alma, pois tudo o mais carece de valor. Afirma Desmond:

Assim, a tradição socrática afirma com veemência que a alma virtuosa precede e sobrevive aos bens externos que ela usa: a virtude interior (*aretê*) é a suprema fonte de riqueza. Mas tal pensamento torna a mente socrática suscetível à noção mais radical de que a posse da virtude, ou a plena posse de um eu virtuoso é riqueza. Se a causa tem mais realidade do que o efeito (uma suposição comum), então o eu, que é a causa da riqueza, é mais verdadeiramente “rico” do que quaisquer de suas posses externas ou artefatos: ser seu próprio mestre, autossuficiente e perfeito em virtude, é o maior tesouro³⁰⁰.

Os filósofos cínicos interpretaram de modo radical esta tese socrática: somente a virtude do caráter é o bem supremo; tudo o mais dela adquire o seu valor. Não existe, portanto, um meio termo entre o vício e a virtude. Antístenes afirma que: “A virtude é suficiente para assegurar a felicidade, pois ela não necessita de coisa alguma além da firmeza

²⁹⁶ COMTE-SPONVILLE, A. **Valor e verdade**. São Paulo: Martin fontes, 2008, p. 48.

²⁹⁷ DESMOND, W. D. **The greek praise of poverty**: origins of ancient cynicism. Indiana: University of Notre Dame Press, 2006, p. 35-37, tradução nossa.

²⁹⁸ PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. São Paulo: Edipro, 2008, 30a-b: “Pois tudo o que faço em minhas andanças é vos instar, jovens e velhos entre vós, a não zelardes por vossos corpos ou vossas riquezas mais do que pela perfeição possível de vossas almas; e vos digo que a riqueza não gera a virtude, mas esta [última] gera a riqueza e todos os demais bens aos seres humanos, tanto os benefícios privados quanto os públicos”.

²⁹⁹ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 13, 1102a14-18, tradução nossa: “Sem dúvida, a virtude que devemos examinar é a virtude humana, pois o bem e a felicidade que estamos buscando são o bem e a felicidade humanas. Entendemos por virtude humana não a do corpo, mas da alma e também dizemos que a felicidade é uma atividade da alma”.

³⁰⁰ DESMOND, W. D. **The greek praise of poverty**: origins of ancient cynicism. Indiana: University of Notre Dame Press, 2006, p. 37-38, tradução nossa.

de Sócrates³⁰¹. O autocontrole, a autossuficiência, a firmeza, a resistência e a imperturbabilidade de Sócrates serviram de modelo para Antístenes, o qual, segundo a tradição, foi emulado por Diógenes e Crates, inaugurando o estilo de vida cínico³⁰².

3.3.1 A concepção cínica da natureza

Os cínicos, ao negarem que o costume pudesse ser um guia seguro para a conduta humana, tinham um objetivo claro: apresentar uma alternativa mais adequada do que o *nómos* para a formação do caráter humano. Esta alternativa estava sintetizada na expressão “κατὰ φύσιν” - “viver de acordo com a natureza”³⁰³. O Cinismo passou a adotar a *physis* como a fonte de todo o bem e toda a virtude, originando uma doutrina ética naturalista caracterizada por uma completa autossuficiência que, por sua vez, estava baseada na simplicidade da vida natural, com a ausência de necessidades artificialmente criadas. Esta mesma autossuficiência produziria as condições para uma vida totalmente voltada para o aqui e o agora, sem medos ou esperanças fúteis, que povoam a imaginação e os desejos dos seres humanos ao longo de suas vidas³⁰⁴.

O termo φύσις era utilizado pelo léxico filosófico grego dos séculos V e IV a.C. em vários sentidos, mas o mais importante deles foi aquele conservado pelo termo latino *natura*³⁰⁵, que deu origem no idioma português ao termo natureza³⁰⁶. É este sentido principal

³⁰¹ LAËRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, VI, 11.

³⁰² GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 17.

³⁰³ LAËRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, VI, 71: “Com efeito, nada na vida se pode obter sem exercício, e este é capaz de sobrepor-se a tudo. Eliminados os esforços inúteis, o homem que escolhe os esforços requeridos pela natureza vive feliz”.

³⁰⁴ DESMOND, W. **Cynics**. Los Angeles: University of California Press, 2008, p. 132: “Viver totalmente para o momento, sem grandes esperanças ou medos, é para os cínicos a única maneira de tornar-se virtuoso e feliz: a vida segundo a natureza conduz aos maiores prazeres e aos prazeres corretos”.

³⁰⁵ FONTANIER, J-M. **Vocabulário latino da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 95: “Como φύσις, *natura* designa ‘o que é’ uma coisa, seus caracteres próprios, originais – inatos quando se trata de seres vivos: para traduzir οὐσία ou ὑπόστασις na ausência de *essentia* e de *substantia*, Cícero emprega *natura*; assim como para traduzir ποιότηες e ιδιότηες emprega frequentemente *natura* em vez de *qualitas* e *proprietates*. E, por metonímia, *natura* designará a própria coisa dotada de caracteres próprios, considerada em geral ou em particular”.

³⁰⁶ INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS DE LEXICOGRAFIA. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001: “/ê/ s.f. (1365 cf. FichIVPM) **1** o mundo material, esp. aquele em que vive o ser humano e existe independentemente das atividades humanas **2** conjunto de elementos (mares, montanhas, árvores, animais etc.) do mundo natural **3** cenário natural <apreciar a n.> **4** o universo, com todos os seus fenômenos **5** somatório das forças ativas em todo o universo **6** a realidade, em detrimento de quaisquer artifícios ou efeitos artísticos <fidelidade fotográfica à n.> **7** combinação específica das qualidades originais, constitucionais ou nativas de um indivíduo, animal ou coisa; caráter inato <n. canina> **8** conjunto de tendências ou instintos inerentes que regem o comportamento <a n. pacífica de um povo> **9** caráter, tipo ou espécie <veículos de n. diversas entre si> **10** disposição característica; temperamento <inspiração de n.

que Aristóteles irá desenvolver em seus tratados diretamente ligados ao tema: *Metafísica* e *Física*. O termo natureza é tomado por Aristóteles, em seu sentido primeiro e fundamental, como o princípio originário e imanente de todos os seres naturais. No Livro II da *Física*, afirma Aristóteles:

Das coisas que existem, algumas são por natureza, outras por outras causas. Por natureza existem os animais e suas partes, as plantas e os corpos simples como a terra, o fogo, o ar, e a água – pois dizemos que estas e outras coisas semelhantes existem por natureza. Todas essas coisas mencionadas parecem diferenciar-se das que não estão constituídas por natureza, porque cada uma delas possui em si mesma um princípio de movimento e de repouso (seja com respeito ao lugar, ao aumento e a diminuição ou a alteração)³⁰⁷.

No Livro V da *Metafísica*³⁰⁸ Aristoteles apresenta os diversos significados do termo já desenvolvidos em sua *Física*, todos eles ligados ao sentido de natureza primeira: “Do que foi dito fica claro que natureza, em seu sentido primário e fundamental, é a substância das coisas que possuem o princípio de movimento em si mesmo e por sua essência”³⁰⁹. Segundo o hilemorfismo aristotélico, os entes naturais são compostos de forma e matéria e o que explica os seres naturais é sua forma, já que, na natureza, a forma é a finalidade de cada ser³¹⁰ e a finalidade de algo é o seu bem³¹¹. Este é o sentido do termo natureza utilizado e desenvolvido pela doutrina ética cínica: a natureza possui uma finalidade imanente: ser a fonte de todo valor e de todo bem³¹². Existe uma harmonia inerente ao mundo natural que os cínicos passam a

maligna> **11** a condição original, natural, não-civilizada do homem **12** condição de selvagem, primitivo, não cultivado <*desbravar a n.*> **13** estilo de vida simples, sem os confortos nem os lazeres da civilização <*trocar a cidade grande pela n.*>”.

³⁰⁷ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.1. Physics, II, 1, 192b9-16, tradução nossa.

³⁰⁸ REALE, G. **Aristóteles: Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2002, v.2, 5, 4, 1014b16-1015a19.

³⁰⁹ REALE, G. **Aristóteles: Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2002, v.2, 5, 4, 1015a13-15: “ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά”.

³¹⁰ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.1. Physics, II, 8, 199a31-34, tradução nossa: “Posto que se pode entender o termo natureza como matéria e como forma, e posto que esta última é o fim, enquanto que tudo o mais está em função do fim, a forma deve ser causa como causa final [da substância]”.

³¹¹ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.1. Physics, II, 8, 195a22-26, tradução nossa: “Existem outras [causas] que são causa no sentido de serem o fim ou o bem das coisas, pois aquilo para o qual as coisas são tendem a ser o melhor e o seu fim e não faz diferença dizer que este fim é o bem ou o bem aparente”.

³¹² A noção de uma *teleologia natural* e de um princípio ordenador do Cosmos foi desenvolvida por Diógenes de Apolônia (499 a.C.- 428 a.C.). Este princípio ordenador é a *noésis* – inteligência ou entendimento. “601 Pois, diz ele, sem inteligência, não lhe seria possível [*sc.* à substância subjacente] ser dividida, de maneira a ter medidas de todas as coisas – do Inverno e do Verão e da noite e do dia e das chuvas e dos ventos e do bom tempo. Quanto às outras coisas, também, se as quiséssemos considerar, achá-las-famos dispostas da melhor maneira possível” (Cf. KIRK, G. S. et al. **Os filósofos pré-socráticos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulberkain, 2010, p. 465).

considerar como um princípio normativo para o desenvolvimento do caráter e da conduta dos seres humanos.

O afastamento gradual dessa relação harmônica com a natureza é a fonte de todos os vícios desenvolvidos pelos seres humanos, seja em sua vida individual, seja em sua vida coletiva. Os filósofos pré-socráticos já sustentavam que para desenvolver uma existência equilibrada e feliz seria preciso reduzir os desejos ao mínimo necessário, pois os apetites incessantes escravizavam os seres humanos. O Cinismo levou tal reivindicação aos seus limites. A vida de acordo com a natureza, segundo os cínicos, deveria ser guiada: (1) pela simplicidade do desejo natural; (2) pela generosidade do mundo natural; (3) pela aptidão natural dos seres humanos para viver em harmonia com o ambiente que o cerca³¹³.

Segundo Diógenes de Sinope, como o homem é um animal, mente e corpo formam uma unidade: não existe supremacia de qualquer uma das partes sobre a outra. Também não existe conflito entre ambas. Tal como o corpo, a alma humana deve ser educada pelo exercício constante, pois todos os animais, ao longo de sua vida, estão submetidos a uma severa disciplina e a esforços constantes³¹⁴. Mas, como observa argutamente Diógenes de Sinope, ninguém compete para atingir a excelência do caráter nem se exercita para desenvolver a harmonia de sua alma³¹⁵. Assim como os artesãos adquirem a excelência em suas atividades a partir da prática constante, o que pode ser estendido aos atletas e aos artistas em geral, também é possível treinar a alma para atingir a excelência ética. Para desenvolver um caráter excelente basta seguir o exemplo de Sócrates e imitar sua firmeza e resistência, pois são os bons exemplos que estão na origem da conduta virtuosa³¹⁶.

Para os cínicos, o desejo é o ponto de partida da ação excelente. Seu treinamento constante faz com que agir virtuosamente transforme-se num hábito. Ao enfatizar o treinamento constante e os bons exemplos como os fundamentos da excelência do caráter, os cínicos conferiram um papel minimalista para a razão na condução da vida ética do ser

³¹³ DESMOND, W. *Cynics*. Los Angeles: University of California Press, 2008, p. 151.

³¹⁴ LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UnB, 2008, VI, 70: “Diógenes dizia que há dois tipos de exercício: o espiritual e o físico. Na prática constante do exercício físico formam-se percepções que tornam mais expedita a prática da excelência [do caráter]. O exercício físico e espiritual se integram e se completam. As condições físicas satisfatórias e o vigor são elementos fundamentais para a saúde da alma e do corpo. Aduzia provas para demonstrar que o exercício físico contribui para a conquista da excelência”. LONG, A. A. A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.). *Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 49: “A idéia de que corpo e alma estão intimamente relacionados e afetam a boa e a má condição de um e da outra é um pensamento que tem ampla base socrática. No entanto, a ênfase em resistência corporal é distintamente cínica”.

³¹⁵ LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UnB, 2008, VI, 27.

³¹⁶ LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UnB, 2008, VI, 11.

humano³¹⁷. Os animais não são racionais (no sentido de desenvolverem um raciocínio discursivo), mas são um modelo exemplar de autossuficiência e liberdade³¹⁸. Se os deuses de nada necessitam, os animais carecem de muito pouco para serem autossuficientes³¹⁹. A civilização, com seus avanços técnicos que visam sempre poupar energia e esforço, separou o ser humano do seu modo natural de viver. Segundo os cínicos, embora o ser humano seja um animal racional, a razão humana possui um papel meramente instrumental na formação ética dos indivíduos.

A razão é responsável pela compreensão da normatividade imanente da natureza. A razão cínica é estritamente prática e opera pela via da generalização dos casos particulares, os quais, quando atentamente observados, fornecem o modelo da conduta virtuosa. Ao ver uma criança bebendo água com as mãos em concha, Diógenes jogou fora o copo que trazia em sua sacola e exclamou: “Um menino me deu uma lição de simplicidade”³²⁰. Segundo os cínicos, não pode haver conflito entre os desejos e a razão humana, pois esta última somente oferece os meios mais adequados para realizar os atos virtuosos. O fundamento da virtude é o desejo de praticar os atos excelentes. Logo, é esse mesmo desejo que deve ser treinado para essa finalidade. Segundo os cínicos, é preciso ignorar as falsas virtudes produzidas pelos costumes e passar a desejar seguir as virtudes que são encontráveis na natureza³²¹.

³¹⁷ GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 36: “O objeto do cinismo é, entre outras coisas, demonstrar que somos de tal forma constituídos pela natureza que a felicidade é possível sob as condições mais adversas. Quem quer que o pratique vive uma vida próxima da natureza. Os cínicos romperam com o modelo intelectualista da filosofia [prática] e privilegiaram a experiência existencial do sábio”.

³¹⁸ A Etologia cada vez mais desenvolve a hipótese de Darwin, exposta em sua obra *The Descent Of Man*, segundo a qual os animais, tal como o ser humano, possuem uma mente e são capazes de ter emoções, sentimentos e pensamentos, utilizando suas habilidades mentais para sobreviver e para estabelecer relações sociais com os demais membros de sua espécie. Em síntese, a concepção cartesiana e behaviorista que concebe os animais como “máquinas vivas”, há muito foi abandonada pela ciência (Cf. MOREL, V. **Animal Wise**. The Thoughts and emotions of our fellows creatures. New York: Crown Publishers, 2013, Introduction”).

³¹⁹ GOULET-CAZÉ, M. O. Religião e os primeiros cínicos. GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 73: “Quem, portanto, para os cínicos, é mais parecido com os deuses? Claramente, os animais. Num número significativo de seus escritos, os cínicos apresentam os animais como um exemplo para o homem, com base em que os animais têm muito poucas necessidades e oferecem os melhores exemplos vivos de autossuficiência”.

³²⁰ LAËRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, VI, 37.

³²¹ GRAFTON, A.; et al. **The classical tradition**. Massachusetts: First Harvard University Press, 2013, p. 247, tradução nossa: “Mas as idéias mais marcantes de sua filosofia [cínica] tiveram uma trajetória e velocidade próprias. Três delas são fundamentais: em primeiro lugar, a fundamental alegação metafísica de que a natureza e não cultura (os deuses e as leis ou a sociedade) é a única autoridade sobre como se deve viver [...] Em segundo lugar, o corolário ético prático desta afirmação: um regime (*áskesis*) físico e mental projetado para o animal humano livrar-se dos descaminhos e das exigências supérfluas da sociedade, tornando o indivíduo adaptável e autossuficiente como qualquer outra criatura [...]. A terceira idéia está implicada pelas duas primeiras: a necessidade de resistência ativa ao controle social do conhecimento, por meio de atos desafiadores de veridicção (*parrhesía*) dirigidos a quem detém o poder (por exemplo, Alexandre) e a inovação representada por uma literatura sério-cômica intencionalmente voltada para desfigurar os ídolos da

Para os cínicos, o conceito de natureza é, também, sinônimo de simplicidade³²². Este termo pode ser interpretado, no contexto da ética cínica, como a máxima economia de esforços para viver uma vida de acordo com a natureza, pois esta espécie de vida leva a formação de um caráter excelente³²³. Neste sentido, simplicidade pode ser também entendida como plena adequação ao meio ambiente, sem a submissão aos inúmeros ditames estabelecidos pela civilização. Os desejos humanos são, por sua própria natureza, incessantes. Partindo deste princípio, os cínicos sustentam que os bens materiais e imateriais produzidos pela cultura devem ser utilizados em grau mínimo: apenas para satisfazer as necessidades básicas dos seres humanos, pois desse modo eles não serão escravizados por seus desejos³²⁴.

A doutrina cínica da virtude do caráter está embasada na busca da excelência pelo exame racional da natureza e do comportamento dos animais. Ora, estes últimos são adaptados a agir de acordo com rígidos padrões de necessidade e escassez. Os animais necessitam de muito pouco para viver de modo satisfatório. Entre eles é comum a utilização da estratégia da evitação: quando o combate é inútil, mobilizar energias e força de vontade para uma batalha que já está perdida antes de ter seu início é pura tolice. Segundo os cínicos, o mesmo ocorre com os desejos humanos³²⁵. Os desejos naturais devem ser satisfeitos, porque renunciar a eles supõe um enorme gasto de energia, tal como ocorre com o ascetismo sexual e com todas as suas inúmeras variantes³²⁶. Quanto às vicissitudes do ambiente (fome, frio/calor,

tribo: mito e religião, lei e costumes, e, não menos importante, a própria filosofia. Os cínicos fizeram do riso e da fala franca a marca do verdadeiro filósofo”.

³²² ONFRAY, M. **Cinismos**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009, p. 40, tradução nossa: “Os cínicos faziam da simplicidade extrema, uma extrema virtude. Daí que o convite ao desprendimento e o repúdio a comungar com o ostensivo quando o sumário basta. Juvenal soube ver nessa escolha a figura de uma relação com o mundo na qual o homem domina as condições de sua vida e não o contrário: ‘O barril do cínico esfarrapado está protegido do fogo: se se rompe, amanhã ele terá outra casa ou a mesma restaurada com chumbo”.

³²³ DESMOND, W. **Cynics**. Los Angeles: University of California Press, 2008, p. 153, tradução nossa: “Efetivamente todos os filósofos antigos subscreveram essas ideias, mas foram os cínicos que insistiram mais veementemente sobre elas. Elas formam o fundamento da ‘vida de acordo com a natureza’ cínica. Este naturalismo Cínico pode ser caracterizado por três categorias principais: (i) a simplicidade do desejo natural; (ii) a bondade do mundo natural, e (iii) aptidão natural do homem para o seu ambiente”.

³²⁴ LAËRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, VI, 44: “Diógenes proclamava frequentemente que os deuses haviam concedido aos homens meios fáceis de vida, porém os homens perderam de vista esse benefício, pois necessitam de bolos de mel, de unguentos e de coisas semelhantes. Pensando assim, a alguém que se deixava calçar por um servo, Diógenes disse: ‘Ainda não és feliz se este servo não te abana também o nariz; atingirás a felicidade completa quando tiveres perdido o uso das mãos”.

³²⁵ ONFRAY, M. **Cinismos**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009, p. 62, tradução nossa.

³²⁶ SLOTERDIJK, P. **Crítica de la Razón cínica**. Barcelona: Barcelona Ediciones Siruelo, 2007, p. 264: “Os costumes, incluindo os convencionalismos do pudor, podem estar equivocados. Somente o exame sob o princípio da natureza e da razão pode garantir um fundamento seguro. O animal político quebra a política da vergonha. Mostra que os homens se envergonham, regra geral, das coisas falsas de sua *physis*, de seu lado animal, que na verdade são inocentes – enquanto estas permanecem intactas em sua feia e irracional *praxis* vital – sua avidez de lucro, sua injustiça, sua crueldade, sua vaidade e preconceito e sua ofuscação”.

etc.), novamente os animais são o paradigma de comportamento humano, porque eles se adaptam plenamente ao meio ambiente.

O desenvolvimento econômico que tornou próspera a cidade de Atenas nos séculos V e IV a.C. fez com que um modo de vida burguês, baseado na satisfação dos apetites físicos (*akolasía*)³²⁷, na busca da riqueza, da fama (*kenodoxia*) e do poder, bem como no consumo de bens supérfluos, atingisse seu ponto mais elevado. Os cínicos foram os grandes críticos deste antinaturalismo que havia tomado conta da vida social das classes altas e médias de Atenas³²⁸. Isso seria demonstrado por seu modo peculiar de viver³²⁹, ao combinar a lucidez mental (que ridiculariza os costumes, as superstições e as credences populares), com o ascetismo físico que fortalece o corpo. Esta combinação excelente da mente e do corpo produz as virtudes de caráter: autocontrole, fortaleza e autossuficiência. A ética cínica utilizava vários termos que descreviam as condutas viciosas: “ganância”; “insensatez”; “submissão ao prazer”; “satisfação dos desejos sensuais”; “efeminamento”; “insolência”³³⁰. Todas essas condutas seriam contrárias à natureza³³¹.

³²⁷ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 10, 1118a23-25, tradução nossa: “Os prazeres relacionados com a temperança [σωφροσύνη] e a intemperança [ἀκολασία] são todos aqueles que os outros animais também sentem e, portanto, parecem inferiores e bestiais, tais como o tato e o paladar”. Os termos entre colchetes encontram-se em BYWATER, I. **Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, III, 10, 1118a24.

³²⁸ NAVIA, L. E. **Diogenes of Sinope**: the man in the tub. Califórnia: Praeger, 1998. p. viii, tradução nossa: “De seu ponto de vista [Cinismo], o mundo humano estaria num estado de bancarrota moral e de vacuidade intelectual que requereria uma sistemática desfiguração dos seus valores, o que é precisamente o que os cínicos empenhar-se-iam em fazer, relativamente sem sucesso, nós podemos dizer, pois o mundo tomou-os apenas como uma nota de passagem, continuando a agir como se eles nunca tivessem existido”.

³²⁹ ONFRAY, M. **Cinismos**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009, p. 45, tradução nossa: “Ao passar do Cínico, alguém não pode mais do que voltar-se: seu porte, o aspecto de sua vestimenta e seu estilo concentram as virtudes da escola. Desprendimento, simplicidade, e até austeridade; não é em vão que os discípulos de Antístenes restringiam-se ao elementar, senão ao desalinho. Naquela época, os pitagóricos vestiam-se de branco, usavam unguentos de aromas penetrantes e tomavam banho regularmente. A fim de marcar uma distância para com os partidários de Pitágoras, os cínicos vestiam um pálio [*tribonion*] que, dobrado, prestava-se a todos os usos, desdenhavam a higiene mais elementar e rechaçavam com energia os perfumes, os cosméticos e qualquer acessório de beleza. [...] Deste modo de vida [com sua frugalidade], o comportamento cínico torna inútil a lógica mercantil, ataca o comércio e incita a limitar a circulação das riquezas, e, portanto, o enriquecimento dos ricos”.

³³⁰ GARCÍA, J. A. M. **Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca**. Madrid: Akal, 2008, v.1, p. 62-63, tradução nossa.

³³¹ GARCÍA, J. A. M. **Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca**. Madrid: Akal, 2008, v.1, p. 63, tradução nossa: “Por conseguinte, o filósofo cínico revela o seu estrito racionalismo e pragmatismo éticos e considera o homem que tem esses vícios e não conduz bem sua vida segundo seus lógicos e sensatos princípios, quando não um verdadeiro louco (*mainómenos*), um autêntico néscio e insensato (*mátaios*, *anóetos* e *áphron ou néptios*) e pelo mesmo um homem ridículo (*katagélastos*), carente de todo cálculo e reflexão (*krísis kai logismós*) sobre seus assuntos e existência. Pois é conduzido inevitavelmente por seus hábitos e o desejo (*éthos kai epithymía*) através do erro (*plános*) e do engano (*apáte*) para a fascinação pelo charlatanismo dos magos e médiuns (*goeteía*), ao descontentamento com a própria sorte (*mempsimoría*), a superstição (*deisidaimonía*), a outros múltiplos pesares (*lypaí*) e queixas (*odyrmoí*), produto de sua infelicidade (*kakodaimonía*), e inclusive à loucura (*manía*) e a sua ruína e perdição (*ólethros*) [...]”³³¹.

3.4 A AUTOSSUFICIÊNCIA COMO SUPREMA VIRTUDE DO CARÁTER

Os cínicos serão os primeiros a dar à autossuficiência³³² um valor destacado no rol das virtudes que modelam o spoudaios. Antístenes afirmava que o spoudaios seria, antes de tudo, autossuficiente³³³. Na definição aristotélica da eudaimonia, a autossuficiência tem um papel fundamental, já que representa o fim último diante de todos os demais fins que possam vir a ser buscados pelos homens³³⁴. A autossuficiência aristotélica possui limites precisos: o ser humano é membro de uma comunidade que lhe é anterior e exterior, já que é um animal político³³⁵. Os cínicos, ao contrário, sustentam que são totalmente autossuficientes, não necessitando de nada além de si mesmos, pois são seu próprio mundo³³⁶.

Se a autossuficiência³³⁷ é a excelência suprema no mundo natural, também deve ser a principal virtude que deve guiar os homens no domínio ético. Todas as demais virtudes são tributárias da autossuficiência. Aquele que depende somente de si para viver, não tem medo de nada, não pode ser injusto em sua conduta e se encontra em total liberdade para criticar o modo de viver dos demais. Diógenes de Sinope foi o maior exemplo de autossuficiência e do uso da *parrhesía*³³⁸ exercida pelos cínicos. Mas a *parrhesía* cínica não tinha somente nos

³³² ONFRAY, M. **Cinismos**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009, p. 14, tradução nossa: “Com os versos do poema de Lucrécio ante meus olhos, eu aprendia como o homem, sozinho, poderia dar sentido à sua existência: não depender mais do que de si mesmo, exercer o domínio sobre si, trabalhar a vontade e fazer de si um objeto que haverá de transformar-se em sujeito, domesticar o pior e praticar a ironia”.

³³³ LONG, A. A. A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.). **Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 56: “Os cínicos haviam tido sucesso em mostrar que muitos valores convencionais eram vulneráveis a um exame crítico. Haviam libertado a felicidade da sua dependência costumeira das circunstâncias externas e posto em prática a capacidade da razão de descobrir uma autonomia que pudesse fundamentar o bem viver exclusivamente em seus próprios recursos”.

³³⁴ IRWIN, T. **Aristotle: Nicomachean Ethics**. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 7, 1097b 14-22, tradução nossa: “Definimos a autossuficiência como aquilo que, em si mesmo, torna a vida desejável por não ser carente de nada. E é deste modo que entendemos a felicidade; além disso, a consideramos a mais desejável de todas as coisas, e não computável como um bem entre outros [...] A felicidade, então, é aparentemente algo completo e autossuficiente e a finalidade das coisas atingíveis pela ação”.

³³⁵ IRWIN, T. **Aristotle: Nicomachean Ethics**. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 7, 1097b 10-15, tradução nossa.

³³⁶ DESMOND, W. D. **The greek praise of poverty: origins of ancient cynicism**. Indiana: University of Notre Dame Press, 2006, p. 40, tradução nossa.

³³⁷ REALE, G. **História da filosofia grega e romana**. São Paulo: Loyola, 2009, v.2, p. 170: “A revolução socrática da tábua de valores, como vimos, é baseada na descoberta da *psyché* como essência do homem e na consequente afirmação de que os valores supremos são os valores da alma. Antístenes revive essa revolução, ao perceber, sobretudo, o seu aspecto destrutivo diante dos valores tradicionais, e o consequente sentido de franqueamento e de libertação de tudo o que desde sempre os homens consideraram bom e indispensável para ser feliz e que, ao invés, se revela como não-bom e não só não-necessário, mas até danoso à felicidade. O segredo da felicidade está inteiramente em nós: está na nossa alma, está na nossa *autarquia*, está no nosso *não depender das coisas dos outros*: está no *não ter necessidade de nada*”.

³³⁸ FOUCAULT, M. **A coragem da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 10: “A *parrhesía*, vocês lembram, é etimologicamente a atividade que consiste em dizer tudo: *pân rêma*, *Parresiazesthai* é ‘dizer tudo’. O *parrhesiastés* é aquele que diz tudo. Assim, a título de exemplo, no discurso de Demóstenes, *Sobre*

costumes o seu alvo, pois adotava também uma postura cética diante das ciências e da filosofia de seu tempo, tendo em Platão um de seus adversários prediletos³³⁹. Dois mil anos antes de Francis Bacon denominar de *ídolos do teatro* as “fábulas filosóficas que figuram mundos fictícios e teatrais”³⁴⁰, os cínicos vigorosamente denunciavam como uma grande perda de tempo as teorias filosóficas e científicas produzidas por seus contemporâneos³⁴¹.

A antítese natureza-costume³⁴², que se desenvolveu na cultura grega a partir do século VI a.C.³⁴³, tem sua origem e aprofundamento ligada aos filósofos pré-socráticos e aos sofistas³⁴⁴ e exerceu grande influência sobre a doutrina ética cínica. Dentre os sofistas, existiam os defensores do *nómos*³⁴⁵, os “realistas” e os defensores da *physis*. Protágoras é o grande representante dos primeiros, Trasímaco representa os segundos e Cálicles e Antifonte estão ligados aos terceiros³⁴⁶. Os cínicos, por sua vez, enfatizaram, contra os defensores do *nómos*, a absoluta prioridade da natureza³⁴⁷ sobre as convenções humanas³⁴⁸. Por outro lado,

a embaixada, Demóstenes diz: é preciso falar com *parrhesía*, sem recuar diante de nada, sem esconder nada. Do mesmo modo, na *Primeira Filípica*, ele retoma exatamente o mesmo termo e diz: vou expor meu pensamento sem nada dissimular. O parrhesíasta é aquele que diz tudo”.

³³⁹ GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 35.

³⁴⁰ BACON, F. **Novum Organum**. São Paulo: Nova Cultural, 2000, I, XLIV.

³⁴¹ LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, VI, 103.

³⁴² GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 57: “O sentido de *physis* emerge de um estudo dos pré-socráticos. Pode-se traduzir seguramente por ‘natureza’, embora, quando ocorre junto com *nómos*, a palavra ‘realidade’ às vezes tornará imediatamente mais claro o contraste. *Nómos*, para os homens dos tempos clássicos é alguma coisa que *nomitézai*, em que se crê, se pratica ou sustenta ser certo; originalmente, alguma coisa que *nometai*, é dividido, distribuído e dispensado. Quer dizer, pressupõe um sujeito agente - que crê, pratica ou divide - uma mente de que emana o *nómos*”.

³⁴³ VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 450: “Entre os ‘físicos’, a positividade invadiu de súbito a totalidade do ser, sem excetuar o homem nem os deuses. Tudo o que é real é Natureza. E esta natureza, separada de seu pano de fundo mítico, torna-se ela própria problema, objeto de uma discussão racional”.

³⁴⁴ GOBRY, I. **Vocabulário grego da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 96: “*nómos*: lei. A lei, iniciativa do homem, opõe-se à natureza. De fato, entre os autores gregos, a lei não é efeito de uma causa universal e necessária dos fenômenos naturais, mas sim de uma regra social imposta pelos governantes. [...] A oposição entre natureza e lei aparece no sofista Antifonte que acusa a lei de aprisionar a natureza (Gernet fr. 4) e é exposta mais especialmente por Aristóteles na *Ética Nicomacômica* (V, 7)”.

³⁴⁵ KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista**. São Paulo: Loyola, 2003, p. 190-191: “O termo *nómos* e toda série de termos seus cognatos, em grego, são sempre prescritivos e normativos, nunca meramente descritivos – eles dão algum tipo de direção ou ordem que afeta o comportamento e as atividades de pessoas e coisas. O termo moderno mais próximo de *nómos* é ‘norma’ – o estabelecimento ou promulgação de *nómoi* é a instituição de normas de conduta”.

³⁴⁶ GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 62-126.

³⁴⁷ KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista**. São Paulo: Loyola, 2003, p. 189: “O termo *physis* é comumente traduzido por ‘natureza’. Era o termo que os cientistas ionianos passaram a usar para a totalidade da realidade, ou para a sua mais permanente fonte material, ou seus constituintes materiais mais permanentes. Mas cedo começou também a ser usado para se referir à constituição de uma coisa particular, ou classe de tais coisas, especialmente uma criatura viva ou uma pessoa, como na expressão ‘natureza do homem’. [...] central para o sentido do termo é o conceito estático de ‘o jeito como as coisas são’. Mas uma série de termos, em grego visivelmente cognatos, comportavam o sentido de ‘crescer’. Por isso, provavelmente, a palavra *physis* era muitas vezes percebida como tendo uma espécie de nuança, resultante da consciência de uma certa tendência naquele sentido, e é frequentemente usada para coisas que são do jeito que são porque

essa oposição não representava a principal crítica dos cínicos aos sofistas defensores do *nómos*, já que, como foi visto acima, alguns sofistas também defendiam a natureza contra o costume³⁴⁹. A grande distinção ocorre com o conceito de verdade: para os sofistas em geral, a verdade não existe (no sentido de ser uma descrição objetiva de um determinado estado de coisas), pois se dilui na subjetividade dos pontos de vista individuais ou coletivos. Daí segue-se que somente o consenso produz a verdade: verdadeiro é o que se convencionou como tal³⁵⁰.

Para os cínicos, a verdade objetiva está presente na manifestação silenciosa da realidade: um gesto destrói um sofisma; um homem que caminha refuta Parmênides ou Zenão; um frango depenado ridiculariza Platão³⁵¹. O discurso da realidade se impõe por si próprio sobre a pseudorealidade do discurso. Se a verdade é exterior ao discurso, também é, por extensão, exterior ao grupo: nenhum consenso altera a realidade. Quem conhece a verdade manifestada pelo real contenta-se com a sua muda evidência. Contra o relativismo sofístico, os cínicos sustentam que a natureza é universal: impõe-se a todos os indivíduos e é dotada de uma normatividade imanente, pois ela é a fonte de toda a virtude e de todo o valor. Afirma Desmond:

Para eles [os cínicos], a vida natural é de uma simplicidade completa, livre de toda inutilidade, e de todas as invenções humanas. É aliviado de cogitações desnecessárias e de distração mental. Vivendo totalmente para o momento, sem grandes esperanças ou medos, esta é, para o Cínico, a única

cresceram ou se tornaram desse jeito. [...] Não é acidentalmente que Aristóteles pode concluir sua discussão dos vários sentidos do termo declarando (*Met.* Δ. 1015a13-15): ‘agora, do que foi dito, natureza [*physis*] no sentido primeiro e estrito é a substância das coisas que têm em si mesmas, como tais, uma fonte de movimento”’.

³⁴⁸ GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 112: “De modo semelhante, diz-se de Antístenes, aluno de Górgias, que se tornou devotado seguidor de Sócrates, que sustentou que o ‘sábio em sua atividade como cidadão será guiado não pelas leis estabelecidas, mas pela lei da *aretê*. Esta defesa altruística de *physis* contra *nómos* pode ter várias aplicações. Pode dar e de fato deu nascimento a ideias de igualdade, de cosmopolitismo e de unidade do gênero humano”.

³⁴⁹ GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 103.

³⁵⁰ GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 58: “A história primitiva dos termos *nómos* e *physis* é interessante, mas foi contada mais de uma vez. Chegamos agora ao ponto em que uma nova geração divorciou *nómos* de *physis*, como o que é artificialmente excogitado [inventado] do que é natural, e às vezes o que é falso (mas comumente crido) do que é verdadeiro. O último sentido do *nómos* encontramos-lo em contemporâneos filosóficos dos sofistas: Empédocles, negando nascimento e destruição, mas confessando que ele se conforma ao *nómos* ao usar os termos, e Demócrito, declarando que qualidades sensíveis existem somente no *nómos*. Contudo, nos sofistas, historiadores e oradores da época (e no trágico Eurípides, outro porta-voz do novo pensamento), invocava-se a antítese mais comumente na esfera da moral e da política. Aí os usos mais importantes são: (a) uso ou costume baseado em crenças tradicionais ou convencionais quanto ao que é certo ou verdadeiro; (b) leis formalmente esboçadas e passadas, que codificam o ‘uso correto’, elevando-o a norma obrigatória coberta pela autoridade do estado”.

³⁵¹ ONFRAY, M. **Contra-história da filosofia**: as sabedorias antigas. São Paulo: Martins Fontes, 2008, v.1, p. 132.

via para tornar-se virtuoso e feliz: a vida natural conduz aos maiores prazeres e aos prazeres corretos³⁵².

Para os sofistas que defendem o *nómos*, todo valor é radicalmente subjetivo (ou intersubjetivo); para Platão, todo valor é transcendente; para os cínicos, o *spoudaios* é a medida de todo o valor no mundo humano, pois somente o *spoudaios* vive de acordo com a natureza, que é a fonte todo bem e de toda a virtude³⁵³. Simplicidade do desejo natural, autossuficiência, liberdade e autodomínio, são virtudes desenvolvidas por aqueles que vivem de acordo com a natureza³⁵⁴. Xenofonte em sua *Memorabilia* descreve, pelas palavras do sofista Antífote, a figura de Sócrates que será tomada como exemplo por Antístenes e Diógenes de Sinope:

Sócrates, eu supunha que a filosofia necessariamente aumentasse a felicidade de cada um. Todavia, os frutos que tens colhido da filosofia são aparentemente muito diferentes. Por exemplo, estás vivendo uma existência que levaria até um escravo a abandonar o seu senhor. O que comes e bebes é o que há de mais pobre; o manto que usas, além de precário, jamais é trocado, no verão ou no inverno; por outro lado, sempre andas descalço e sem túnica. Além disso, te recusas a receber dinheiro, cuja mera obtenção já constitui uma alegria, ao passo que o ter torna a pessoa que o possui mais independente e mais feliz³⁵⁵.

3.5 A DOCTRINA CÍNICA DO *SPOUDAIOS* COMO O FUNDAMENTO DA VIRTUDE DO CARÁTER

O Cinismo, com a figura de Antístenes, surge como uma doutrina ética com características próprias. Discípulo direto de Sócrates³⁵⁶ quando já havia atingido a maturidade (c. 426-421 a.C.), Antístenes acatou e desenvolveu os princípios fundamentais do socratismo interpretando-os à luz da sua visão peculiar do Sócrates histórico. Segundo Antístenes, Sócrates representaria a encarnação de um novo ideal de conduta ética que ainda não havia

³⁵² DESMOND, W. *Cynics*. Los Angeles: University of California Press, 2008, p. 132, tradução nossa.

³⁵³ COMTE-SPONVILLE, A. *Valor e verdade*. São Paulo: Martin fontes, 2008, p. 52-53: “Encontramos aí [na crítica aos costumes] a anomia cínica: não há leis inteligíveis (não há universal prático), e todas as leis positivas, sendo convencionais, são – em todo o caso para o sábio – sem valor. O sábio se governa, não ‘de acordo com as leis estabelecidas, mas de acordo com a virtude’”.

³⁵⁴ ONFRAY, M. *Cinismo*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009, p. 85, tradução nossa: “Os males que a humanidade padece podem ser resumidos numa única e mesma ordem: os homens estão doentes por não saber viver em liberdade e não conhecer as delícias da autonomia, da autossuficiência e do pleno governo de si mesmo. A grande saúde, como diria Nietzsche. Os sintomas são evidentes: o gosto pelas coisas frívolas, a leviandade, o dinheiro, o poder, as honras, a mesquinhez, a estreiteza de projetos, o conformismo e a sujeição a ideais seculares tais como o trabalho, a família ou a pátria”.

³⁵⁵ XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. São Paulo: Edipro, 2006, I, 6, 2-3.

³⁵⁶ XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. São Paulo: Edipro, 2006, III, 11, 17: “Ora, não supões porque mestre Apolodoro e Antístenes jamais me deixam? E por que Cebes e Símias visitam-me vindo de Tebas?”

sido desenvolvido pela tradição sapiencial grega. Esse novo ideal seria exemplificado pela postura pública e pela vida pessoal de Sócrates³⁵⁷. Desprezando qualquer espécie de saber que não visasse aprimorar o caráter dos seres humanos, considerando sem valor o poder político, as honrarias e a riqueza material, Sócrates vivia de modo ascético e pregava que somente um caráter excelente poderia levar à felicidade³⁵⁸.

Antístenes, tal como Sócrates, negava que o conhecimento em geral tivesse qualquer papel na formação do caráter dos seres humanos. A virtude do caráter seria a condição necessária e suficiente para produzir uma vida feliz: “[...] a excelência [virtude do caráter] é suficiente para assegurar a felicidade, pois ela não necessita de coisa alguma além da firmeza de Sócrates”³⁵⁹. O fundamento desta famosa afirmação de Antístenes, que estabelece o ponto de partida da visão cínica da ética socrática, é a passagem da *Apologia de Sócrates*, na qual o *Sócrates platônico* declara que a virtude é o único bem e que tudo o mais receberia sua bondade quando fosse utilizado de modo virtuoso³⁶⁰. Para Antístenes, o único bem, *stricto*

³⁵⁷ Afirma Peter Sloterdijk: “É mérito de historiadores das ideias como Paul Rabbow e Pierre Hadot o terem lavrado um protesto contra o mal-entendido moderno, intelectualista e cognitivista, da filosofia antiga, para, ao invés, recordarem o persistente *páthos* da educação de si próprio. Filosofia que não tivesse atuado como exercício de transformação (*askesis*) seria suspeita aos olhos dos seus partidários antigos, inclusive como fonte de saber (SLOTERDIJK, P. **Temperamentos filosóficos**. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 20)”.

³⁵⁸ DESMOND, W. **Cynics**. Los Angeles: University of California Press, 2008, p. 15-16, tradução nossa: “Como os cínicos, Sócrates andava descalço pelas ruas, falando com ricos e pobres, gratuitamente. Suas conversações eram dialéticas, não polêmicas, mas, como os cínicos, Sócrates exortaria os seus interlocutores para não idolatrar a riqueza ou a honra. A vida boa não é resultante do dinheiro, prazer, poder, *status* ou conhecimento científico, mas, preferivelmente, da virtude e da filosofia que lhe é subjacente. Por suas observações picantes Sócrates foi chamado de “moscardo de Atenas” (*Pl. Ap.* 30e-31a) e, como os cínicos posteriores, poderia ser tanto admirado por seu ascetismo e retidão e odiado por seu questionamento individualista [...]. Por tudo isso – seu ascetismo, sua pobreza voluntária, indiferença e às vezes desprezo pela opinião pública, relativa negligência do dever social, o foco na ética, e até mesmo seu distanciamento irônico – Sócrates parece estar à frente dos cínicos [como modelo de excelência humana]”.

³⁵⁹ LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, VI, 11. “αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος”. O texto em grego encontra-se em LAERTIUS, Diogenes. **Lives of eminent philosophers**. 1972. In: Perseus Digital Library. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0257>>. Acesso em 10-10-2013. PRINCE, S. Socrates, Anthistenes and the cynics. In: AHBEL-RAPPE; et al. (Ed.) **A Companion to Socrates**. Blackwell Publishing, 2009, p. 77, tradução nossa: “Os cínicos, então, parecem ter aceitado as ideias subjacentes aos paradoxos de Antístenes - e talvez os seus fundamentos para eles - e os aplicado na prática, como eles viviam a sua ‘filosofia’ pela demonstração da virtude, rejeitando as alegações alternativas da cultura dominante e chamando os outros a fazer o mesmo”.

³⁶⁰ PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. São Paulo: Edipro, 2008, 30b. DESMOND, W. D. **The greek praise of poverty: origins of ancient cynicism**. Indiana: University of Notre Dame Press, 2006, p. 37-38, tradução nossa: “Assim, a tradição Socrática veementemente declara que a alma virtuosa precede e sobrevive aos bens externos que utiliza: a virtude interna (*aretê*) é a fonte última da riqueza. Mas tal pensamento torna a mente socrática suscetível à noção mais radical de que a posse da virtude, ou a plena posse de um eu virtuoso é riqueza. Se a causa tem mais realidade do que o efeito (uma suposição comum), então o eu, que é a causa da riqueza, é mais verdadeiramente “rico” do que quaisquer de suas posses externas ou artefatos: ser seu próprio mestre, autossuficiente e perfeito em virtude, é o maior tesouro. [...] Antístenes e os cínicos tendem a fazer da riqueza uma qualidade puramente interior”.

sensu, é a excelência do caráter³⁶¹. Tudo o mais é indiferente àquele que possui um domínio total sobre suas emoções, tal como ocorre com o homem de nobre caráter (que Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, ira designar com o termo *spoudaios*). Por esta razão todos os cínicos gregos fizeram de Sócrates o paradigma da excelência do caráter humano³⁶². Afirma Navia:

Nas palavras de Antístenes [*Banquete* de Xenofonte] encontramos elementos importantes que relatam a essência do Cinismo: ele é, por sua escolha, um homem pobre; ele despreza posses e riquezas, e olha para aqueles que anseiam por tais coisas como pessoas afligidas por uma doença, talvez o *tuphos* (fumaça) de que os cínicos muitas vezes falam; ele se esforça para viver de modo simples e está satisfeito com o que ele tem, valoriza a riqueza de sua alma mais do que qualquer outra coisa e está sempre disposto a partilhar a sua “riqueza” com outros que possam lucrar com isso [...]³⁶³.

Alguns anos depois de Antístenes, Platão passou a desenvolver sua própria reflexão filosófica e a apresentar a sua descrição da figura de Sócrates. Contra o naturalismo cínico, Platão desenvolveu uma doutrina ética idealista e racionalista, cujo aspecto principal estava ligado à sua doutrina da separação entre o mundo inteligível e o mundo sensível. Este último seria inferior ao primeiro por estar em contínua mudança. A psicologia platônica reflete sua metafísica e sustenta um dualismo radical entre corpo e alma. Segundo esse dualismo, os desejos do corpo estão em conflito com os desejos da alma e somente por meio da educação da sua razão o agente desenvolve a capacidade de colocar os apetites físicos sob controle da parte racional da alma³⁶⁴. No diálogo *Fédon* encontram-se as bases da futura ética de Platão, bem como sua incipiente doutrina da imortalidade da alma³⁶⁵.

Essas visões antitéticas da figura de Sócrates levaram a um rompimento pessoal entre Antístenes e Platão. Na extensa obra de Platão que chegou até os dias de hoje, Antístenes é citado apenas uma vez, numa passagem do *Fédon*³⁶⁶, o que ilustra claramente a distância

³⁶¹ ARISTÓTELES. *Política*. Ed. Bilíngue. Lisboa: VEGA, 1998, VII, 1, 1323a38-1323b4: “Com efeito, vemos que não se adquirem e conservam virtudes através de bens exteriores, mas sim bens exteriores mediante virtudes. Vemos também que a vida feliz, seja entendida como bênção ou como virtude (ou mesmo como ambas) é apanágio dos homens que se destacam pelo caráter e pela inteligência [ἡθος μὲν καὶ τὴν διάνοιαν], mesmo que tenham poucos bens exteriores”.

³⁶² LONG, A. A. A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.). *Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 43-44.

³⁶³ NAVIA, L. E. *Classical cynicism: a critical study*. Westport: Greenwood Press, 1996, p. 45.

³⁶⁴ DEIGH, J. *An introduction to ethics*. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 76, tradução nossa: “Com a apropriada educação da razão, sustenta Platão, uma pessoa pode compreender a perfeição em si mesma, para saber as suas múltiplas formas, beleza, verdade, bondade e justiça, dentre outras, e comprometer profundamente a si mesmo a realizá-las em sua vida. Tal pessoa, então, é capaz de viver uma vida em que os fins ligados à perfeição dominam aqueles [fins] cuja fonte são os apetites e seus medos correlativos”.

³⁶⁵ PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Edipro, 2008, 64c-66a.

³⁶⁶ PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Edipro, 2008, 59b.

intelectual e pessoal que havia entre ambos³⁶⁷. Diôgenes Laêrtios afirma que essa animosidade teve início com um diálogo escrito por Antístenes contra Platão com o título de *Sáton*³⁶⁸. Mas é Werner Jaeger que mostra com absoluta clareza, em sua *Paideia*³⁶⁹, a origem da discórdia que passou a opor diametralmente os dois mais importantes discípulos de Sócrates: a diferença radical na interpretação que cada um desenvolveria da doutrina do mestre de ambos. Antístenes e seus discípulos fizeram de Sócrates o exemplo de *spoudaios* por seu modo virtuoso de viver e agir, tal como descreve Xenofonte ao longo de sua *Memorabilia*. Platão, por sua vez, via Sócrates como um filósofo que criou a Ética por sustentar que as virtudes humanas seriam conhecimentos (práticos) desenvolvidos pela razão³⁷⁰.

Sócrates, contrariando a tradição cultural de seu tempo, negava que a vida política tivesse qualquer influência sobre a felicidade dos indivíduos. Seguindo esse preceito, também os cínicos irão se afastar da vida pública e assumir o princípio socrático pelo qual somente aqueles que cultivassem suas virtudes do caráter poderiam ser felizes. Sócrates também não

³⁶⁷ NAVIA, L. E. **Classical cynicism: a critical study**. Westport: Greenwood Press, 1996, p. 40, tradução nossa: “Não há nada de surpreendente no silêncio quase total de Platão sobre Antístenes e sua ausência nos diálogos não deve ser interpretada como uma indicação da falta de respeito de Platão por ele. Tal falta de respeito pode-se inferir, considerando a lacuna ideológica e pessoal que os separava um do outro e por comentários encontrados nas fontes secundárias. Mas o silêncio de Platão por si só não significa nada. Referências explícitas de Platão a filósofos seus contemporâneos, por si só são raros em todos os seus diálogos. Ouvimos muita coisa sobre os sofistas, mas estes ensinaram em Atenas durante os primeiros dias de Platão. Se o diálogo de Antístenes sobre a impossibilidade de contradição, *Σάθων* [...] foi uma tentativa de ridicularizar Platão, a reação de Platão pode ter sido a de ignorá-lo. O que pode ser aprendido da única menção que Platão faz a Antístenes, é que ele foi, juntamente com outros, próximo o suficiente de Sócrates para ter estado presente durante a sua execução”.

³⁶⁸ LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, III, 35: “Diante disso, Antístenes escreveu contra Platão um diálogo intitulado *Sáton*. Começou dessa maneira a inimizade recíproca e constante entre os dois. Dizem que Sócrates, ouvindo Platão ler o *Lísis*, exclamou: ‘Por Hércules! Quantas mentiras esse rapaz me faz dizer!’ Com efeito, Platão atribui a Sócrates não poucas afirmações que este jamais fez”.

³⁶⁹ JAEGER, W. **Paideia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 510-511: “Isto, por sua vez [a dupla visão de Sócrates: como pensador filosófico – Platão e como herói ético – Antístenes], quer dizer que as antigas razões que, após a morte de Sócrates, tinha levado à cisão do movimento socrático em duas escolas opostas [Cinismo e Platonismo] reviveram e trabalham cada qual por seu lado, empenhadas em criar cada uma o seu Sócrates. Tanto o ideal de Antístenes, que negava o saber [filosófico] e via o essencial na “força socrática”, na vontade moral [do caráter] inquebrantável, como a doutrina de Platão, para quem o “não saber” de Sócrates é apenas uma simples fase de transição para a descoberta de um saber mais profundo e inabalável [doutrina das Ideias], latente no próprio espírito, têm a pretensão de ser o verdadeiro Sócrates, isto é, o Sócrates captado até sua raiz mais profunda [...]. Ao que parece, os representantes de ambas as interpretações julgaram impossível contentar-se com um Sócrates indeciso diante do problema que elas reputam decisivo [seria a virtude um conhecimento ou um hábito?]”.

³⁷⁰ BRANHAM, R. B. Desfigurar a moeda. A retórica de Diôgenes e a invenção do cinismo. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.). **Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 103: “Se o paradigma de Platão é o da filosofia como *theôria* e do filósofo como um espectador do tempo e da eternidade, capaz apenas ele de se elevar acima do tempo e do acaso, o de Diôgenes é exatamente o oposto – o filósofo da contingência, da vida no barril, da adaptação aos fatos da existência, da ‘vida mínima’, nas palavras de Dudley. Segundo essa visão, antes de ser uma fuga delas, a filosofia é um diálogo com as contingências que moldam as condições materiais da existência”.

aceitava participar da divisão do trabalho. Receber qualquer espécie de remuneração significava, de fato, ser escravo daquele que o contratava, reduzindo, assim sua liberdade e autossuficiência. Esta última, por sua vez, seria mais importante das virtudes do caráter. Este preceito socrático também foi acatado pelos filósofos cínicos. Afirma Xenofonte:

Em primeiro lugar independentemente do que já indiquei, ele [Sócrates] se destacava, no que diz respeito ao controle dos apetites – tanto sexuais quanto os do estômago – como homem do maior rigor; era extremamente resistente no que se referia a suportar o frio, o calor e todo o tipo de fadiga; além disso, as suas necessidades estavam tão disciplinadas pela moderação que mesmo dispendo de muito pouco, satisfazia-se positivamente. [...] Deve-se acrescentar que ele nunca descurava do corpo, censurando, nos outros, esse tipo de negligência; [...] Em contrapartida, aprovava todo o exercício rigoroso que fosse agradável à alma, uma vez que assegurava a boa saúde como também não impedia o cuidado da alma. Tampouco estimulava o amor ao dinheiro em seus companheiros; de sua parte, com efeito, enquanto lidava com os outros desejos deles, não cobrava dinheiro pelo desejo que nutriam por sua companhia. Sustentava que o princípio consubstanciado nessa recusa do recebimento do dinheiro garantia sua liberdade³⁷¹.

Antístenes formulou as bases de sua doutrina da excelência do caráter humano³⁷² a partir do exemplo do Sócrates histórico³⁷³, além do modelo de virtude representado pelos protocínicos descritos na Mitologia grega. Sócrates seria o exemplo vivo de um modo natural de viver baseado na autossuficiência, liberdade, autocontrole e imperturbabilidade, virtudes que viriam a servir como fundamentos para a doutrina ética cínica³⁷⁴. Segundo os cínicos, para desenvolver um caráter excelente não é necessário que o agente receba qualquer espécie de formação intelectual. É a conduta habitual, produzida pelo constante exercício físico e espiritual, que leva à virtude ética, pois o vigor físico é uma condição necessária para a saúde do corpo e da alma³⁷⁵. A virtude do caráter, por sua vez, é condição suficiente para atingir a felicidade. Como diz Michel Onfray, o método elaborado pelo Cinismo para atingir a

³⁷¹ XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. São Paulo: Edipro, 2006, I, 2, 1-6.

³⁷² REALE, G. **História da filosofia grega e romana**. São Paulo: Loyola, 2009, v.2, p. 167-168: “De Sócrates, Antístenes admirou, sobretudo, a extraordinária capacidade de autodomínio, a força da alma [caráter], a admirável capacidade de suportar as fadigas [*ponoi*], a capacidade de bastar-se a si mesmo [*autarkeia*], numa palavra: a total liberdade [*eleutheria*]. Como fundamental mensagem de liberdade e de libertação ele entendeu, portanto, o socratismo e, como veremos, como tal pregou-o aos outros”.

³⁷³ JOHNSON, P. **Socrates**. New York: Penguin Group, 2011, p. 28, tradução nossa: “A indiferença de Sócrates com o bem-estar físico - roupas, comida, bebida, calor e abrigo, tudo, exceto companhia, que ele sempre adorou e necessitava - era uma característica ao longo de sua vida e isso é bem atestado por uma variedade de fontes. Isso parece ter sido, em parte, temperamento e, em parte, autotreinamento. Ele decidiu no início da vida ser um professor ou, como ele teria definido, um “examinador” dos homens e que essa seria a sua ocupação, mas não a sua profissão: ele não tomaria pagamento. Daí que um dos seus objetivos foi o de reduzir suas necessidades a um mínimo absoluto”.

³⁷⁴ XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. São Paulo: Edipro, 2006, I, 2, 1-6.

³⁷⁵ LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2008, VI, 70: “As condições físicas satisfatórias e o vigor são elementos fundamentais para a saúde da alma e do corpo”.

felicidade evita qualquer desperdício de tempo e recursos: vai direto ao ponto. Enseja a prática de um modo de vida que torna o indivíduo independente dos costumes e das vicissitudes da sorte³⁷⁶.

Os cínicos foram os primeiros filósofos socráticos a introduzir na cultura grega uma nova visão do *spoudaios* que é distinta daquela consagrada pela antiga tradição sapiencial. Muito antes de Aristóteles, foram eles os primeiros, *avant la lettre*, a considerar o ser humano de nobre caráter³⁷⁷ como o único critério para a conduta virtuosa³⁷⁸. Ele é a fonte e a medida da excelência no domínio da ética. Afirma A. A. Long:

Os gregos, é claro, tinham o conceito de um homem sábio antes de Sócrates, como exemplificado pelas figuras de Sólon e Tales. A literatura socrática inicial [mormente a cínica], construindo sobre esse conceito, não só promove Sócrates ao *status* de paradigma do sábio, mas também, em tal processo, modificou os critérios da sagacidade exemplar. Sólon era famoso por sua habilidade legislativa e Tales por sua ingenuidade prática. Sócrates, em vez disso, foi tomado para instanciar um novo modelo de sabedoria, o padrão do que seria integridade moral [ética] e intelectual e autodomínio³⁷⁹.

A Mitologia grega foi usada pelos cínicos para ilustrar as virtudes (valores) fundamentais que deviam guiar suas condutas na vida prática. Dentre esses protocínicos, destacou-se a figura de Hércules³⁸⁰, semideus que se transformou no modelo de resistência, autossacrifício, excelência e filantropia cínicas³⁸¹. Não é à toa que *Licurgo*, o legislador

³⁷⁶ ONFRAY, M. **Cinismos**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009, p. 73, tradução nossa: “O método cínico foi elaborado para o homem apressado e que deseja alcançar rapidamente a felicidade. Os caminhos largos atribuem demasiada importância aos meios, até o ponto de fazer quase desaparecer os fins. Se esquece o fim para concentra-se nos modos de chegar a ele”.

³⁷⁷ LONG, A. A. A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.). **Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 56: “Deste modo eles [os cínicos] transmitiram à filosofia helenística a noção do sábio ou do super-homem, que não devia satisfação a ninguém além de si mesmo e não era afetado pelas paixões que perturbam outros de caráter menos fortificado. Essas foram contribuições radicais para a ética grega [...]”.

³⁷⁸ AUBENQUE, P. **A prudência em Aristóteles**. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 77: “Sobre esse ponto, Aristóteles parece retornar, para além do intelectualismo de Sócrates e de Platão, a algum ideal arcaico do *herói*, o qual se impõe menos por seu saber do que por suas façanhas ou simplesmente, seu ‘zelo’. Em Aristóteles não é casual que a personagem que serve de critério seja frequentemente designada pelo vocábulo *spoudaios*”.

³⁷⁹ LONG, A. A. Socrates in the Later Greek Philosophy. In: MORRISON, D. R. (Ed.) **The Cambridge Companion to Socrates**. Nova York: Cambridge University Press, 2011, p. 361, tradução nossa.

³⁸⁰ ONFRAY, M. **Cinismos**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009, p. 78, tradução nossa: “Porém, o que mais pareciam os cínicos, neste personagem mítico, não é tanto a figura do herói, como o símbolo da energia, da valentia, e a força ante as adversidades titânicas: o personagem expressa, em síntese, ‘as provas que encontra a alma no caminho da virtude’. Hércules é também a antítese da Prometeu, concebido como emblema da civilização, ladrão do fogo e condição de possibilidade do social através da forja e o domínio das plainas. O semideus dos doze trabalhos é o emblema da autonomia e da vontade eficaz. O homem do fígado rasgado pode ser considerado uma metáfora das algemas sociais. Laércio chega a dizer do homem de Sínope: ‘Levava o tipo de vida que havia caracterizado a Hércules, quem elevava a liberdade acima de qualquer outra coisa’.

³⁸¹ DESMOND, W. **Cynics**. Los Angeles: University of California Press, 2008, p. 13-14, tradução nossa.

responsável pelas leis que levaram à rígida formação do caráter dos espartanos, tenha sua ascendência ligada aos heráclidas, associando cínicos e espartanos a um herói mitológico comum³⁸². Theseus, Odisseus, Hesíodos, junto a tantos outros, fazem parte do seletivo grupo que influenciou a ética cínica.

Como se pode constatar, o *spoudaios* cínico possui todas as qualidades que Aristóteles, décadas mais tarde, irá destacar para designar o seu ideal de ser humano de nobre caráter. O *spoudaios* exemplifica o modo virtuoso de expressar todas as emoções humanas. Nele, razão e emoções atuam em plena harmonia, pois o *spoudaios* deseja expressar por seus atos a excelência de sua alma. Seus atributos mais importantes são o zelo com que busca a excelência, a seriedade e o esforço (*áskeasis*) com que encara a prática dos atos virtuosos, pois a excelência não consiste em uma vida de ócio ou diversão. Como a virtude ética é suficiente para viver uma vida feliz, o *spoudaios* cínico vive uma vida absolutamente frugal e livre dos (pseudo) confortos e prazeres da civilização. Assim, Diôgenes Laértios resume a doutrina ética de Antístenes:

Seus ensinamentos eram os seguintes. Demonstrava que a excelência pode ser ensinada [pelo exemplo]; que somente os homens excelentes são nobres. (11) que a excelência é suficiente para assegurar a felicidade [tese principal de Sócrates], pois ela não necessita de coisa alguma além da firmeza de Sócrates³⁸³; que a excelência está nas ações e não necessita de muitas palavras nem de muitos conhecimentos; que o sábio é autossuficiente, pois todos os bens dos outros são seus; que a ausência de glória é um bem, tanto quanto a fadiga; que o sábio não deve viver de acordo com as leis vigentes na cidade [tese defendida por Aristóteles na *Política*]³⁸⁴, e sim segundo as leis da excelência [...]³⁸⁵.

Sócrates revolucionou os valores gregos ao afirmar que somente os bens da alma seriam os supremos bens a que os seres humanos deveriam aspirar. Antístenes leva ao seu limite a afirmação socrática de que a alma é a fonte de todo o bem e de todo o valor. O ser

³⁸² PLUTARCO. **Vidas Paralelas**. Mexico: Universidad Nacional de Mexico, 1923, p. 103-104, tradução nossa.

³⁸³ Quanto à possível contradição nessa afirmação de Antístenes, afirma Döring: “Esta fórmula contém uma contradição quando primeiro descreve que a virtude é suficiente para a felicidade, e, em seguida, acrescenta que é preciso a força de um Sócrates para isso. O que Antístenes queria dizer devia ser isto: Aquele que vive de acordo com a virtude é feliz. Para atingir esse objetivo, no entanto, não é o suficiente saber o que é virtude. O que é preciso é perceber que é conhecimento em ação, e para isso é preciso ter a força de um Sócrates” (DÖRING, K. *The Students of Socrates*. In: MORRISSON, D. R. (Ed.). **The Cambridge Companion to Socrates**. Nova York: Cambridge University Press, 2011, p. 43, tradução nossa).

³⁸⁴ ARISTÓTELES. **Política**. Ed. Bilíngue. Lisboa: Vega, 1998, III, 13, 1284a4-16: “Se existir um indivíduo ou vários (mas insuficientes para formar a população da cidade) tão preeminentes em virtude que nem a virtude nem a capacidade política dos outros se possam comparar às deles (se forem vários) ou às suas (se for um só), um tal indivíduo, ou indivíduos, não devem ser tratados como simples partes da cidade. [...] Um indivíduo assim torna-se como um deus entre os homens. [...] Seria estultícia tentar legislar para eles: retaliariam com as palavras usadas pelos leões da fábula de Antístenes, quando as lebres reivindicaram, em assembléia, a igualdade para todos”.

³⁸⁵ LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, VI, 10-11.

humano que conseguir disciplinar a sua alma passa a ter pleno controle sobre a sua vida. Somente ele é o responsável por sua felicidade, pois ela está ao seu alcance. A obediência cega aos costumes não pode levar a uma vida feliz. Além disso, é irracional seguir os costumes porque eles não resistem a uma crítica minimamente consistente. Por outro lado, não existe, como postula Platão, uma ciência que ensine alguém a desenvolver um nobre caráter. Não se aprende pela teoria a ser virtuoso. Deixando de lado os costumes e a ciência como princípios para a formação do caráter humano, somente resta seguir o exemplo dos homens de nobre caráter. Somente o esforço, a seriedade e a dedicação a um modo de vida excelente pode levar à felicidade, pois o segredo da felicidade está em nós. Afirma André Comte-Sponville:

A sabedoria [prático/ética] para Diógenes [também para seu antecessor, Antístenes] (ao contrário do que pretenderá Zenão) não é uma ciência, e não há ciência da sabedoria. Ela é um exercício [*áskesis*], uma ação, uma vontade, e isto basta. Ela não ensina, ela se mostra - ou só ensina mostrando-se. Onde não há mais lei permanecem os exemplos; onde não há mais ciência, permanecem os sábios. E o que saberíamos da virtude sem esses exemplos virtuosos? [...] Assim, ao contrário de todo intelectualismo, de todo dogmatismo, de todo idealismo, o cínico faz da vontade - e não mais do conhecimento o princípio de todo valor [que guia os atos humanos]³⁸⁶.

Em síntese, os cínicos rejeitaram a tese do Sócrates platônico pela qual o conhecimento das virtudes éticas seria uma condição suficiente para seu exercício. Segundo Antístenes, o intelecto pode reconhecer certas verdades no domínio ético (tal como a de que a virtude do caráter é condição suficiente para atingir a felicidade), mas não possui a força necessária para trazê-las para o mundo prático. Esse é o papel da vontade. Afirma Döring:

Ele [Antístenes] concorda com Sócrates que a ação eticamente boa leva à felicidade. Ele discorda de Sócrates, no entanto, que aqueles que conhecem o bem, necessariamente, fazem o bem. Ele antes pensa que em adição ao conhecimento do bem, é preciso também a força [firmeza, resistência] de um Sócrates no sentido de consistentemente agir e compreender o que se considera como bem³⁸⁷.

A doutrina ética cínica pode ser resumida nos seguintes princípios: 1) somente a virtude ética é um bem em sentido estrito; sua posse conduz à felicidade³⁸⁸; 2) a felicidade é

³⁸⁶ COMTE-SPONVILLE, A. **Valor e verdade**. São Paulo: Martin fontes, 2008, p. 50-59.

³⁸⁷ DÖRING, K. The Students of Socrates. In: MORRISSON, D. R. (Ed.). **The Cambridge Companion to Socrates**. Nova York: Cambridge University Press, 2011, p. 43, tradução nossa.

³⁸⁸ Os maiores adversários da virtude ética são os prazeres e as emoções humanas. Mas os cínicos têm uma visão radicalmente distinta de Platão sobre a verdadeira razão que deve levar o ser humano virtuoso a dominar o prazer e o sofrimento. Afirma Reale: “A luta contra os prazeres e as paixões [emoções] – note-se bem – em

interior, reside na alma e não nas coisas externas, pois torna o homem independente do acaso e da fortuna, tornando-o senhor do próprio destino ao construir um caráter excelente³⁸⁹; 3) o *spoudaios* é autossuficiente³⁹⁰; 4) os valores que formam as bases da moralidade tradicional não resistem ao crivo de uma análise racional; 5) a função do *spoudaios* é criticar – sem preocupar-se com qualquer espécie de limitação, secular ou teológica – os falsos valores defendidos pelo *status quo*³⁹¹, utilizando sua falta de pudor diante dos costumes e das instituições como uma forma de ironia³⁹² aliada à *parrhesía* ética, tal como o fez Sócrates, como um instrumento de denúncia das condutas viciosas³⁹³; 6) as verdadeiras virtudes e os verdadeiros valores que devem guiar os seres humanos implicam numa fundamentação racional dos mesmos³⁹⁴; 7) cabe ao sábio produzir uma crítica radical das crenças e das

Antístenes, tem um significado exatamente contrário com relação ao sentido que têm as afirmações platônicas paralelas: de fato, em Platão, como veremos, a condenação do prazer e da paixão depende do seu dualismo metafísico e da concepção religiosa (órfica) do corpo, entendido não só como totalmente diferente da alma, mas até mesmo como túmulo e cárcere da alma. Ao invés, no materialista Antístenes, a condenação do prazer é pronunciada apenas em vista de *salvaguardar a total liberdade do homem, porque para providenciar para si os objetos do prazer o homem perde a independência e a autonomia e deixa de ser soberano absoluto de si mesmo* (REALE, G. *História da filosofia grega e romana*. São Paulo: Loyola, 2009, v.2, p. 173-174).”

³⁸⁹ LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, VI, 104.

³⁹⁰ LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, VI, 11: “αυτάρκε τ’ ειναι τον σφόν”. O texto em grego encontra-se em LAERTIUS, Diogenes. **Lives of eminent philosophers**. 1972. In: Perseus Digital Library. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0257>>. Acesso em 10-10-2013.

³⁹¹ GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 15: “Sua rejeição deliberada da vergonha [*aidos*], a base da moralidade grega tradicional, autorizava-os a adotar modos de vida que escandalizavam a sociedade, mas que eles viam como ‘naturais’”.

³⁹² KINNEY, D. Herdeiros do Cão. Identidade cínica na cultura medieval e renascentista. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 327.

³⁹³ LONG, A. A. A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 45: “Esses aforismos [diatribes] – apenas uma seleção representativa – têm pelo menos três coisas em comum: humor negro, paradoxo ou surpresa e seriedade ética. Eles aceitam as conotações habituais das palavras – por exemplo, a virilidade dos homens, a autoridade de um senhor, a improbidade do roubo – e insistem que suas denotações convencionais são mal aplicadas ou precisam ser invertidas. Um homem genuíno deve ser mais resistente e mais bem treinado do que um guerreiro espartano; um senhor genuíno deve ser alguém que tenha total comando sobre si mesmo e autoridade moral para dizer aos outros como eles devem se comportar; roubo pode se aplicar a autoridades oficiais tanto quanto a criminosos comuns. Esses aforismos representam um desafio poderoso a visões irrefletidas sobre a relação entre linguagem e juízo ético [essa é a forma de verificação típica da *parrhesía* cínica]”.

³⁹⁴ LONG, A. A. A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 50: “A teoria e a prática éticas de Diógenes só fazem sentido na pressuposição de que a natureza humana seja racional e de que a razão possa e deva ser empregada para remover os obstáculos da convenção irracional. Ao mesmo tempo, ele evidentemente insistia que os seres humanos *são* animais e, como tal, compartilham com eles muitos atributos. A humanidade civilizada e convencional, ele provavelmente raciocinava, perdeu de vista esse fato. Os animais, vivendo de seu modo natural, cuidam de forma efetiva de suas necessidades e não têm nenhuma necessidade que não possam atender. Eles são treinados por natureza, por assim dizer. Mas a natureza humana, sob as condições de vida atuais, não está equipada, sem treinamento, para viver uma vida

práticas religiosas de seus concidadãos, tanto pela falta de piedade com que eles honram os deuses, quanto pelas exigências que fazem a eles³⁹⁵; 8) praticar um modo de vida simples³⁹⁶ que deixe de lado os desejos não naturais e desnecessários³⁹⁷. Esse modo de vida possui três pressupostos: a) simplicidade do desejo natural³⁹⁸; b) bondade do mundo natural; c) aptidão do homem para viver *na* e segundo *as* leis da natureza³⁹⁹. Conforme Laêrtios:

Os cínicos afirmam que se deve viver frugalmente, comendo apenas os alimentos necessários à nutrição e vestindo um simples manto, e desprezando a riqueza, a fama e a nobreza de nascimento⁴⁰⁰.

Pode-se especular que os cínicos interpretaram de modo *sui generis* a alegoria platônica da caverna exposta na *República* de Platão. A caverna simboliza os *idola tribus*⁴⁰¹: é a síntese dos costumes, dos valores e das demais crenças que são, desde cedo, introjetadas pelos indivíduos, tornando-se uma segunda natureza. Sem a reflexão racional sobre esses

- comparavelmente satisfatória. A natureza humana, que é essencialmente racional, exige um treinamento rigoroso para alcançar a autossuficiência, que é a condição apropriada de cada animal”.
- ³⁹⁵ GOULET-CAZÉ, M. O. *Religião e os primeiros cínicos*. GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 71-72: “Podemos abordar em poucas palavras um motivo que, embora certamente importante, não é peculiar aos cínicos, uma vez que também é encontrado em Sócrates. Os cínicos tentaram obrigar seus contemporâneos a refletir sobre a falta de moralidade na forma com que eles honravam os deuses e nas exigências que faziam a eles. Esse desejo de pureza é encontrado em todo o comportamento ético cínico. Assim é que Antístenes aconselhou aqueles que queriam se tornar imortais a viver de modo piedoso e justo”.
- ³⁹⁶ HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre la historia de la filosofía**. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, v.2, p. 129, tradução nossa: “Portanto, os cínicos estabelecem como conteúdo do bem a suprema independência ante a natureza, quer dizer, a redução das necessidades ao mínimo; segundo eles, deve-se fugir do prazer, daquilo que as sensações podem ter de agradável”.
- ³⁹⁷ ONFRAY, M. **Cinismos**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009, p. 71, tradução nossa: “Diógenes tem a intenção de promover uma vida bem aventurada e diz como fazê-lo: ‘O objeto e o fim que se propõe a filosofia cínica, como, por outra parte, toda filosofia se propõe, é a felicidade. Agora, bem, essa felicidade consiste em viver de acordo com a natureza e não segundo a opinião da multidão”.
- ³⁹⁸ GARCÍA, J. A. M. **Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca**. Madrid: Akal, 2008, v.1, p. 62, tradução nossa: “A esse respeito [submissão ao prazer (*philedonia*) recordamos que se atribui a Antístenes a afirmação radical de ‘Antes enlouquecer do que sentir prazer’ [D. L. VI, I, 1, 3], ainda que para entender bem seu sentido há que adicionar que, como mostram as referências do *Banquete* de Xenofonte, não quer dizer que [Antístenes] não admitiria o gozo do simples e modesto, por ser algo natural, como corresponderia a sua parca vida, senão que rechaçava o prazer sensual desmedido e habitual, porque criava a adição e privava do imprescindível uso normal da razão”.
- ³⁹⁹ DESMOND, W. **Cynics**. Los Angeles: University of California Press, 2008, p. 151, tradução nossa: “Sem casa, sem lavar-se, barba por fazer, descalço e quase sem roupas, comendo figos, tremoço, feijão, lentilhas e tudo aquilo que ele encontra nos campos ou colinas próximas, o Cínico é um filósofo ‘totalmente natural’, como Thoreau, simplifica tudo. Come quando está com fome, bebe quando tem sede. Busca abrigo contra os elementos quando deve fazê-lo. Alivia suas necessidades sexuais quando elas surgem. Utiliza apenas aquilo que está imediatamente disponível”; Segundo Morris, em *O Macaco Nu*, entre os primatas não existe uma rotina alimentar com horários e quantidades estabelecidas de alimentos. A adoção de horários espaçados para fazer as refeições, bem como a grande quantidade de calorias ingeridas naquelas refeições consideradas principais, é típica dos animais carnívoros e foi adotada pelos seres humanos em sua evolução (MORRIS, D. **O macaco nu**. Rio de Janeiro: Record, 2010, p. 204-205).
- ⁴⁰⁰ LAËRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, VI, 103.
- ⁴⁰¹ BACON, F. **Novum Organum**. São Paulo: Nova Cultural, 2000, I, XLIV.

mesmos costumes, eles se naturalizam, e, de modo irrefletido, passam a guiar a conduta de cada ser humano ao longo da vida. Daí a metáfora principal da pregação filosófica de Diógenes de Sinope: “desfigurar a moeda”. Noutras palavras, é preciso acabar com a “moeda falsa” da pretensa sabedoria incorporada na tradição, substituindo-a por virtudes verdadeiras que levem a uma vida feliz, baseada na mais completa autossuficiência que um ser humano possa vir a atingir, tal como ocorre com todos os demais animais⁴⁰².

Do ponto de vista Cínico, para criticar os valores vigentes não é necessário, por meio de uma ascese intelectual, sair da caverna como quer Platão. Basta examinar a natureza⁴⁰³ e imitar a conduta dos seres humanos de nobre caráter. Sócrates já havia mostrado o caminho: as verdadeiras virtudes que devem guiar os seres humanos na busca da felicidade são as virtudes da alma. Como já fora visto acima, a revolução socrática no mundo dos valores gregos consistiu em interiorizar a ideia de felicidade. Isso significa dizer que somente aqueles que praticam a autossuficiência são felizes. Afirma Reale:

De Sócrates, Antístenes admirou, sobretudo, a extraordinária capacidade de autodomínio, a força de alma, a admirável capacidade de suportar as fadigas, a capacidade de bastar-se a si mesmo, numa palavra: a total liberdade. Como fundamental mensagem de liberdade e de libertação ele entendeu, portanto, o socratismo, e, logo veremos, como tal pregou-o aos outros⁴⁰⁴.

Resumindo, segundo Antístenes e seu discípulo Diógenes de Sinope, para levar adiante o legado socrático – renovar a vida ética de seus contemporâneos, dominada por crenças e condutas viciosas que os afastavam da virtude –, é preciso adotar a autossuficiência, tendo como guia a simplicidade com que opera a natureza (o que é facilmente observável no comportamento dos animais), afastando-se o mais possível de qualquer espécie de intelectualismo em assuntos éticos, principalmente do *élenchos*⁴⁰⁵, que o Sócrates platônico

⁴⁰² GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 18-19.

⁴⁰³ LONG, A. A. A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 46: “tendo reduzido todas as normas a que se deve obedecer às da natureza, Diógenes vê-se liberado das inibições burguesas. Por serem meramente convencionais, meras questões de prática local, estas não derivam da natureza humana, como fica evidente na grande variedade de costumes de diferentes povos (D. L. 6. 73)”.

⁴⁰⁴ REALE, G. **História da filosofia grega e romana**. São Paulo: Loyola, 2009, v.2, p. 168.

⁴⁰⁵ DORION, L. A. **Compreender Sócrates**. São Paulo: Vozes, 2006, p. 50: “A importância que Sócrates atribui ao *élenchos*, cuja prática se confunde com a própria filosofia, provém também do fato de que a refutação é indispensável ao conhecimento de si mesmo ‘Conhece-te a ti mesmo’, a célebre máxima inscrita no templo de Apolo em Delfos foi objeto, da parte de Sócrates, de duas interpretações complementares que estão presentes, tanto uma como outra, em filigrana, no texto da *Apologia*. A primeira interpretação desenvolvida no *Cármines* (167 a) estabelece quase uma conexão de causa e efeito entre o *élenchos* e o conhecimento de si mesmo. [...] A segunda interpretação é exposta no *Alcebiades*, onde Sócrates procura convencer o jovem

considerava como a verdadeira pedagogia para alcançar a virtude⁴⁰⁶. Segundo o Cinismo, a verdadeira crítica às crenças e valores de sua época deveria ser efetuada a partir de *modus vivendi*⁴⁰⁷ capaz de mostrar, na prática, as contradições irreconciliáveis do estilo de viver de seus contemporâneos⁴⁰⁸. Noutras palavras, o Cinismo faz de sua *práxis*⁴⁰⁹ o fundamento ontológico de seu discurso ético e de seu ceticismo diante dos valores e virtudes cultivados por seus contemporâneos. Afirma Reale:

Porém, ainda mais indicativa é a sistemática inflexão que ele [Antístenes] imprimiu ao pensamento socrático: enquanto Sócrates queria, com a sua filosofia, vivificar a sociedade, purificar a vida da polis, tonificar o vigor da lei, estimular toda a vida civil com o seu *lógos*, Antístenes arranca a mensagem socrática dessa finalidade e sublinha nela os aspectos individualistas, antissociais e antipolíticos, levando o conceito de não-ter-necessidade-de-nada [*autarkeia*] àquele plano preciso no qual o cinismo posterior se moverá⁴¹⁰.

Ao renunciar ao *modus vivendi* de seus contemporâneos, os cínicos demonstram, pela via negativa, que existem outras possibilidades de expressar a humanidade do homem, que não estejam vinculadas a uma alienação de sua natureza própria em favor das comodidades da vida civilizada. Segundo os cínicos, se existe um modo eficaz de criticar o *status quo*, que não se reduza a um intelectualismo centrado no diálogo estéril, na análise conceitual ou na busca

Alcebiades, que está ansioso por mergulhar na arena política, de que ele mesmo não se conhece e que esse conhecimento é indispensável ao político responsável”.

⁴⁰⁶ FEYERABEND, P. **A conquista da abundância**: uma história da abstração versus a riqueza do ser. São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 39-40: “Muito antes de os lógicos começarem a pensar no assunto, as pessoas já usavam argumentos. Como a linguagem, ou a arte, ou o ritual, o argumento é universal; e como a linguagem, ou a arte, o ritual, ele tem muitas formas. Um simples gesto, ou mesmo um grunhido, pode decidir um debate satisfazendo a alguns participantes, enquanto outros necessitam de árias mais coloridas para serem convencidos. No entanto, o que os filósofos e cientistas gregos inventaram e depois usaram para defender seus pontos de vista não foram os argumentos. Foi uma forma especial e padronizada de argumentação, a qual, como pensavam alguns deles, era independente da situação em que ocorria, e cujos resultados tinham validade universal”.

⁴⁰⁷ ONFRAY, M. **Cinismos**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009, p. 15, tradução nossa: “A filosofia antiga se distingue de todas as que lhe seguiram na medida em que propõe exercícios espirituais com o objetivo de produzir uma transformação na natureza do sujeito que os pratica. A esse respeito, Pierre Hadot escreveu acertadamente: ‘O fim que procuram todas as escolas filosóficas com estes exercícios é o melhoramento, a realização de si mesmo. Todas as escolas coincidem em admitir que o homem, antes da conversão filosófica, encontra-se num estado de inquietude desafortunada, sendo vítima da preocupação, está dilacerado pelas paixões, não vive autenticamente e não é ele mesmo. Todas as escolas coincidem também em crer que o homem pode livrar-se desse estado, e pode ter acesso à vida verdadeira, melhorar-se, transformar-se, e assim alcançar um estado de perfeição”.

⁴⁰⁸ GOMPERZ, Theodor. **Pensadores gregos**: una historia de la filosofía de la antigüedad. Barcelona: Herder, 2000. v.1, p. 149-50, tradução nossa

⁴⁰⁹ SLOTERDIJK, P. **Crítica de la Razón cínica**. Barcelona: Barcelona Ediciones Siruelo, 2007, p. 249, tradução nossa: “Teoria e *práxis* estão entretecidas de uma maneira incalculável em sua filosofia [Diógenes de Sinope], e não há lugar para uma aprovação meramente teórica. Uma mera imitação prática, inclusive, não seria do seu agrado. Ele a consideraria, seguramente, uma tolice. Somente ficava impressionado com caracteres que rivalizam com ele em presença de espírito, disponibilidade combativa, vivacidade e sentimento vital independente”.

⁴¹⁰ REALE, G. **História da filosofia grega e romana**. São Paulo: Loyola, 2009, v.2, p. 176-177.

de princípios universais para a conduta individual, o qual se revela totalmente inviável na vida prática, então é para a natureza que se deve voltar o olhar⁴¹¹. Para os cínicos, os animais passarão a ser o paradigma para a conduta do homem civilizado em seu retorno a uma vida simples e ligada à natureza. Totalmente inseridos no mundo natural, os animais precisam de muito pouco para viver. Neles encontra-se plenamente realizado o ideal da autossuficiência que os cínicos irão estabelecer como a principal virtude do caráter humano. Aristóteles afirma, na *Ética a Nicômaco*, que certos animais inferiores possuem sabedoria prática⁴¹². Ao fazer tal afirmação, Aristóteles endossa parcialmente a crítica cínica ao intelectualismo das doutrinas de Platão, que não fazia nenhuma distinção entre sabedoria prática e sabedoria teórica. Também os cétricos não vêem nenhuma razão objetiva para considerar que o homem é superior aos animais. Afirma Borchard:

De resto, os animais não são tão inferiores ao homem quanto apraz aos dogmáticos dizer: os cétricos se comprazem em enumerar os méritos do cão. Ele não só tem sentidos superiores aos nossos, mas também sabe escolher o que lhe é útil; ele tem virtudes que regem suas paixões, conhece a arte da caça, é capaz de justiça e, inclusive, não é alheio à dialética⁴¹³.

É na natureza, portanto, que a razão será capaz de encontrar os verdadeiros valores que devem guiar os seres humanos ao longo de sua vida⁴¹⁴. Os cínicos não tornaram a natureza um objeto de estudo, tal como havia ocorrido com os filósofos pré-socráticos e, posteriormente, com Aristóteles. Ao contrário, fizeram da natureza um valor em si mesmo, e, como tal, o princípio da virtude humana⁴¹⁵. Para os cínicos a natureza utiliza a lei do menor esforço:

⁴¹¹ O Ceticismo antigo, a partir da figura de Enesidemo, irá adotar como um de seus *tropos* contra o dogmatismo, as diferenças que existem entre os sentidos dos animais para mostrar que o homem, sendo um animal, não pode reivindicar o privilégio de conhecer as coisas tal como elas são, mas apenas como elas nos aparecem. Além disso, seguindo os cínicos, os Cétricos vêem os animais como exemplo para a conduta humana (BORCHARD, V. **Os cétricos gregos**. São Paulo: Odysseus, 2009, p. 262).

⁴¹² IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VI, 7, 1141a 25-28, tradução nossa.

⁴¹³ BROCHARD, V. **Os Cétricos Gregos**. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 262-263.

⁴¹⁴ SLOTERDIJK, P. **Crítica de la Razón cínica**. Barcelona: Barcelona Ediciones Siruelo, 2007, p. 251, tradução nossa: “Seria incorreto denominar-lhe asceta [Diógenes], devido aos falsos tons concomitantes que a palavra ascetismo tomou através de um mal-entendido masoquista. Teremos que eliminar de nosso pensamento o sentido cristão da palavra para reencontrar seu significado original. Carente de necessidades, tal como Diógenes aparece, ele poderia quase passar como o pai original do pensamento de auto-ajuda, quer dizer, um asceta no sentido em que ajudava a si mesmo através do distanciamento e ironização das necessidades, cuja satisfação a maioria dos homens pagam com sua liberdade. Ele, impulsor do cinismo, foi quem trouxe à filosofia ocidental a conexão original entre felicidade, carência de necessidades e inteligência, um motivo que se encontra em todos os movimentos de *vita-simplex* das culturas mundiais”

⁴¹⁵ Numa época, e num contexto totalmente diferente, mas que traduz o espírito crítico dos cínicos diante das “conquistas” da civilização, afirma Feyerabend: “Os seres humanos precisam de alimento, abrigo e proteção dos elementos, e tentam obtê-los mudando o seu ambiente. Infelizmente esse impulso racional de tornar a natureza e a sociedade mais habitáveis excedeu muitas vezes tudo o que era necessário para a sobrevivência e até mesmo para a prosperidade. Os problemas ecológicos causados pelos humanos, por exemplo, começaram

opera com o máximo de simplicidade⁴¹⁶, sendo a única fonte de todo o bem e de todo o valor. Ela é o paradigma do comportamento humano, assim como ocorre para com os demais animais⁴¹⁷.

Para viver de acordo com a natureza e atingir a autossuficiência⁴¹⁸ é preciso muito esforço a fim de libertar-se dos costumes e dos valores ligados à civilização⁴¹⁹. Como é sobre o corpo que a maioria das regras morais incide, os cínicos passariam a utilizar seus próprios corpos como um modo de fazer sua crítica aos costumes vigentes. Tal prática teve sua origem na conduta de Antístenes, cuja descrição clássica pode ser encontrada no *Banquete* de Xenofonte⁴²⁰. Diógenes de Sinope levou tal crítica aos seus limites possíveis⁴²¹, ao adotar um

já na Antiguidade. No entanto, a necessidade de interferir, de eliminar, de *melhorar*, foi muito mais além: invadiu o domínio do ritual e da crença. Muitas comunidades religiosas tiveram uma tendência a reforçar a conformidade, assumindo divindades que puniam transgressões e premiavam a expansão da fé. Culturas e populações inteiras foram erradicadas em uma tentativa de se criar um mundo uniforme, não por causa de alguma desvantagem de adaptação, ou porque constituíam um obstáculo aos planos de algum conquistador, mas porque as suas crenças não concordavam com a verdade de uma religião ou filosofia específica” (FEYERABEND, P. **A conquista da abundância**: uma história da abstração versus a riqueza do ser. São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 27).

⁴¹⁶ LAËRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, VI, 37: “Certa vez Diógenes viu um menino bebendo água com as mãos em concha e jogou fora o copo que tirara da sacola dizendo: ‘Um menino me deu uma lição de simplicidade!’ Ele jogou fora também sua bacia ao ver um menino que quebrara o prato comer lentilhas com a parte côncava de um pedaço de pão”.

⁴¹⁷ DESMOND, W. **Cynics**. Los Angeles: University of California Press, 2008, p. 150, tradução nossa: “[...] os cínicos não estudam os céus, terra ou organismos em qualquer detalhe. Eles fazem algumas observações sobre cães, ratos, lebres, ovelhas, veados, leões, sapos, cotovias, cegonhas e outros, mas todos com a visão de promover sua ética de simplificação e despojamento dos desejos e costumes desnecessários”.

⁴¹⁸ O paradigma da autossuficiência cínica é o Sócrates histórico, que é assim descrito por Xenofonte em sua obra *Ditos e Feitos memoráveis de Sócrates*: “Sabiam [Crítias e Alcebíades] que Sócrates vivia com muito pouco, a despeito do que era totalmente independente; não desconheciam que era austeramente moderado quanto a todos os seus prazeres, e que quanto à capacidade discursiva tinha completo controle de qualquer interlocutor que com ele discutisse” (XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. São Paulo: Edipro, 2006 I, 2, 14-15).

⁴¹⁹ REALE, G. **História da filosofia grega e romana**. São Paulo: Loyola, 2009, v.2, p. 175: “É claro que a ética antistênica implica um contínuo *esforço* e *fadiga* por parte do homem: fadiga no combate ao prazer e aos impulsos, fadiga em separar-se das riquezas e das coisas, fadiga em renunciar à fama, fadiga em opor-se às leis da cidade. E a *fadiga* é, justamente, *indicada como bem* e estritamente ligada à virtude. Mais ainda, Antístenes, para sublinhar esse alto conceito de fadiga, do *pónos*, consagrou a sua escola a Heracles, herói das legendárias fadigas. E também isto significava uma drástica ruptura com o sentimento comum, porque elevava à suprema dignidade e valor aquilo de que todos fugiam”.

⁴²⁰ XENOFONTE. **Banquete**: Apologia de Sócrates. São Paulo: Annablume, 2008, IV, 34-44.

⁴²¹ SLOTERDIJK, P. **Crítica de la Razón cínica**. Barcelona: Barcelona Ediciones Siruelo, 2007, p. 265, tradução nossa: “A tradição platônica e cristã tardia, que afogou o corpo sob a vergonha, naturalmente somente poderia ver nisto [O que traduzido vem a dizer: cagar, urinar, masturbar-se (possivelmente, inclusive, realizar o coito)] um escândalo e foram necessários séculos de secularização, antes que se pudesse abordar o núcleo de significado filosófico desses gestos. A psicanálise forneceu a sua contribuição a esse redescobrimto, ao inventar uma linguagem na qual se pudesse falar publicamente sobre ‘fenômenos’ genitais e anais. É isto precisamente que Diógenes primeiramente apresentou de modo pantomímico. Se o sábio é um ser emancipado, então tem que haver desfeito em si mesmo as instâncias interiores da opressão. A vergonha [pudor] é um fator primordial dos conformismos sociais, o lugar de transformação nos quais se traduzem desvios exteriores em desvios interiores”.

comportamento totalmente oposto aos ditames dos bons costumes de sua época⁴²². Afirma Foucault:

O cinismo não se contenta, portanto, com acoplar ou fazer-se corresponderem numa harmonia ou numa homofonia um tipo de discurso e uma vida conforme apenas aos princípios enunciados no discurso. O cinismo vincula o modo de vida e a verdade [discurso filosófico] a um modo muito mais estrito, muito mais preciso. Ele faz da forma da existência uma condição essencial para o dizer-a-verdade. Ele faz da forma da existência a prática redutora que vai abrir espaço para o dizer-a-verdade. Ele faz, enfim, da forma da existência um modo de tornar visível, nos gestos, nos corpos, na maneira de se vestir, na maneira de se conduzir e viver, a própria verdade. Em suma, o cinismo faz da vida, da existência, do *bíos* o que poderíamos chamar de uma aleturgia, uma manifestação da verdade⁴²³.

Nesta postura adotada pelos cínicos está implícita uma resposta ao diálogo *Protágoras* de Platão, no qual é narrada pelo personagem principal (o sofista Protágoras) a origem de duas virtudes básicas para a vida política: justiça (*díke*) e pudor (*aidôs*)⁴²⁴. A primeira, é o senso de justiça ou de direito; a segunda, por sua vez, é uma virtude que alia pudor, modéstia e respeito pelos outros⁴²⁵. Tanto a justiça quanto o pudor são criações humanas. Assim, para os cínicos essas são falsas virtudes, pois não estão comprometidas com o discurso verdadeiro que deve criticar todas as convenções que afastam o homem de sua verdadeira natureza.

O modo mais adequado de avaliar essa posição crítica que adotam os cínicos diante dos costumes de sua época é o de examinar aquelas situações em que os cínicos – mormente Diógenes – estão envolvidos e que são preservadas pela doxografia⁴²⁶. Os cínicos, mormente

⁴²² KRUEGER, D. O indecente e a sociedade: o despudor de Diógenes na cultura imperial romana. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 260: “Muito dos atos de despudor de Diógenes centram a atenção em substâncias que entram e saem regularmente do corpo humano: comida, saliva, gases, urina, sêmem e fezes. [...] As atitudes com referência ao controle corporal correspondem a atitudes quanto ao controle social. Essas substâncias chamam a atenção porque elas desafiam a distinção entre o interior e o exterior do corpo e podem, portanto, ser vistas como poluidoras e perigosas. Diógenes rejeitava ativamente as convenções prescritas para essas funções naturais. Ao rejeitar o controle corporal, o Diógenes das histórias rejeitava o controle social”.

⁴²³ FOUCAULT, M. **A coragem da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 150.

⁴²⁴ INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS DE LEXICOGRAFIA. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001: “pudor - *s.m.* (1540 cf. JBarV) **1** sentimento de vergonha, timidez, mal-estar, causado por qualquer coisa capaz de ferir a decência, a modéstia, a inocência **2** sentimento e atitude desenvolvidos por uma educação rígida calcada em conceitos culturais, ger. de base religiosa, que impedem que certas partes do corpo sejam expostas com naturalidade, sem constrangimento [A amplitude e a distribuição dessas partes variam de acordo com as culturas.] **3** vergonha, constrangimento, de base ger. cultural, para falar a respeito ou praticar determinados atos ligados à área da sexualidade, das funções fisiológicas, dos sentimentos íntimos, da afetividade etc.; recato, decência, pudicícia, pundonor <*atentado ao p.*>”.

⁴²⁵ PLATÓN. **Protágoras**. Madrid: Alianza Editorial, 2005, 322c-d, tradução nossa; GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 66-67.

⁴²⁶ BRACHT, B. Desfigurar a moeda. A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 102: “A teoria retórica antiga reconhecia, claro, que *chreiai* podiam se referir a atos significativos

a partir da figura de Diógenes de Sinope, serão responsáveis por um novo gênero de crítica ética: a *diatribe* ou *chreía*: “Uma combinação de ridículo e didatismo”⁴²⁷. Os gregos conheciam o simpósio, a paródia, a comédia, etc., que também foram utilizados como instrumentos retóricos para o aprendizado ético⁴²⁸. Mas a *diatribe* foi uma invenção totalmente cínica. Ela consiste numa utilização *sui generis* da *parrhesía socrática*, como uma pedagogia ética que mostra claramente a falsidade dos valores vigentes sem apelar para digressões de caráter lógico-semântico⁴²⁹. Deve-se, portanto, creditar aos filósofos cínicos a primazia na utilização do humor como um instrumento com um duplo objetivo: a crítica social e a pedagogia ética⁴³⁰. Afirma Martín García:

O humor mais agressivo estaria associado, ao menos em Diógenes, ao desejo de causar um efeito fortemente impactante de índole escandalizadora, muito adequado, por suposto, à chocante apresentação para o público heleno de sua inovadora e rigorosa ética, em disputa com as demais de seu tempo, mais convencionais e, por isso, mais facilmente acessíveis a seus futuros adeptos⁴³¹.

A mesma postura crítica e inovadora dos cínicos passa a ser utilizada diante da crença dos gregos nos deuses. Sem declarar abertamente uma postura ateísta, os cínicos utilizam-se dos deuses venerados pela religião como um paradigma de autossuficiência que poderia ser alcançado pelos homens. Tal como relata Diógenes Laértios, Diógenes de Sinope afirmava que: “Era privilégio dos deuses não sentir necessidade de coisa alguma, e dos homens semelhantes aos deuses necessitar de pouco”⁴³². Essa postura crítica dos cínicos diante da religião não era uma novidade. Em defesa do ateísmo, Leucipo de Mileto (c. 460-370 a.C.) já havia desenvolvido um modelo descritivo do mundo onde somente existiriam átomos

com tanta eficiência como a palavras. O quadro que surge da coleção desordenada e repetitiva de Diógenes Laércio é de alguém cuja filosofia se desenvolveu a partir de um processo contínuo de improvisação *ad hoc*, incluindo mesmo o que veio a ser visto como os seus princípios mais fundamentais. Em suma a tradição das *chreiai* sugere que a invenção mais brilhante de Diógenes não foi um conjunto de doutrinas, muito menos um método, mas ele mesmo – uma demonstração concreta, porém maleável, de um *modus dicendi*, uma maneira de se adaptar verbalmente a circunstâncias (usualmente hostis). É esse processo de invenção, essa retórica aplicada, que constitui o discurso cínico, um processo em que estratégias de sobrevivência e estratégias retóricas convergem e se misturam repetidamente”.

⁴²⁷ GARCÍA, J. A. M. **Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca**. Madrid: Akal, 2008, v.1, p. 29-30, tradução nossa.

⁴²⁸ GARCÍA, J. A. M. **Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca**. Madrid: Akal, 2008, v.1, p. 41-42, tradução nossa.

⁴²⁹ LONG, A. A. A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.). **Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 45.

⁴³⁰ BRACHT, B. Desfigurar a moeda. A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 101-102.

⁴³¹ GARCÍA, J. A. M. **Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca**. Madrid: Akal, 2008, v.1, p. 34, tradução nossa.

⁴³² LAÉRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, VI, 103.

movendo-se no vazio⁴³³. Com isso dispensaria toda e qualquer participação de Deuses ou outras forças que agiriam acima (ou entre) os homens e o mundo natural. Se não é correto aplicar o termo evolucionismo neste contexto, por outro lado fica evidente o ateísmo implícito em tal formulação⁴³⁴.

Não seria preciso muita perspicácia para confrontar o modo de vida requerido para viver de modo natural e o adotado pelos gregos nos tempos de Antístenes⁴³⁵ e Diógenes⁴³⁶. A civilização (e seus avanços técnicos) impôs um *modus vivendi* totalmente contrário àquele que seria o necessário para viver de modo natural, tal como o ser humano sempre o fizera. Se existe uma degradação dos costumes e dos valores, constata Antístenes, é porque o ser humano acostumou-se a viver de modo oposto à sua verdadeira natureza. Afirma Gomperz:

Descontente com o presente modo de vida, aborrecido pela artificialidade e a corrupção comum do estado e da sociedade de sua época e de seu país, [Antístenes] busca a salvação na volta ao primitivo, ao natural. Às necessidades adquiridas, à fraqueza e debilidade do homem civilizado, opõe a carência de necessidades, a força incólume, a suposta maior saúde e longevidade dos animais⁴³⁷.

Esse *Estado de Natureza*⁴³⁸ não seria uma formulação nova no pensamento grego nos tempos de Antístenes. Teorias naturalistas do surgimento do homem já existiam entre os pensadores pré-socráticos. Exemplo disso encontra-se na perspectiva de uma *Idade de Ouro*, tal como vimos acima, formulada por Hesíodo em seu poema *Os Trabalhos e os dias*⁴³⁹. Segundo o pensamento Cínico, a civilização foi o marco inicial de todas as espécies de injustiças que se podem constatar na vida em comum. Interpretavam o *Mito de Prometeu* em

⁴³³ Nessa formulação encontram-se ecos da metafísica de Parmênides, tal como irá ocorrer com Demócrito de Abdera (460-370 a.C.), que também produziu uma doutrina atomista da natureza em seus escritos sobre o tema.

⁴³⁴ ONFRAY, M. **Contra-história da filosofia**: as sabedorias antigas. São Paulo: Martins Fontes, 2008, v.1, p. 42: “Unicamente com essa opção, simples, clara e nítida, Leucipo arrima os homens no real imanente e apenas em sua dimensão material. Essa data de nascimento da filosofia coincide com a demissão dada aos mitos, às fábulas e à religião”.

⁴³⁵ LAËRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, VI, 8: “A alguém que louvava o luxo sua resposta [de Antístenes] foi: ‘Que vivam no luxo os filhos de teus inimigos’”.

⁴³⁶ LAËRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, VI, 44.

⁴³⁷ GOMPERZ, Theodor. **Pensadores gregos**: una historia de la filosofía de la antigüedad. Barcelona: Herder, 2000. v.1, p. 152, tradução nossa.

⁴³⁸ A influência do Cinismo sobre a filosofia política de Rousseau é inegável, embora tenha sido muito pouco examinada. Várias passagens do *Discurso sobre a desigualdade* seriam subscritas *in totum* pelos cínicos gregos. Numa delas, firma Rousseau: “[...] a maioria de nossos males é obra nossa e que teríamos evitado quase todos se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e solitária de viver prescrita pela natureza. Se ela nos destinou a sermos sãos, ousa quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado (Cf. ROUSSEAU, J-J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 241)”.

⁴³⁹ HESÍODO. **Les travaux et les jours**. Paris: Belles Lettres, 1947, v. 105-125, tradução nossa.

sentido inverso ao usual. Ao trazer a cultura ao homem, Prometeu estabeleceu o princípio (pelo domínio das forças naturais e pela conseqüente redução da escassez de bens) para o desenvolvimento da sensualidade e da corrupção desmedidas que se abateram sobre a humanidade⁴⁴⁰. Existe, portanto, uma razão imanente na natureza: ela somente produz aquilo que é conveniente para todos os seres que dela fazem parte (inclusive os seres humanos). Qualquer tentativa de melhorar aquilo que já existe atinge um resultado oposto às suas intenções⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ Luciano de Samósata, em seus *Diálogos cínicos*, faz uma crítica contundente ao materialismo e o hedonismo que predomina na sociedade romana do século II. Nela, encontram-se os mesmos fundamentos do Cinismo grego: a inversão dos verdadeiros valores que devem guiar a conduta do ser humano. Ao invés de cultivar a virtude, os seres humanos lutam pelo poder e pela riqueza. Afirma Luciano: “CARONTE – E sendo como são [os seres humanos] logo vês, Hermes, como se comportam e como ambicionam e disputam entre si por honras, cargos e posses, sendo assim que haverão de desprender-se de todos eles antes que se apresentem ante nós trazendo somente um óbolo” (SAMÓSATA, L. **Diálogos cínicos**. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 139, tradução nossa).

⁴⁴¹ GOMPERZ, Theodor. **Pensadores griegos**: una historia de la filosofía de la antigüedad. Barcelona: Herder, 2000. v.1, p. 154, tradução nossa.

4 A FIGURA DO *SPOUDAIOS* NA ÉTICA A NICÔMACO DE ARISTÓTELES

Aristóteles foi o primeiro filósofo grego a utilizar o termo *spoudaios* para designar o seu ideal ético – o ser humano de nobre caráter que é o paradigma da conduta excelente. A diferença específica do *spoudaios* aristotélico diante das demais figuras legadas pela tradição sapiencial grega reside na disposição de seu caráter. Nela, a parte irracional da alma, representada pelas emoções, está em perfeita harmonia com a parte racional. No *spoudaios* não existe conflito entre os seus desejos e a sua razão, pois os primeiros sempre seguem aquilo que lhes determina a segunda. Não é, portanto, pelos seus atributos (zelo, seriedade, honestidade, etc.) que o *spoudaios* representa o ideal ético de Aristóteles, porque um ser humano continente também pode ser sério, honesto e zeloso, embora exista um conflito entre seus apetites e sua razão. Para compreender a origem e a função do *spoudaios* na doutrina aristotélica da ação humana desenvolvida na *Ética a Nicômaco*, é preciso considerar, ao mesmo tempo, a evolução de seu pensamento ético e a influência decisiva do *spoudaios* cínico, o ser humano que, por sua vida virtuosa, deve ser considerado como “um deus entre os homens”.

4.1 AS LINHAS GERAIS DA DOCTRINA ÉTICA DE ARISTÓTELES

Desde os tempos homéricos, o termo ἔθος⁴⁴² tem sido utilizado no idioma grego para nomear os costumes e os hábitos em geral, em oposição ao termo φύσις⁴⁴³, que indica tudo aquilo que ocorre por natureza, ou seja, sem que haja a interferência da vontade humana. O termo ἦθος⁴⁴⁴, derivado de ἔθος, já era comumente utilizado para designar o caráter dos seres humanos. O caráter, por sua vez, é o estado ou disposição⁴⁴⁵ habitual (ἔξις)⁴⁴⁶ pela qual o ser

⁴⁴² BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 247, tradução nossa: “ἔθος, εος, ους (τὸ) costume, uso”.

⁴⁴³ BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 2108, tradução nossa: “φύσις, εος (ἡ) – I natureza, modo de ser. I natureza dos corpos [...]”.

⁴⁴⁴ BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 894, tradução nossa: “ἦθος, εος, ους. 2. Modo de ser ou hábito de uma pessoa, caráter, disposição da alma”.

⁴⁴⁵ HARDIE, W. F. R. **Aristotle's ethical theory**. New York: Oxford University Press, 1990, p. 103, tradução nossa: “‘Estado’, ‘disposição’, ‘hábito’ - estas são as palavras sugeridas como tradução de *héxis*. ‘Hábito’ é especialmente tentador por ser [a versão] do Latim para o Grego e porque os hábitos, tal como as *héxeis*, são o produto de lições repetidas, de habituação”.

⁴⁴⁶ BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 708, tradução nossa: “ἔξις, εως, (ἡ) 2. estado ou hábito do espírito ou da alma. 3. faculdade, capacidade resultante da experiência,

humano escolhe (προαίρεσις)⁴⁴⁷ agir em resposta a cada emoção específica (πάθος)⁴⁴⁸ manifestada pelo desejo (ὄρεξις)⁴⁴⁹ que origina a ação (πρᾶξις)⁴⁵⁰. Na *Ética Eudemia*, Aristóteles utiliza o termo ἦθος para denominar o caráter humano e a palavra ἠθική para indicar a virtude (excelência) do ἦθος (caráter)⁴⁵¹. É na *Grande Ética* que Aristóteles oferece uma explicação mais detalhada da origem dos termos ἦθος e ἠθική⁴⁵²: a virtude do caráter

experiência”. Na semântica de Aristóteles, a ἔξις é a disposição [hábito] do caráter diante das emoções que afetam a alma. Essa disposição pode ser boa ou má, dependendo da intensidade com que a emoção é sentida. A ἔξις exprime a relação entre o desejo (que manifesta a emoção) e a razão prática (deliberação), que estabelece a medida (intensidade) que a emoção deve ser sentida pelo agente. A disposição é excelente (ou boa) se o desejo segue a medida que lhe determina a razão prática; a disposição é má se o desejo não segue a medida que lhe determina a razão prática. IRWIN, T. **Aristotle**: *Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 5, 11105b27-30, tradução nossa: “Por disposições [ἔξεις] quero significar os modos em virtude dos quais estamos bem ou mal [dispostos] com relação às emoções [πάθη]. Com relação à raiva, por exemplo, estamos mal [dispostos] se a sentimos muito intensa ou fracamente; e bem [dispostos] se a sentimos a raiva moderadamente; o mesmo ocorre nos demais casos”. Os termos entre colchetes estão no texto em grego BYWATER, I. **Aristotelis**: *Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1988, II, 5, 1105b25-28.

⁴⁴⁷ IRWIN, T. **Aristotle**: *Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 3, 1113a10-14, tradução nossa: “O objeto da escolha deve ser uma ação que está ao nosso alcance [praticar], a qual é desejada após deliberação. A escolha deverá ser um desejo deliberado de agir que depende de nós, pois quando julgamos [que é correto] como resultado da deliberação, desejamos agir de acordo com nossa deliberação”.

⁴⁴⁸ BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 1437, tradução nossa: “πάθος, εος-ους (τὸ) - Estado da alma modificado pelas circunstâncias exteriores, disposição moral, particularmente disposição modificada [...] sentimentos generosos ou agradáveis, piedade, prazer, amor, etc.; mágoa, aflição, tristeza, cólera, raiva”. Estes estados da alma, por sua vez, são experimentados em união com o corpo. Mais exatamente, na dependência do corpo, tal como está expresso na definição aristotélica da alma (Cf. BESNIER, B. et al. *As Paixões Antigas e Medievais*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 43).

⁴⁴⁹ BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 1398, tradução nossa: “ὄρεξις, εως (ή). 2. desejo em geral”.

⁴⁵⁰ BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 1617, tradução nossa: “πρᾶξις, εως, ή - I ação; o fato de agir, entrar em atividade”. Aristóteles distingue a ação (πρᾶξις) da produção (ποίησις). IRWIN, T. **Aristotle**: *Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VI, 4, 1140a1-6. Aristóteles, na *Metafísica*, apresenta sua doutrina da ação humana estabelecendo a diferença entre agir e produzir. Na ação, a finalidade do ato já está nela contida; na produção, a finalidade lhe é exterior. Afirma Aristóteles: “Dado que das ações que têm um termo nenhuma é um fim por si, mas todas tendem a alcançar o fim como, por exemplo, o emagrecimento [que] tem por fim a magreza [...]. Ao contrário, o movimento no qual já está contido o fim é uma ação. Por exemplo, ao mesmo tempo alguém viu e vê, conhece e conheceu, pensa e pensou, enquanto não pode estar aprendendo e ter aprendido, nem estar se curando e ter se curado. [...]. Dentre esses processos, os primeiros são chamados movimentos, enquanto os segundo são chamados atividades (Cf. REALE, G. **Aristóteles**: *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002, v.2, I, 9, 7, 1048b18-30)”.

⁴⁵¹ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.2: *Magna Moralia*, II, 1, 1220a5-13, tradução nossa: “Mas existem duas espécies de virtudes: a ética [ἠθική] e a intelectual [διανοητική]. Com efeito, elogiamos não somente os justos, mas também os inteligentes e os sábios. Pressupomos que aquilo que é digno de louvor é a virtude ou os atos e essas coisas não são atividades, mas fontes de atividades. Como as virtudes intelectuais envolvem a razão, elas pertencem à parte racional que, por possuir a razão, governa a alma; enquanto a virtude ética pertence à parte irracional, mas por sua natureza obedece à parte que possui a razão; pois não descrevemos o caráter [ἦθος] de um homem dizendo que é sábio ou hábil, mas benévolo ou atrevido”. As citações entre colchetes remetem ao texto em grego. ARISTOTE. **Eudemean Ethics**. 1981. In: Perseus Digital Library. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0049>>. Acesso em 20-10-2013.

⁴⁵² BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.2: *Magna Moralia*, I, 5, 1185b38-1186a2, tradução nossa: “Excelência ética [ἠθική ἀρετή] recebe o seu nome da seguinte forma, se a etimologia tem qualquer influência sobre a verdade, como talvez ela o tenha. Caráter

(ἠθικὴ ἀρετή) deriva de ἦθος, que por sua vez, tem sua origem no termo ἔθος, porque o caráter humano é formado pela habituação (ἐθίζεται), ou seja, pela repetição constante do mesmo comportamento em resposta a uma emoção específica⁴⁵³. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles apenas reafirma a origem dos conceitos utilizados nos tratados anteriores: o termo ἠθικὴ designa a virtude do caráter (ἦθος), o qual, por sua vez, deriva do termo ἔθους⁴⁵⁴.

O caráter humano é a expressão de uma disposição (ou hábito)⁴⁵⁵ para agir sempre do mesmo modo, que segue (ou não) o que lhe estabelece a φρόνησις (prudência)⁴⁵⁶, em resposta a uma emoção⁴⁵⁷ determinada⁴⁵⁸, que é adquirida pela habituação. A virtude ou excelência do

- [ἦθος] deriva de costume [ἔθους], por isto a virtude do caráter é chamada de ética [ἠθικὴ], por ser resultante da habituação [ἐθίζεται]". As citações entre colchetes remetem ao texto em grego. Aristotelis Opera, II. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1960, Ηθικά μεγάλα.
- ⁴⁵³ IRWIN, T. **Aristotle**. *Nicomachean Ethics*. 02. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 5, 1105b21-23, tradução nossa: "Por emoções quero designar os apetites [e impulsos], a cólera, o medo, a confiança, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a piedade e, em geral, os sentimentos acompanhados de prazer e dor". Segundo Antonio Damásio: "A emoção é um conjunto de todas as respostas motoras que o cérebro faz aparecer no corpo em resposta a algum evento. É um programa de movimentos como a aceleração ou desaceleração do batimento do coração, tensão ou relaxamento dos músculos e assim por diante. Existe um programa para o medo, um para a raiva, outro para a compaixão etc. Já o sentimento é a forma como a mente vai interpretar todo esse conjunto de movimentos. Ele é a experiência mental daquilo tudo". (DAMÁSIO, A. **O homem está evoluindo para conciliar a emoção e a razão**. [29 jun. 2013]. Entrevistadora: Julia Carvalho. Veja, São Paulo, 26 jun. 2013. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/noticia/ciencia/os-sentimentos-sao-fundamentais-para-a-sociedade-diz-antonio-damasio>>. Acesso em: 15-10-2013).
- ⁴⁵⁴ BYWATER, I. **Aristotelis**: *Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1988, II, 1, 1103a17. O termo ἔθους, por sua vez, é declinado a partir do genitivo singular de ἔθος, regido pela preposição ἐξ: ἐξ ἔθους; a partir do, que provém do, etc.
- ⁴⁵⁵ ZINGANO, M. **Estudos de ética antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 145: "Enquanto virtude, por outro lado, a virtude perfeita é uma disposição, pois a disposição é o gênero da virtude, e a disposição é o modo pelo qual o homem se comporta relativamente às [suas] emoções".
- ⁴⁵⁶ IRWIN, T. **Aristotle**: *Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VI, 4, 1140b4-6, tradução nossa: "A alternativa restante, então, é que a prudência seja uma disposição verdadeira e raciocinada, relacionada com a ação, sobre coisas que são boas ou más para o ser humano". BOSTOCK, D. **Aristotle's Ethics**. New York: Oxford University Press, 2006, p. 77, tradução nossa: "*Phronesis*. A tradução tradicional quando se traduz Aristóteles, é 'sabedoria prática', que é utilizada por Ross e que eu seguirei. Isto é assim porque para Aristóteles *sophia* e *phronesis* são, respectivamente, as excelências das partes teórica e prática da parte racional da alma".
- ⁴⁵⁷ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.2: *Rethoric*, II, 1, 1378a20-23, tradução nossa: "Emoções são todos os sentimentos que provocam mudanças nos seres humanos e afetam os seus julgamentos e que também são acompanhados por dor e prazer. Por exemplo: raiva, compaixão, medo e assim por diante, assim como os seus opostos". BARNES, J. (Ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.2. *Rethoric*, II, 5, 1382a21-22, tradução nossa: "O medo é uma agitação ou uma dor produzida pela imaginação de um mal futuro que possa vir a produzir morte ou dor". ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 363: "A emoção é toda afeição da alma, acompanhada pelo prazer ou pela dor, sendo o prazer e a dor a percepção do valor [bom ou mau] que o fato ou a situação a que se refere a afeição tem para a vida ou para as necessidades do animal".
- ⁴⁵⁸ GOLEMAN, D. **Inteligência emocional**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012, p. 32: "Todas as emoções são, por essência, impulsos legados pela evolução, para uma ação imediata, para planejamentos instantâneos que visam lidar com a vida. A própria raiz da palavra *emoção* é do latim *movere* – mover – acrescida do prefixo 'e', que denota 'afastar-se', o que indica que em qualquer emoção está implícita uma propensão para um agir imediato. Esta relação entre emoção e ação imediata fica bem clara quando observamos animais ou crianças

caráter (ἠθικὴ ἀρετή), por sua vez, é uma firme e imutável disposição do caráter para desejar e escolher⁴⁵⁹ os atos virtuosos por eles mesmos e nunca como meios para atingir fins distintos desses mesmos atos⁴⁶⁰. A virtude ética, portanto, é criada e aperfeiçoada pelo treinamento da correta disposição do caráter para desejar fins virtuosos, seguir o que estabelece a deliberação e escolher o meio termo a ser aplicado às emoções que é determinado pela prudência⁴⁶¹. Para formar um bom (ou excelente) caráter é preciso, portanto, treinar duplamente o desejo: primeiro, para que busque sempre fins virtuosos; segundo, para que siga sempre o que lhe determina a razão prática. Tornamo-nos justos ao desejar (e escolher) agir justamente; temperantes ao desejar (e escolher) moderar nossos apetites e corajosos ao desejar (e escolher) agir corajosamente⁴⁶². Caráter, portanto, opõe-se a emoção, pois é por natureza que os seres humanos possuem emoções, mas é por livre escolha que formam as suas disposições de caráter⁴⁶³.

“Das coisas éticas (do caráter)”⁴⁶⁴ é um dos modos possíveis de traduzir a expressão utilizada por Aristóteles para designar seus tratados sobre a natureza da virtude do caráter e, por extensão, a ciência prática que tem por finalidade estabelecer as condições pelas quais o ser humano possa viver de acordo com o pleno desenvolvimento de suas capacidades

[...]. Em nosso repertório emocional, cada emoção desempenha uma função específica, como revelam suas distintas assinaturas biológicas [...].”

⁴⁵⁹ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 4, 1106a2-6, tradução nossa: “Além disso, sentimos raiva ou medo não por nossa escolha; mas as virtudes [e os vícios] são escolhas de alguma espécie ou [antes] requerem escolha. E, na medida em que temos emoções, dizemos que somos por elas movidos; mas, na medida em que temos virtudes ou vícios, dizemos que estamos em alguma condição [disposição] antes do que movidos”.

⁴⁶⁰ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 4, 1105a31-33, tradução nossa: “Antes, o agente deve ter a correta disposição de caráter quando os pratica [atos virtuosos]. Primeiro, ele deve saber [que está agindo virtuosamente]; segundo, ele deve escolher os atos e escolhê-los por eles mesmos; terceiro, deve praticá-los a partir de uma firme e imutável disposição de caráter”. **BYWATER, I. Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, II, 4, 1105a31-33: “ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πρᾶττων πῶς ἔχων πρᾶττη, πρῶτων μὲν ἐὰν εἰδώς, ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον ἐὰν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πρᾶττη”.

⁴⁶¹ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 6, 1106b36-1107a2, tradução nossa.

⁴⁶² IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 5, 1114a4-10, tradução nossa: “Similarmente, um indivíduo é responsável por ser injusto porque ele é trapaceiro e por ser intemperante porque passou seu tempo com bebida e similares; pois cada tipo de atividade produz o caráter pessoal correspondente. Isto é claro para todos os que treinam para qualquer competição ou atividade parecida, praticando constantemente a atividade apropriada. [Somente] uma pessoa totalmente insensata não saberia que uma determinada espécie de atividade é a fonte da disposição correspondente; [portanto] se alguém pratica aquilo que sabe que o tornará injusto, ele é voluntariamente injusto”.

⁴⁶³ CONTE-SPONVILLE, A. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 8: “A virtude é uma maneira de ser [estar disposto], explicava Aristóteles, mas adquirida e duradoura, é o que somos (logo o que podemos fazer), porque assim nos tornamos. Mas como, sem os outros homens? A virtude ocorre, assim, no cruzamento da hominização (como fato biológico) e da humanização (como exigência cultural); é a nossa maneira de ser e de agir humanamente, isto é (já que a humanidade, nesse sentido é um valor), nossa capacidade de agir *bem*”.

⁴⁶⁴ ΗΘΙΚΩΝ – caso genitivo. Traduz-se, via de regra, por “a respeito” ou no gênero neutro, “das coisas éticas”.

imanescentes, tanto emocionais, quanto racionais, configurando uma “Ética das virtudes (do caráter)” ou um “Perfeccionismo ético”⁴⁶⁵, tal como ocorre com o Platonismo e o Cinismo⁴⁶⁶. A melhor espécie de vida para um ser humano, segundo o ponto de vista Aristóteles, somente é atingida pelo desenvolvimento da excelência do caráter⁴⁶⁷. Para Aristóteles, toda a ação humana sempre envolve, direta ou indiretamente⁴⁶⁸, uma emoção específica que se manifesta pelo desejo que lhe dá origem, e toda emoção⁴⁶⁹ está ligada, direta ou indiretamente, ao prazer (ἡδονή)⁴⁷⁰ e ao sofrimento (λύπη)⁴⁷¹. Em síntese, a excelência do caráter humano forma-se a partir do modo pelo qual o agente educa as suas emoções ao treinar a maneira correta de desejar o prazer e o sofrimento, pois é pelo desejo de buscar o prazer imediato que os maus atos são praticados; assim como é pelo desejo de evitar o sofrimento imediato que atos virtuosos deixam de ser praticados pelo agente⁴⁷². Afirma Aristóteles:

⁴⁶⁵ AUDI, R. (Ed.). **Cambridge dictionary of philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 285, tradução nossa.

⁴⁶⁶ BOSTOCK, D. **Aristotle’s Ethics**. New York: Oxford University Press, 2006, p. 7, tradução nossa: “Podemos atualmente esperar que uma obra intitulada ‘Ética’, mesmo que não se anuncie como relacionada com a vida boa, deva pretender levar em consideração o que devemos chamar de vida *moralmente* boa; e não deveríamos pensar que algumas excelências intelectuais aristotélicas contribuiriam, de alguma forma, para a bondade moral. Mas este é o nosso ponto de vista e não o de Aristóteles. Nem ele nem seus contemporâneos operam com a nossa distinção entre a bondade moral e outros tipos de bondade. Na verdade não existe uma palavra grega que seja naturalmente traduzida para o Inglês moderno como ‘moral’. [...] A pergunta [de Aristóteles] é simplesmente ‘Qual é o melhor modo para um ser humano viver?’ e não existe a presunção de que o que chamamos de um modo de vida ‘moral’ deva ser o melhor”.

⁴⁶⁷ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 3, 1104b13-16, tradução nossa: “Além disso, as virtudes [do caráter] estão relacionadas com ações e emoções [πράξεις και πάθη]; mas toda emoção e toda ação implicam prazer e sofrimento [ἡδονή και λύπη]; por esta razão, também a virtude [do caráter] deverá estar relacionada com prazeres e sofrimentos”. As citações entre colchetes remetem ao texto em grego. BYWATER, I. **Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, 1104b13-16.

⁴⁶⁸ BOSTOCK, D. **Aristotle’s Ethics**. New York: Oxford University Press, 2006, p. 70-71, tradução nossa: “Poderíamos, então, sugerir três diferentes espécies de virtudes: as associadas a alguma emoção [em particular]; as associadas de uma maneira geral, com as emoções, mas com nenhuma em particular [como a coragem, que, segundo Aristóteles está associada com o medo e a confiança], e as que estão associadas exclusivamente com o intelecto. Mas eu não gostaria de sugerir que seria fácil traçar a linha nos casos particulares; temos no máximo um espectro, e, na pior situação, uma mera miscelânea”.

⁴⁶⁹ ZINGANO, M. **Estudos de ética antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 148: “No tocante às emoções, porém, trata-se de um tipo de afecção que é ela própria fonte de ação. O sujeito que sofre a alteração reage em função desta mesma alteração. A emoção é, de um lado, resultado de uma ação realizada por algo outro, por exemplo: encolerizo-me porque sofri a afronta de alguém. Porém, a emoção não se limita a este movimento passivo, pois ele é somente o início de uma ação cuja fonte é a emoção”.

⁴⁷⁰ BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 892, tradução nossa: “ἡδονή, ἡς, (ἡ) – prazer”.

⁴⁷¹ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 3, 1104b4-5, tradução nossa. BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 1208, tradução nossa: “λύπη, ης, (ἡ) – 1. sofrimento, desgosto, tristeza, aflição”.

⁴⁷² IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 3, 1104b5-11, tradução nossa: “Mas devemos tomar o prazer ou a dor que seguem alguém em seus atos como um sinal de sua disposição de caráter. Pois se aquele que se abstém dos prazeres corporais e se alegra com essa abstenção é temperante [σώφρων]; se ele sofre com isso é intemperante [ἀκόλαστος]. Novamente, se ele se mantém firme diante de situações terríveis e se alegra, ou pelo menos não sofre com isso, é corajoso; ao passo que

O mesmo ocorre com as virtudes [do caráter]: tornamo-nos temperantes abstendo-nos dos prazeres e é quando nos tornamos temperantes que somos mais capazes de abstermo-nos dos prazeres; Algo similar ocorre com a coragem, pois é pelo hábito de desprezar e enfrentar coisas temíveis que nos tornamos corajosos e é quando nos tornamos corajosos que somos mais capazes de enfrentá-las⁴⁷³.

Aristóteles afirma que as emoções são parte integrante da natureza humana. Consideradas em si mesmas, não são nem boas nem más, pois os seres humanos não são louvados ou censurados em razão de possuírem emoções, mas pelo modo pelo qual eles convertem essas mesmas emoções em atos, a partir de suas escolhas. Em resumo: as emoções são inatas, mas o modo pelo qual o ser humano manifesta essas emoções e paixões (emoções exacerbadas) sempre é escolhido pelo agente, pois as disposições do caráter diante das emoções são voluntárias⁴⁷⁴. Como diz Aristóteles, sentimos raiva ou medo sem escolher essas emoções, mas a excelência do caráter⁴⁷⁵, que expressa o modo adequado de sentir essas mesmas emoções, é resultado da escolha ou envolve a escolha do agente⁴⁷⁶. É, portanto, pelo modo que escolhemos manifestar nossas emoções que somos avaliados em nossa conduta ética como agentes virtuosos ou viciosos⁴⁷⁷. Na perspectiva de Aristóteles, o objeto de estudo

aquele que sofre nessas situações é covarde. A virtude do caráter [ῥῆθικὴ ἀρετή] está relacionada com prazeres e sofrimentos. Pois o prazer é a causa de praticarmos más ações e o sofrimento é a causa de nos abstermos de praticar atos nobres”. As citações entre colchetes remetem ao texto em grego. BYWATER, I. **Aristotelis**: *Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1988, II, 3, 1104b3-11.

⁴⁷³ IRWIN, T. **Aristotle**: *Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 2, 1104a33-1104b3, tradução nossa.

⁴⁷⁴ Afirma Antonio Damásio: “As emoções são em grande parte inatas, mas nos primeiros anos de vida são condicionadas e sintonizadas com a sociedade. Alguns mamíferos têm emoções mais elevadas, como a compaixão, especialmente na relação entre mães e filhos. As mães de cães e lobos tratam seus filhotes com um carinho que é emocional e é totalmente inato, ninguém as ensinou. Há elefantes que quando perdem um companheiro ficam não só tristes como deixam de brincar e são capazes até de fazer uma espécie de luto. Claro que nada disso foi ensinado, é tudo inato. O que acontece com os seres humanos é que esses programas inatos têm sido, através de milhares de anos, refinados e melhorados por aspectos sócio-culturais. Hoje em dia, evidentemente, nossa estrutura moral não é inata. Ela tem sido condicionada pela história da nossa sociedade com elementos que têm a ver com a religião, a justiça e a economia, estruturas que são resultado da vida humana em sociedades complexas”. (DAMÁSIO, A. **O homem está evoluindo para conciliar a emoção e a razão**. [29 jun. 2013]. Entrevistadora: Julia Carvalho. Veja, São Paulo, 26 jun. 2013. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/noticia/ciencia/os-sentimentos-sao-fundamentais-para-a-sociedade-diz-antonio-damasio>>. Acesso em 05-10-2013).

⁴⁷⁵ ZINGANO, M. **Aristóteles**: *ethica nicomachea* I 13 – III 8. Tratado Da virtude moral. São Paulo: Odysseus Editora, 2008, p. 51 (1106b25-27) “A virtude [ética] diz respeito a emoções e ações, nas quais o excesso erra e a falta é censurada, ao passo que o meio termo acerta e é louvado: acertar e ser louvado pertencem à virtude”.

⁴⁷⁶ IRWIN, T. **Aristotle**: *Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 4, 1106a2-6, tradução nossa.

⁴⁷⁷ Aristóteles afirma que a escolha discrimina melhor as disposições de caráter do que o fazem os atos. IRWIN, T. **Aristotle**: *nicomachean ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 2, 1111b4-6, tradução nossa: “Tendo definido o voluntário e o involuntário, devemos passar ao exame da escolha, pois ela parece ser mais própria à virtude e também para distinguir os diversos caracteres entre si do que o faz a ação”.

da Ética está centrado na formação do caráter humano e seu principal objetivo consiste em disciplinar do melhor modo possível as emoções para atingir a felicidade pessoal⁴⁷⁸.

As emoções, por sua vez, são manifestadas por intermédio dos atos, embora o foco principal da Ética aristotélica resida no exame do modo como as partes da alma (irracional e racional)⁴⁷⁹ estão relacionadas⁴⁸⁰. Os desejos (apetites e impulsos), que manifestam as emoções, têm sua origem na parte irracional da alma. A medida correta, que estabelece intensidade que essas emoções devem ser sentidas, tem sua origem na parte racional da alma. A disposição do caráter, portanto, exprime a harmonia ou conflito entre as emoções (manifestadas pelos desejos) e a razão prática do agente⁴⁸¹. A Ética, portanto, considera os atos humanos a partir de um ponto de vista normativo: qual deve ser a disposição excelente da alma para praticar virtuosamente os atos que se originam das emoções, pois a felicidade somente poderá ser alcançada pelos seres humanos que forem virtuosos em seus atos⁴⁸².

As ações e as disposições de caráter dos seres humanos são voluntárias, mas não do mesmo modo. As ações são totalmente voluntárias somente quando o agente conhece as circunstâncias particulares que envolvem o ato, pois os atos que são praticados por ignorância

⁴⁷⁸ VELLA, J. A. **Aristotle: a guide for the perplexed**. Manchester: British Library, 2008, p. 116, tradução nossa: “Para Aristóteles, a ética é uma ciência prática e seu objetivo é alcançar o sucesso [felicidade] através da ação. Assim, Aristóteles passa a explicar o sucesso ou o florescimento que os seres humanos podem atingir através da ação. Num sentido crucial, então, Aristóteles está oferecendo um guia de como planejar nossas vidas de tal modo que elas venham a tornar-se bem-sucedidas”.

⁴⁷⁹ BOSTOCK, D. **Aristotle’s Ethics**. New York: Oxford University Press, 2006, p. 19, tradução nossa: “Na parte especificamente humana da alma, então, na parte que Aristóteles descreve amplamente como ‘aquela que possui razão’, estão incluídas tanto a parte raciocinante ou pensante propriamente dita [*lógos*] e a parte contendo desejos e emoções que podem ser controlados pela primeira [*álogon*]”.

⁴⁸⁰ Segundo Antonio Damásio: “É nos primeiros anos de vida que podemos inculcar valores e formas de raciocínio através da repetição de exemplos. Eles são o alicerce da construção da nossa moral. Do ponto de vista do cérebro isso é muito curioso porque é quase uma negociação entre suas partes. Há partes muito antigas em termos de evolução, como o tronco cerebral e muito mais recentes, como o córtex cerebral. No córtex cerebral estão as grandes representações que constroem a mente: visão, audição, tato. Todas essas representações se constroem ali, e da ligação entre elas se dá o raciocínio. Mas o córtex cerebral precisa negociar com regiões do cérebro que estão no tronco cerebral e são as responsáveis pelos impulsos e as reações rápidas. É dessa negociação que surge o conceito de que algo é permitido ou não. Você repete, repete, repete até que as duas partes entrem em consenso”. (DAMÁSIO, A. **O homem está evoluindo para conciliar a emoção e a razão**. [29 jun. 2013]. Entrevistadora: Julia Carvalho. Veja, São Paulo, 26 jun. 2013. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/noticia/ciencia/os-sentimentos-sao-fundamentais-para-a-sociedade-diz-antonio-damasio>>. Acesso em: 05-10-2013).

⁴⁸¹ ZINGANO, M. **Estudos de ética antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 428: “Na medida em que Aristóteles concebe a ação humana no cruzamento de duas faculdades distintas, a faculdade racional (prática) e a parte da alma irracional [emoções], mas capaz de escutar a razão (ou, em geral, a afecção ou emoção), o fenômeno da fraqueza da vontade explica-se naturalmente sob a forma de um conflito entre o que o agente sabe (do ponto de vista prático) e aquilo que deseja em um dado momento (como veremos mais adiante, este desejo é, mais precisamente, um apetite, *ἐπιθυμία*). Posso saber que fumar é prejudicial à saúde e, mesmo assim, ter vontade de fumar um cigarro; neste conflito entre saber prático e desejo, ora um, ora outro vence e leva o agente em uma ou outra direção [...]”.

⁴⁸² BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.2: Magna Moralia, I, 4, 1184b26-30, tradução nossa: “É, portanto, devido à virtude da alma que é possível viver bem. Mas, viver bem e agir bem, dizemos, nada mais é do que ser feliz. Ser feliz e felicidade, então, consistem em viver bem e viver bem é viver de acordo com as virtudes [do caráter]”.

das circunstâncias que os envolvem são involuntários⁴⁸³. As disposições do caráter, por sua vez, em sua origem, estão em nosso poder. Como as disposições do caráter são formadas pelos atos praticados sucessivamente ao longo do tempo (tal como ocorre com as doenças, cujo desenvolvimento não se pode prever com certeza), os efeitos cumulativos desses mesmos atos podem vir a fortalecê-las ou a modificá-las. As disposições de caráter, portanto, não são imutáveis. Apesar disso, também as disposições de caráter são voluntárias⁴⁸⁴.

4.2 A DISTINÇÃO ENTRE OS OBJETOS DA ÉTICA E DA MORAL

Como o foco do estudo de Aristóteles é o caráter dos indivíduos, a Ética é uma ciência que opera na perspectiva da primeira pessoa⁴⁸⁵ e isso implica em afirmar que os predicados aplicados ao caráter humano (virtuoso/vicioso; bom/mau) devam ser utilizados sempre num contexto intensional⁴⁸⁶, ou seja, em primeira pessoa⁴⁸⁷, pois a virtude ou o vício decorrem dos atos praticados por um determinado agente. É por esta razão que Aristóteles inicia a *Ética a Nicômaco* afirmando que: “Toda ação e toda escolha visam a algum bem (verdadeiro ou aparente) e que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem”⁴⁸⁸. Agir, portanto, consiste em desejar um fim que o agente considera um bem (verdadeiro ou aparente) a ser alcançado pela

⁴⁸³ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 1, 1111a22-24: “Como todos os atos praticados de modo forçado ou por ignorância [das circunstâncias] são involuntários, a ação voluntária parece ser aquela em que o seu princípio está no agente que conhece as circunstâncias particulares que constituem a ação”. BYWATER, I. **Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, III, 1, 1111a22-24: “ὄντος δ' ἀκουσίου τοῦ βίᾳ καὶ δι' ἄγνοιαν, τὸ ἐκούσιον ὄξειεν ἂν εἶναι οὐ ἢ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότει τὰ καθ' ἕκαστα ἐνοῖς ἢ πρᾶξις”.

⁴⁸⁴ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 5, 1114b30-1115a3, tradução nossa.

⁴⁸⁵ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.1: On The Soul, III, 8, 431b10-12, tradução nossa: “Tudo o que não inclui ação, i.e. o que é verdadeiro ou falso, está no mesmo domínio que o bom e o mau; no entanto, diferem em que um é absoluto, o outro é relativo a alguém”.

⁴⁸⁶ BRANQUINHO, J. et al. **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 422: “De maneira característica, são em geral intensionais aqueles estados mentais conhecidos como atitudes proposicionais, e não são em geral intensionais aqueles estados mentais descritos como experiências ou sensações (é bom notar, no entanto, que há exceções em ambos os casos). Naturalmente, mesmo se supusermos que todos os estados intensionais são intencionais no sentido lato, pois são acerca de objetos em um sentido bastante amplo de ser acerca de um objeto, há estados intencionais (*p. ex.* experiências auditivas) que não são intencionais”.

⁴⁸⁷ ZINGANO, M. **Estudos de ética antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 132: “Um dos resultados importantes da ética aristotélica consiste justamente no reconhecimento do contexto intensional no qual estão imersas as proposições práticas e do qual não podem ser inteiramente subtraídas. [...]. O erro de Platão, aos olhos de Aristóteles, reside fundamentalmente no fato que analisou as proposições práticas como se o predicado ‘ser bom’ funcionasse do mesmo modo como ‘ser branco’ ou ‘ser retilíneo’. Ora, o objeto da ação, o *praktón*, está ineludivelmente ligado ao ser apreendido [por alguém como bom/mau/virtuoso/vicioso], o que não é o caso para as proposições sobre o ser”.

⁴⁸⁸ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 1, 1094a1-3, tradução nossa.

sua atividade. O termo bem possui tantos sentidos quanto o termo ser (sendo predicado em todas as categorias). Na Ética, o termo bem é predicado na categoria da qualidade, ou seja, das virtudes do caráter (o modo como o agente exprime suas emoções)⁴⁸⁹. Assim, da perspectiva ética, o bem humano é uma atividade da alma de acordo com a virtude do caráter⁴⁹⁰.

Nunca é demais salientar que a ênfase da Ética de Aristóteles está direcionada para o exame do caráter do ser humano. O foco da análise é a intenção⁴⁹¹ ou disposição do caráter que é manifestada pelo agente em suas escolhas, antes do que nas ações por ele praticadas⁴⁹². O agente deve ser treinado para considerar as ações virtuosas como fins em si mesmos, fins últimos que devem ser escolhidos pelo seu valor intrínseco⁴⁹³. Esta distinção precisa ficar bem esclarecida, pois Aristóteles está também interessado na ação humana. Afinal, a Ética é uma reflexão filosófico-normativa sobre a ação humana, mas de forma secundária. Como vimos acima, a ação é importante na medida em que sua prática reiterada torna-se um hábito que, com o passar do tempo, forma o caráter do agente⁴⁹⁴.

Aristóteles faz a distinção entre o caráter e os atos porque tem plena consciência de que alguém possa eventualmente agir de modo virtuoso sem que seu caráter seja virtuoso⁴⁹⁵. Cabe, portanto, ao caráter criar as condições necessárias para atingir a excelência na ação, mas antes é preciso formar esse mesmo caráter: o agente deve adquirir o hábito de agir virtuosamente pelo treinamento constante em desejar agir virtuosamente e seguir o que lhe determina a sua razão prática⁴⁹⁶. Existe aqui uma circularidade virtuosa, tal como ocorre com

⁴⁸⁹ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.1: Categories, 8b25-35, tradução nossa.

⁴⁹⁰ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 7, 1098a16-20, tradução nossa.

⁴⁹¹ ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 661: “Intenção – Propriamente, a intencionalidade no domínio prático, ou seja, a referência de uma atividade prática (desejo, aspiração, vontade) ao seu próprio objeto”.

⁴⁹² BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.2: Magna Moralia, I, 19, 1190b1-6: “A ação é melhor do que a disposição. Ao observar um homem virtuoso [ἀνθρώποι τὸν σπουδαῖον] somente podemos julgá-lo por seus atos porque não é possível ver claramente a intenção que dirige sua escolha, pois se fosse possível saber como o pensamento de nossos semelhantes se relaciona com o nobre, o homem virtuoso [σπουδαῖος] nos apareceria tal como é sem necessidade de agir”. Os termos entre colchetes são do texto grego. Aristotelis Opera, II. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1960, Ἠθικά μεγάλα.

⁴⁹³ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 4, 1105a31-35, tradução nossa.

⁴⁹⁴ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 1, 1103b21-25, tradução nossa.

⁴⁹⁵ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 4, 1105a29-31, tradução nossa.

⁴⁹⁶ VELLA, J. A. **Aristotle: a guide for the perplexed**. Manchester: British Library, 2008, p. 118, tradução nossa: “A ética de Aristóteles está focada principalmente no caráter antes do que nas ações dos indivíduos. A

o atleta ou o artista que, pelo exercício continuado, atinge o nível da excelência em sua atividade.

Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, rompe com qualquer interpretação intelectualista em ética que considere as emoções humanas como fazendo parte da parte racional da alma ou sendo disciplinadas somente pela razão⁴⁹⁷. Para Aristóteles, as emoções pertencem à parte irracional da alma, que possui a capacidade de participar da razão⁴⁹⁸. Isso é possível porque o desejo, que manifesta a emoção, possui um caráter proposicional⁴⁹⁹, podendo participar da parte racional da alma por seu caráter discursivo⁵⁰⁰. O desejo, portanto, tem a capacidade de seguir (ou não) aquilo que a razão estabelece como o meio termo correto a ser aplicado à emoção, na situação concreta em que ela ocorre, tal como descreve Aristóteles na sua definição da virtude do caráter⁵⁰¹. A ação humana sempre é singularizada e circunstanciada, pois é a resposta ao desencadeamento de uma emoção específica, num tempo dado, diante de um objeto determinado⁵⁰². Logo, os atos humanos não podem ser objeto de um saber que

distinção é sutil, mas crucial. Aristóteles está interessado de um modo secundário nas ações individuais; essas últimas somente são importantes na medida em que produzem um caráter virtuoso”.

⁴⁹⁷ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.2: Magna Moralia, I, 1, 1182a15-23, tradução nossa: “Após ele [Pitágoras] veio Sócrates, que tratou do tema com mais extensão e profundidade, mas não foi bem sucedido. Ele quis converter as virtudes [do caráter] em conhecimentos e isto é impossível. Pois todas as ciências envolvem razão, e a razão se encontra na parte intelectual da alma. Para Sócrates, por conseguinte, todas as virtudes [do caráter] são formadas na parte racional da alma. O resultado disso é que ao fazer das virtudes ciências, ele acaba com a parte irracional da alma e ao mesmo tempo acaba com as emoções e o caráter; portanto, ele não foi bem sucedido a este respeito em seu tratamento das virtudes”.

⁴⁹⁸ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 13, 1102b29-32, tradução nossa: “A parte não-racional, então, bem como [a alma toda] aparentemente possui duas partes. Embora o elemento vegetativo não possua nenhuma participação na razão, os apetites e os desejos em geral participam da razão, na medida em que ambos escutam a razão e a obedecem”.

⁴⁹⁹ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.1: On The Soul, III, 7, 431a15-17, tradução nossa: “Na parte pensante da alma [τῆ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ], por sua vez, as imagens servem como se fossem conteúdos da percepção e quando afirma ou nega o bom e o mau, então evita ou persegue. É por isto que a alma nunca pensa sem imagens”. A expressão entre colchetes encontra-se no texto em grego. Ἀριστοτέλους Περὶ Ψυχῆς, III, 431a15-17. ZINGANO, M. **Estudos de ética antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 153: “Tudo isso mostra que, aos olhos de Aristóteles, há um juízo no interior mesmo das emoções. Na verdade esse elemento [avaliação sob a forma proposicional – como é o caso do medo diante de uma ameaça qualquer] não é somente parte da emoção: ele é seu elemento decisivo. Me considero tratado com injustiça, busco vingança – mas talvez eu não tenha sido tratado com injustiça, somente com severidade. Esse elemento é de natureza cognitiva: para sentir uma emoção, é preciso tomar uma certa coisa sob um certo ângulo, é preciso considerá-la de um certo modo. Isso pode ser feito de modo proposicional, no qual o predicado exprimirá o ângulo sob o qual é tomado o sujeito da frase”.

⁵⁰⁰ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 13, 1102b13-16, tradução nossa: “Parece haver também na alma um elemento não-racional o qual, porém, participa da razão. De fato, louvamos o princípio racional do homem continente e do incontinente, assim como a parte da alma de ambos que contém a razão, pois ela os exorta para a direção correta e para o melhor objetivo”.

⁵⁰¹ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 6, 1107a1-5, tradução nossa.

⁵⁰² IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 6, 1106b17-23, tradução nossa: “Por virtude quero significar a virtude do caráter, pois ela está relacionada com as emoções e as ações e elas admitem carência, excesso e um termo médio. Podemos ter medo, por exemplo, ou estar confiantes, ou

produza regras universais (atemporais) para a conduta⁵⁰³. As prescrições que incidem sobre os atos estão ligadas indissolavelmente a cada situação singular e essa é a tarefa da deliberação: produzir a medida adequada (intensidade) pela qual a emoção deve ser sentida pelo agente diante das circunstâncias que a envolvem⁵⁰⁴. Somente a experiência, o treinamento constante e o exemplo dos seres humanos virtuosos podem fornecer um fundamento sólido para guiar as ações humanas no domínio ético⁵⁰⁵.

É por esta razão que a expressão ἠθικὴ ἀρετή (virtude ética ou do caráter) perde muito de seu rigor quando é traduzida por “virtude moral”. Utilizar o termo latino “moral”, no contexto específico das emoções humanas, obscurece a compreensão da verdadeira natureza do “fenômeno ético”. O sentido principal do termo Moral (quando utilizado como substantivo) está comumente ligado aos costumes, ou seja, às regras de conduta estabelecidas pela coletividade. Somente num sentido bem mais fraco faz-se a ligação do termo latino *moris* com *moratus*: aquilo que se refere ao “caráter” de um indivíduo⁵⁰⁶. Portanto, ao traduzir a expressão aristotélica ἠθικὴ ἀρετή por virtude moral, é preciso tomar sempre o cuidado de fazer referência ao fato de que é ao caráter humano (modo habitual de manifestar suas emoções) que está sendo aplicado o termo. A razão disso é que, contrariamente ao que ocorre com as normas morais, na *Ética das virtudes* a regra que estabelece a medida adequada pela

ter apetites, ou ter raiva ou sentir piedade, e em geral ter prazer ou sofrimento, que podem ser sentidos em excesso ou de modo insuficiente e, em ambos os casos, isto é um mal. Mas sentir essas emoções no tempo correto, com relação aos objetos e às pessoas certas, com o objetivo correto e do modo correto, nisso consiste o meio termo característico da virtude”.

⁵⁰³ GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 54: “No campo da ética, o abandono [por Aristóteles] das normas ou modelos morais absolutos e auto-existentes de Platão tinha consequências de longo alcance, pois tornava possível um divórcio entre teoria e prática, conhecimento [*epistémē*] e ação [*práxis*], que para Platão teria sido impensável. Aristóteles pode escrever (1103b27): ‘O objeto de nossa inquirição não é saber o que é virtude, mas nos tornar homens bons’, ao passo que no modo de ver socrático-platônico ‘saber o que é virtude’ é essencial pré-requisito para se tornar bom. Ele prefere claramente o método de Górgias de enumerar virtudes separadas à exigência socrática de uma definição geral de virtude, que ele chama de autodecepção (*Pol.* 1260a25) e no primeiro livro da *Ética* [*a Nicômaco*] que contém um de seus ataques mais argumentados e eficazes a teria platônica das formas, encontramos uma defesa da relatividade e multiplicidade de bens que quase poderia ter sido escrita por Protágoras”.

⁵⁰⁴ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 7, 1107a29-33, tradução nossa.

⁵⁰⁵ GAUTHIER ET JOLIF, **L’Ethique a Nicomaque**. Louvain: Publications Universitaires, 1970, v.2, p. 105, tradução nossa: “Por outro lado, a distinção que ele [Aristóteles] estabelece entre as virtudes do intelecto e as virtudes do caráter marca a sua preocupação de separar-se do intelectualismo socrático tal como foi compreendido por Platão: a virtude do caráter não é mais o fruto do ensinamento, mas de exercício, e é dentro desse espírito antiintelectualista que o último capítulo do livro II marcará fortemente o caráter ascético da virtude moral [...]. Tal é a lição que retirará Antístenes pela qual identifica a *aretê* ao esforço, *ponos*, e que ele apresentará como modelo de sábio a Hércules, paradigma do virtuoso que não retira sua sabedoria dos livros, que não deve nada ao *logos*, porém tudo ao sofrimento”.

⁵⁰⁶ TORRINHA, F. **Dicionário Latino-Português**. Porto: Gráficos Reunidos, 1942, p. 530.

qual a emoção deve ser sentida é criada pelo próprio agente diante das circunstâncias concretas que envolvem seu ato (tal como o faria o prudente)⁵⁰⁷.

Não é apenas pela prática dos atos excelentes que se produz a virtude ética: também a instrução verbal (que representa a sabedoria prática acumulada pela coletividade que é transmitida aos indivíduos) e o caráter pedagógico das leis influem na formação do caráter humano⁵⁰⁸. Mas é pela prática dos atos excelentes que o agente desenvolve uma correta disposição do seu caráter para agir de modo virtuoso e passa a exprimir essa mesma disposição em suas escolhas: o agente segue a medida adequada a ser aplicada às emoções numa determinada situação, medida esta que é determinada pela razão prática. Ainda que o agente não deseje agir retamente, se ele praticar repetidamente a ação virtuosa irá, aos poucos, moldando seu caráter e aprendendo a desejar retamente⁵⁰⁹. Aristóteles enfatiza que a ação virtuosa deve sempre proceder de uma disposição do caráter que seja firme e imutável⁵¹⁰ e considere os atos excelentes como fins em si mesmos, pois assim como a verdade é um fim último no domínio teórico, a excelência na ação é um fim último no domínio prático⁵¹¹.

⁵⁰⁷ Aristóteles distingue ἔθος (hábito, costume) de ἦθος (disposição do caráter, modo habitual de manifestar as emoções) para delimitar de modo preciso o objeto de seu estudo: a virtude do caráter (ἠθικὴ ἀρετή) dos seres humanos. A ética aristotélica, portanto, sendo uma ciência das virtudes do caráter, não tem nenhuma relação com o que se entende, modernamente, por “ciência da moral”. Ao não fazer a distinção entre os dois sentidos do termo ética, os trabalhos dedicados ao tema confundem a virtude ética (do caráter) com a virtude moral (regras morais de conduta, teológicas ou seculares). Eis um exemplo do que foi dito acima: “Ética, o estudo filosófico da moralidade. A palavra [ética] é também comumente utilizada com o sentido de ‘moralidade’ para significar o tema de seu estudo; e às vezes é utilizada mais restritamente para designar os princípios morais [de conduta] de uma tradição particular, grupo, ou indivíduo. Ética [moral] Cristã e ética [moral] de Albert Schweitzer são exemplos (AUDI, R. (Ed.). **Cambridge dictionary of philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 284, tradução nossa)”.

⁵⁰⁸ HARDIE, W. F. R. **Aristotle’s ethical theory**. New York: Oxford University Press, 1990, p. 100, tradução nossa.

⁵⁰⁹ Emil Zátopek - a “locomotiva humana” – foi o maior corredor do século XX. Nascido na antiga Tchecoslováquia aprendeu com seu pai a não gostar de praticar esportes, pois, segundo dizia seu pai, esportes seriam uma perda de tempo. Foi obrigado a correr pela primeira vez quando era aluno de uma escola técnica. Aos poucos começou a gostar do esporte e tornou-se o maior fenômeno na história do atletismo mundial. Sendo seu próprio treinador, Zátopek bateu vinte recordes mundiais em distâncias variando de 5km a 30Km. Na Olimpíada de Helsinque, em 1952, com 30 anos, registrou seu maior feito: foi o único corredor a vencer três provas em diferentes distâncias: nos 10.000m com o recorde olímpico de 29min. 17s. Quatro dias depois, conquistou a medalha de ouro nos 5.000 m com o tempo de 14 min. 6s e três dias depois, venceu a maratona com o novo recorde olímpico de 2h 23min. 4 s. DE 1948 a 1954 disputou 38 corridas de 10.000m, a sua especialidade. Venceu todas. Nada mau para que detestava correr (ECHENOZ, J. **Correr**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010).

⁵¹⁰ IRWIN, T. **Aristotle: Nicomachean Ethics**. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 4, 1105a32-33, tradução nossa. GAUTHIER ET JOLIF, **L’Ethique a Nicomaque**. Louvain: Publications Universitaires, 1970, v.2, p. 130, tradução nossa: “A importância dedicada às últimas disposições, a pureza da intenção e a firmeza na ação, não é nada mais do que a consequência do que havíamos dito sobre o modo de aquisição da virtude; já vimos acima (1104a3-9): não se pode saber *a priori* qual ação é reclamada pelas circunstâncias, mas nos faz remeter sempre a um julgamento moral que é ele mesmo, uma questão de experiência. Dizer que a virtude é fruto do hábito significa de certo modo a dizer que ela é essencialmente intenção e estado habitual”.

⁵¹¹ O primeiro princípio da ação (tal como as hipóteses são na matemática) é a *eudaimonia*. É a virtude ética, seja ela virtude natural ou produzida pelo hábito, que ensina a reta opinião sobre o princípio último (*eudaimonia*) da ação. IRWIN, T. **Aristotle: Nicomachean Ethics**. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VII, 8, 1151a17-19,

As ações virtuosas têm sua importância na medida em que, sendo continuamente repetidas, produzem um caráter virtuoso, e um caráter virtuoso se manifesta por desejos virtuosos criando um círculo virtuoso entre ambos⁵¹². Fazendo uma crítica à doutrina socrático-platônica da virtude do caráter, que identificava esta última com o conhecimento *tout court*, Aristóteles afirma peremptoriamente que somente agindo de maneira virtuosa é que se adquire o hábito de ser virtuoso⁵¹³. O ato antecede ontologicamente a potência: para que algo seja possível – formar um caráter excelente – é preciso, antes, agir virtuosamente⁵¹⁴.

Em suma, Aristóteles considera que um caráter humano bem formado precisa apresentar três características fundamentais: 1) o agente deve saber o que faz (que pratica atos virtuosos); 2) os atos virtuosos devem ser escolhidos por si mesmos (por seu valor intrínseco) e nunca como meios para atingir um fim ulterior (as virtudes éticas são fins últimos para a ação); 3) a intenção (disposição do caráter) de agir virtuosamente deve ser firme e imutável⁵¹⁵. A escolha revela a disposição do caráter do agente porque na sua origem se encontra o reto desejo que segue a razão (a escolha é um desejo deliberado) e o reto desejo é a causa que faz com que seja reta (ou não) a finalidade da escolha⁵¹⁶.

Os juízos que avaliam a conduta ética (virtude-vício) devem incidir, não sobre os atos praticados, mas sobre o modo como são praticados, porque é a disposição do caráter do agente que está sendo avaliada por intermédio de suas escolhas: somos louvados ou censurados por nossas virtudes ou vícios e as virtudes e vícios manifestam como nossas intenções ou

tradução nossa: “A razão não ensina os princípios, tanto na matemática, quanto nas ações; [nas ações] é a virtude, seja natural ou adquirida pelo hábito [φυσική ἢ ἐθιστή], que ensina a crença correta [ὀρθοδοξεῖν] sobre o princípio [das ações]”. As citações entre colchetes remetem ao texto em grego. BYWATER, I. **Aristotelis**: *Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1988, VII, 8, 1151a17-19.

⁵¹² Aristóteles utiliza o *vigor físico* como exemplo desse processo de formação do caráter pelo hábito de praticar boas ações. Quem se exercita intensamente ingere grande quantidade de alimento e, com isso, torna-se mais forte e somente os que já são fortes estão mais preparados para fazer isso. O mesmo ocorre com as virtudes do caráter: as pessoas tornam-se temperantes abstendo-se dos prazeres. Quanto mais se abstém desses prazeres, maior a sua temperança (IRWIN, T. **Aristotle**: *Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 2, 1104a30-1104b4).

⁵¹³ IRWIN, T. **Aristotle**: *Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 4, 1105b10-15, tradução nossa: “Está certo, então, dizer que é pela prática de atos justos que o homem se torna justo, e é pela prática de atos temperantes, que o homem se torna temperante, pois ninguém tem a menor perspectiva de se tornar bom se falhar ao praticá-los. Porém a maioria das pessoas não procede assim. Refugiam-se em argumentos e pensam que estão sendo filósofos e dessa forma se tornarão pessoas excelentes”.

⁵¹⁴ CONTE-SPONVILLE, A. **A Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 40.

⁵¹⁵ IRWIN, T. **Aristotle**: *Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 4, 1105a31-35, tradução nossa.

⁵¹⁶ Aristóteles afirma que a escolha discrimina melhor as disposições de caráter do que o fazem os atos porque ela manifesta a *intenção* do agente e esse é o elemento primordial da virtude ética. Julga-se o caráter de um ser humano não pelo que faz, mas pela razão que o leva a agir. BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2: *Eudemian Ethics*, II, 11, 1228a2-4, tradução nossa: “Por isto julgamos o caráter de um ser humano por sua escolha, quer dizer, não por aquilo que faz, senão pela causa [motivo] que o leva a agir”.

disposições de caráter produzem suas escolhas⁵¹⁷. A Ética é um saber normativo que estabelece o modo como devem ser praticadas as ações para formar as disposições corretas do caráter⁵¹⁸, as quais, por sua vez, determinam a natureza dos atos⁵¹⁹.

Aristóteles faz uma distinção crucial para que se possa entender o objeto da Ética e diferenciá-lo do objeto da Moral. A Ética é uma ciência prático-normativa que busca estabelecer as condições pelas quais o ser humano possa viver uma boa vida. Assim, a Ética prescreve o modo adequado que cada um deve realizar a sua função ou finalidade própria, que consiste na atividade da alma de acordo com a virtude⁵²⁰. Nas doutrinas morais, em geral, sejam elas teleológicas (p.ex. Utilitarismo) ou deontológicas (p.ex. Kantismo), a conduta do agente não está (e nem deve estar) relacionada com a realização da sua excelência de caráter, pois visa atingir fins que não levam este fato em consideração⁵²¹. No Utilitarismo é a felicidade pública a finalidade que deve guiar os atos humanos, no Deontologismo, por sua vez, a finalidade da ação coincide com aquilo que a obrigação (dever) moral exige: a ação deve ser praticada de acordo com regras previamente estabelecidas⁵²².

A Moral é uma instituição social⁵²³ e, tal como Émile Durkheim demonstrou em sua obra *As Regras do Método Sociológico*, todas as instituições sociais possuem duas

⁵¹⁷ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 5, 1106a5-7, tradução nossa: “Além disso, na medida em que nós temos emoções dizemos que somos movidos, mas na medida em que temos virtudes ou vícios, dizemos que estamos em alguma condição, antes que movidos”.

⁵¹⁸ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 2, 1103b26-32, tradução nossa: “Uma vez que a presente investigação não visa ao conhecimento teórico como as outras; pois não estamos investigando apenas para saber o que é virtude, mas para nos tornarmos bons, caso contrário o nosso estudo não nos traria nenhum benefício, devemos examinar os modos corretos de agir, pois, como dissemos, os atos determinam a natureza [espécie] das disposições do caráter que adquirimos”.

⁵¹⁹ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2: Eudemian Ethics, II, 11, 1228a12-17, tradução nossa: “Ademais, elogiamos e censuramos a todos os homens considerando a sua escolha ao invés de seus atos (mesmo que a atividade seja preferível à virtude), porque alguém pode ser forçado a agir mal sob compulsão, porém ninguém se vê forçado a escolher maus atos por compulsão. É somente porque não é fácil ver a natureza da escolha humana, que nos vemos obrigados a julgar seu caráter por seus atos. A atividade, portanto, é mais desejável, mas a escolha é mais louvável”.

⁵²⁰ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 7, 1098a16-18, tradução nossa.

⁵²¹ ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 795: “Moralidade – Caráter do que se conforma às normas morais. Kant contrapôs a moralidade à legalidade. A última é a simples concordância ou discordância de uma ação em relação à lei moral, sem considerar o móvel da ação. A moralidade, ao contrário, consiste em assumir como móvel da ação a idéia de dever”.

⁵²² MAY, R. H. **Discernimento moral**. São Leopoldo: Sinodal, 2008, p. 60: “O raciocínio deontológico consiste em aplicar códigos de regras, ou imperativos morais, que ditam a conduta que se deve seguir, sem se importar com consequências ou a situação [concreta]. Exige que a conduta ou decisão, numa situação dada, sempre deve ser de uma determinada forma. Como explica Deiros, os princípios ‘estão codificados em regras que devem ser consultadas e seguidas ao pé da letra em cada situação’. Assim a obrigação [moral] converte-se num imperativo categórico”.

⁵²³ DURKHEIM, É. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martin Claret, 2002, p. 26: “Pode-se, com efeito, sem desnaturar o sentido desta expressão, chamar instituição a todas as crenças e a todos os modos de comportamento instituídos pela coletividade [...]”.

características principais, a saber: anterioridade e exterioridade diante dos indivíduos⁵²⁴. Ora, o caráter humano não é anterior, nem é imposto externamente ao agente por meio de normas vinculantes para a conduta. O caráter humano é inato e passa a ser desenvolvido a partir do treinamento das motivações dos próprios agentes desde tenra idade. O ser humano, possuindo o livre-arbítrio, age voluntariamente⁵²⁵. O livre-arbítrio é uma condição necessária para a formação do caráter humano, pois na sua ausência não haveria a possibilidade do agente disciplinar suas emoções, seja de modo virtuoso ou de modo vicioso.

A ética aristotélica, ao contrário das doutrinas morais, é centrada primariamente na figura do agente e secundariamente nos demais⁵²⁶. O foco das doutrinas morais está direcionado para a obrigação moral, que consiste no dever imposto a todos os membros da comunidade de agir sem causar danos (no sentido genérico do termo) aos demais⁵²⁷. Como já foi examinada acima, a Moral impõe imperativos de conduta que devem ser observados sem levar em conta as motivações pessoais do agente⁵²⁸. A partir daí, pode-se afirmar o universalismo da Ética diante do particularismo da Moral (quanto a seu conteúdo). Todos os seres humanos possuem as mesmas emoções básicas: medo, ódio, egoísmo, orgulho, simpatia, aversão, etc. As emoções humanas básicas são universais e não mudam com a localização geográfica ou com a passagem do tempo, embora sejam afetadas pelas diversas instituições desenvolvidas por cada sociedade historicamente determinada.

A Moral, ao contrário, está sempre ligada às comunidades particulares, variando no tempo e no espaço. Esta é a razão pela qual Sócrates e todos os seus discípulos terem adotado

⁵²⁴ DURKHEIM, É. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martin Claret, 2002, p. 26: “E, no fundo, é isso que há de mais essencial na noção de obrigação social, pois tudo o que ela implica é que as maneiras coletivas de agir ou de pensar têm uma realidade exterior aos indivíduos que, em cada momento do tempo, a elas se conformam”.

⁵²⁵ ZINGANO, M. ARISTÓTELES. **Ethica Nicomachea** I 13 – III 8. Tratado Da Virtude Moral. São Paulo: Odysseus Editora, 2008, p. 63, 1111a22-24: “Sendo involuntária a ação realizada por força ou por ignorância, o voluntário parece ser aquilo cujo princípio reside no próprio agente que conhece as circunstâncias particulares nas quais ocorre a ação”.

⁵²⁶ SIDGWIK, H. **História da ética**. São Paulo: Ícone, 2010, p. 25-26: “De acordo com o ponto de vista aristotélico – que é o da filosofia grega em geral e que tem sido amplamente usado nos últimos tempos – o objetivo primordial da investigação ética é tudo o que está incluído no que vem a ser, por fim, bom e proveitoso para o homem [individualmente], tudo o que é razoavelmente escolhido ou procurado por ele, não como um meio para um fim ulterior, mas por si mesmo”.

⁵²⁷ VELLA, J. A. **Aristotle: a guide for the perplexed**. Manchester: British Library, 2008, p. 118, tradução nossa: “Aristóteles, no entanto, não parece estar preocupado com este projeto da filosofia moral. Em nenhum lugar ele discute deveres ou obrigações; nem descreve regras ou princípios morais. Na verdade, ele parece altamente cético quanto à possibilidade de regras ou princípios morais.

⁵²⁸ VELLA, J. A. **Aristotle: a guide for the perplexed**. Manchester: British Library, 2008, p. 117, tradução nossa: “Pode-se objetar a essa altura que a ética de Aristóteles não é filosofia moral como tal. Teoria moral convencional, como é comumente entendido, diz respeito aos nossos deveres e obrigações para com os outros ou para com a lei moral. Os dois principais representantes da teoria moral convencional são a deontologia e o utilitarismo. Filosofia moral envolve a articulação de regras e princípios de conduta. Filosofia moral convencional também diz respeito a questões sobre o que é correto”.

um ceticismo radical diante dos costumes de seu tempo⁵²⁹. Os cínicos foram os filósofos socráticos mais radicais em sua crítica do *modus vivendi* de seus contemporâneos. Como foi examinado no Capítulo II, Diógenes de Sinope negava aos costumes qualquer autoridade para guiar a conduta humana. Para os cínicos, somente a natureza, que é a mesma em todos os lugares, poderia servir como um guia seguro para dirigir os atos humanos. O célebre aforismo atribuído a Diógenes: νόμισμα παραχαράπτων (desfigurar a moeda falsa do costume)⁵³⁰ exemplifica a crítica radical do Cinismo aos costumes de seu tempo⁵³¹.

Em resumo, para todos os filósofos socráticos, as virtudes demóticas transmitidas pela tradição seriam somente um somatório do saber acumulado pelo senso comum e poderiam ser comparadas aos hábitos sociais de seres inferiores como as vespas ou as formigas⁵³². Seguindo a esteira da tradição socrática, a Ética de Aristóteles está alicerçada na ideia de que o ser humano pode viver uma vida feliz sem depender de qualquer espécie de prescrição de caráter moral⁵³³.

4.3 A FUNÇÃO PRÓPRIA DOS SERES HUMANOS E A EUDAIMONIA

Aristóteles possui uma concepção naturalista da ética. Viver bem é a finalidade de todos os seres vivos. A normatividade que se impõe à conduta humana é intrínseca a sua natureza própria: assim como o bem supremo para uma semente de noqueira é tornar-se uma

⁵²⁹ BROCHARD, V. **Os Céticos Gregos**. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 39-40: “Enfim, mesmo nas questões em que [Sócrates] tinha as convicções mais firmes, as questões morais [éticas], as exigências da discussão e o caráter de seu método obrigavam Sócrates a assumir uma atitude cética. Em todas as discussões sua primeira palavra era que nada sabia; sua primeira providência era mostrar, seja a adversários presunçosos, seja a discípulos inexperientes, que eles ignoravam tudo; e acrescentava que não tinha nada a ensinar-lhes. Daí esta fórmula tão conhecida: ‘O que sei melhor é que nada sei’. Ou ainda: ‘Somente a divindade possui a sabedoria; a ciência humana tem pouco valor, e até mesmo nenhum’, A única superioridade que ousava atribuir a si sobre os demais era não acreditar que sabia quando ignorava”.

⁵³⁰ LAËRTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, VI, 71: “De fato, ele adulterou a moeda corrente porque atribuía importância menor às prescrições das leis que às da natureza, e afirmava que sua maneira de viver era a de Hércules, que preferia a liberdade a tudo o mais” A citação em grego entre colchetes remete ao texto original. Perseus. Diogenes Laertius, Live of Eminent Philosophers, R. D. Hicks, (Ed).

⁵³¹ LONG, A. A. A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenística. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.). **Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 45.

⁵³² PLATÃO. **Fédon**. São Paulo: Edipro, 2008, 82a-b.

⁵³³ URMSON, J. O. **Aristotle's Ethics**. Cambridge: Blackwell Publishers, 1995, p. 12, tradução nossa: “Se ser feliz (*eudaemon*) consiste em viver uma boa vida, não devemos interpretar esta afirmação como um julgamento moral. O próprio Aristóteles assegura que a melhor vida deve ser aquela que, dentre outras coisas, exibe a excelência de caráter. Ser feliz (*eudaemon*) é ser próspero, ter o que é mais desejável e não aquilo que é louvável. [...]. Se alguém faz a pergunta do moralista moderno: ‘Como devo viver?’ não está fazendo a pergunta de Aristóteles: ‘O que é uma vida feliz (*eudaemon*)?’. A pergunta de Aristóteles requer uma resposta mais próxima daquela feita para um pai: ‘Que espécie de vida você espera para o seu filho? Os pais, em geral, esperam que seus filhos tenham sucesso em suas vidas, embora tenham diferentes pontos de vista sobre o que constitui esse sucesso’.

árvore frondosa, a felicidade é o bem supremo para o ser humano que atinge a excelência no domínio de suas emoções e desejos⁵³⁴. Aquilo que é um bem por sua própria natureza difere daquilo que é moralmente bom: o primeiro é um bem em si mesmo; o segundo é um bem que decorre de um juízo de valor (arbitrário) da coletividade que prescreve como se deve agir em determinadas situações. A ética de Aristóteles, seguindo a tradição socrática, é uma doutrina teleológica, pois todo o agente racional busca o seu próprio bem e o fim último para a conduta humana, a felicidade, é o bem mais excelente⁵³⁵.

Segundo Aristóteles, desenvolvemos excelências de caráter porque elas nos permitem realizar a nossa natureza humana⁵³⁶. Cada ser humano nasce com as capacidades necessárias para desenvolver um bom (ou excelente) caráter. Mas, para que esse objetivo possa ser atingido, é preciso que o agente desde tenra idade seja adequadamente treinado no modo correto de agir. Noutras palavras, os seres humanos, por natureza, têm a capacidade de formar um bom (ou excelente) caráter, mas este último deve ser aperfeiçoado pelo hábito de bem agir⁵³⁷. O argumento da função humana⁵³⁸, utilizado por Aristóteles, sustenta que é pelo

⁵³⁴ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 13, 1102a5-6, tradução nossa: “Visto que a felicidade é uma espécie de atividade da alma de acordo com a virtude completa [...]” “ἐπει δ’ ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ’ ἀρετὴν τελείαν [...]”. A citação entre colchetes remete ao texto em grego. BYWATER, I. **Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, I, 13, 1102a5-6.

⁵³⁵ BYWATER, I. **Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, I, 2, 1094a22: “τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον”.

⁵³⁶ CONTE-SPONVILLE, A. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 7-8: “O que é uma virtude [em geral]? É uma força que age, ou que pode agir. Assim, a virtude de uma planta ou de um remédio, que é tratar, de uma faca, que é cortar, ou de um homem, que é querer e agir humanamente. Esses exemplos, que vêm dos gregos, dizem suficientemente o essencial: virtude é poder, mas poder específico. A virtude de um heléboro não é a da cicuta, a virtude da faca não é a da enxada, a virtude do homem não é a do tigre ou da cobra. A virtude de um ser é o que constitui o seu valor, em outras palavras, sua excelência própria. [...] Se todo ser possui seu poder específico, em que excede ou pode exceler (assim, uma faca excelente, um remédio excelente...), perguntemo-nos qual é a excelência própria do homem. Aristóteles respondia que é o que o distingue dos animais, ou seja, a vida racional. Mas a razão não basta: também é necessário o desejo, a educação, o hábito, a memória... O desejo de um homem não é o de um cavalo, nem os desejos de um homem educado são os de um selvagem ou um ignorante. Toda virtude é, pois, histórica, como toda humanidade, e ambas, no homem virtuoso, sempre coincidem: a virtude de um homem é o que o faz humano, ou antes, é o poder específico que tem o homem de afirmar sua excelência própria, isto é, sua humanidade (no sentido normativo da palavra)”.

⁵³⁷ ZINGANO, M. **Estudos de ética antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 82-83: “Nossa capacidade de agir é uma capacidade racional dos contrários: o que eu posso fazer, eu posso deixar de fazer. Pelo hábito de agir assim [virtuosamente] e não de modo contrário [viciosamente] eu aperfeiço (se agir assim for virtuoso) ou deturpo (se agir assim for um vício) minha capacidade de agir. Assim, a virtude moral [ética] é um aperfeiçoamento de minha capacidade natural de agir. Agora, toda a virtude moral [ética] humana é, para Aristóteles, tal que, mesmo não sendo, num caso particular, acompanhada de razão ou deliberação, tem o poder de ser acompanhada de razão. Deste modo, a razão deliberativa [prudência] que sempre tem o poder de operar em seu interior [da virtude ética] a aperfeiçoa se de fato opera em seu interior [κυρία ἀρετή]; em relação a este aperfeiçoamento, a virtude moral [ética] será vista como incompleta ou imperfeita [φυσική ἀρετή] se não operar em seu interior a apreensão de razões de que sempre tem de poder ser capaz”.

⁵³⁸ BOSTOCK, D. **Aristotle’s Ethics**. New York: Oxford University Press, 2006, p. 16, tradução nossa: “Ele [Aristóteles] argumentará que o ser humano possui uma função, portanto, o homem bom é aquele que realiza

cultivo das faculdades inatas do caráter e do intelecto que nos tornamos pessoas virtuosas e nos tornamos felizes por viver bem (εὐζωία) e agir bem (εὐπραξία)⁵³⁹. As virtudes do intelecto são a sabedoria teórica e a sabedoria prática. As virtudes do caráter são individualizadas de acordo com o modo adequado de manifestar as distintas emoções que atuam nos seres humanos: coragem (medo), justiça (egoísmo), temperança (apetites físicos), bom humor (raiva), calma (cólera), e assim por diante. Nos Livros III, IV e V da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles examina minuciosamente cada uma dessas virtudes do caráter estabelecendo o modo apropriado de manifestar cada uma delas⁵⁴⁰.

Aristóteles considera a motivação para a conduta virtuosa como um elemento intrínseco à própria ação. Existe uma finalidade última para os nossos atos e o conhecimento desta finalidade nos permite organizar do modo mais conveniente a nossa vida⁵⁴¹. Com isso, o eudemonismo ético apresenta uma grande vantagem sobre as morais deontológicas. Essas últimas precisam apresentar justificativas (que não incluam a felicidade pessoal) para que o agente passe a se conduzir de acordo com os seus imperativos. No eudemonismo ético aristotélico, a felicidade pessoal é uma justificação necessária e suficiente para fundamentar a boa conduta, não requerendo nenhuma validação externa⁵⁴², pois a ação correta é aquela que leva à felicidade do agente⁵⁴³. O conceito de altruísmo⁵⁴⁴, tão proeminente nas teorias morais

bem sua função, e determinando qual é esta função temos a descrição da boa vida para o homem (1097b22-28)”.

⁵³⁹ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 8, 1098b21-22, tradução nossa: “A crença que a pessoa feliz vive bem e age bem também concorda com nosso exame, na medida em que virtualmente o fim é uma espécie de viver bem e agir bem”. VELLA, J. A. **Aristotle**: a guide for the perplexed. Manchester: British Library, 2008, p. 122, tradução nossa: “A ética de Aristóteles deste modo, explica que espécie de coisas são objetos apropriados de desejo; coisas que contribuam para o florescimento humano devem ser desejadas, enquanto coisas que são prejudiciais para o florescimento humano devem ser evitadas. Devemos, portanto, desejar os tipos certos de coisas e bem usar a nossa razão para satisfazer esses desejos. Um ser humano que é consistentemente capaz de agir bem com relação aos tipos certos de desejos atinge a excelência ou virtude”.

⁵⁴⁰ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VI, 12, 1144a8-10, tradução nossa: “Além disso, somente cumprimos a nossa função humana na medida em que possuímos a prudência e a virtude do caráter; pois a virtude torna o objetivo correto e a prudência produz os meios que promovem o objetivo [correto].”

⁵⁴¹ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 3, 1094a-23-25, tradução nossa.

⁵⁴² Como Aristóteles é um não-cognitivista em ética, sua postura seria considerada na epistemologia atual como *internalista*: a idéia básica do internalismo é a de que a *justificação* de um desejo ou de uma crença é sempre interna ao agente. O eudemonismo racional sustenta que desejar a felicidade é justificação suficiente para motivar o agente para agir de modo excelente. O *externalismo*, por sua vez, sustenta que a justificação das crenças não é acessível por introspecção, logo deve ser externa ao agente.

⁵⁴³ LOPES, P. F. A ética platônica: modelo de ética da boa vida. São Paulo: Loyola, 2005, p. 39.

⁵⁴⁴ VAN HOOFT, S. **Ética da virtude**. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 20: “Em contrapartida, a ética da virtude abrange o eu do agente entre as suas preocupações. O especialista na ética da virtude não precisa explicar porque é virtuoso desenvolver os nossos talentos demonstrando que fazê-lo traria benefícios aos outros, por exemplo. Admiramos as pessoas que buscam a excelência por si mesma, quer isso traga benefícios aos outros ou não”.

convencionais, é irrelevante na ética de Aristóteles. Esta afirmação deve ser tomada *cum grano salis*: o Estagirita não assume o pressuposto de que as outras pessoas não tenham nenhuma importância para a felicidade do agente⁵⁴⁵. Pelo contrário, a felicidade pessoal é um bem inclusivo⁵⁴⁶ que também leva em consideração a família, os amigos e os concidadãos⁵⁴⁷.

Quando o Sócrates platônico, na sua *Apologia*, exortava seus concidadãos a cuidarem do estado de sua alma, afirmando que somente a alma seria a fonte de todo bem e de toda a virtude⁵⁴⁸, implicitamente sustentava que somente aquele que cultivasse um caráter nobre estaria apto a viver uma vida adequada para um ser humano. A doutrina ética de Aristóteles é uma tentativa de mostrar que o ideal socrático somente seria viável pela combinação de hábito e razão. O primeiro, moldando e disciplinando as emoções e os desejos que delas decorrem; a segunda, estabelecendo a medida exata para a intensidade com que as emoções devem ser sentidas pelo agente, pois o meio termo é um ápice (ἄκρον)⁵⁴⁹ e deve ser o único e verdadeiro objeto de escolha para tornar virtuosa a conduta⁵⁵⁰. Seguindo os passos de Sócrates, Aristóteles fez do caráter humano o seu objeto de pesquisa ética, pois ele é o fundamento das condutas virtuosas.

Uma crítica comumente dirigida contra a doutrina ética de Aristóteles afirma que ela consiste numa forma de “egoísmo racional”, já que o agente deseja a sua própria felicidade como o fim último para seus atos. Uma resposta a tal objeção poderia ser oferecida pela

⁵⁴⁵ VELLA, J. A. *Aristotle: a guide for the perplexed*. Manchester: British Library, 2008, p. 118, tradução nossa: “Além disso, a ética de Aristóteles é extremamente autocentrada, ao invés de ser orientada para os outros. Cada agente deve procurar o que é bom para si e não para os outros. Muitas teorias de filosofia moral estão preocupadas com o nosso dever para com os outros, mas esta não é a abordagem de Aristóteles. O conceito de altruísmo, que é tão proeminente em teorias éticas convencionais, é ausente na ética das virtudes de Aristóteles. Isto não quer dizer que as vidas de outros são irrelevantes para o nosso próprio sucesso e prosperidade. Ao contrário, para que cada um de nós possa viver bem, precisamos de amigos e familiares com quem possamos compartilhar o nosso sucesso. No entanto, devemos alcançar o sucesso para nós e não para eles. Nestes básicos e fundamentais aspectos, então, o projeto ético de Aristóteles diverge das teorias éticas convencionais”.

⁵⁴⁶ A interpretação do sentido dessa expressão levou à discussão sobre o estatuto da *eudaimonia*: seria um fim dominante (somente a contemplação é a virtude perfeita) ou um fim inclusivo (compreende também a virtude ética?). De nosso ponto de vista, a resposta de Ackrill dirime a questão: “Se, no entanto, for admitida a ideia de um fim que inclua cada fim desejado independentemente [um fim de segunda ordem, que não se confunda com os demais fins], apresenta-se a possibilidade de construir um fim (inclusivo) a partir de qualquer pluralidade de fins separados e de falar de um fim composto ou inclusivo como o bem mais elevado em vista do qual buscamos cada fim ingrediente” (ACKRILL, J. L. Sobre a eudaimonia em Aristóteles. In: ZINGANO, M. (Org.). *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 116).

⁵⁴⁷ IRWIN, T. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 7, 1097b9-12, tradução nossa.

⁵⁴⁸ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. São Paulo: Edipro, 2008, 30a-b.

⁵⁴⁹ BAILLY, Anatole. *Abrégé du dictionnaire: grec - français*. Paris: Hachette, 1950, p. 68, tradução nossa: “ἄκρος, ου (τὸ). Adjetivo: extremo (lugar) o mais alto. [...] 1. O mais alto, superior”.

⁵⁵⁰ BYWATER, I. *Aristotelis: Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1988, II, 6, 1107a21: “μέσον εἶναι πῶς ἄκρον”. BARNES, J. (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2: Eudemian Ethics, III, 4, 1231b34-35, tradução nossa: “[...] e onde existem extremos, também existe um meio termo, que é o mais excelente e único para cada espécie de ato [...]”.

constatação de que, na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles sustentaria que a felicidade pública⁵⁵¹ seria um bem maior do que a felicidade individual e que essa última felicidade também incluiria os familiares e os amigos⁵⁵². Mas essas considerações também são compatíveis com o egoísmo racional, pois este último sustenta a tese de que a felicidade de um indivíduo em particular não é incompatível com a felicidade dos demais. Assim, a felicidade dos demais é uma condição necessária para que o agente possa atingir a sua própria felicidade, já que ninguém pode ser, *stricto sensu*, autossuficiente⁵⁵³.

O egoísmo racional parte do pressuposto de que somente a felicidade é um fim em si mesmo. Todos os demais fins (o que inclui as virtudes do caráter), direta ou indiretamente, são instrumentais: são meios para atingir esse fim último. A diferença específica do eudemonismo aristotélico diante do eudemonismo egoísta consiste no fato de Aristóteles afirmar que as condutas virtuosas são fins em si mesmos e não podem ser tratadas de modo instrumental⁵⁵⁴. Os atos virtuosos possuem um valor intrínseco⁵⁵⁵. Prova disso está no fato de que, em determinadas circunstâncias, esse valor pode estar em conflito com a própria existência física do agente (que é, certamente, aquilo que o agente considera como um dos bens mais importantes em sua hierarquia de valores). Aristóteles afirma que se tal conflito vier a ocorrer, o agente deve priorizar a conduta virtuosa escolhendo uma “morte gloriosa”⁵⁵⁶.

Como se pode ver, Aristóteles sustenta um “eudemonismo racional” baseado na excelência do caráter⁵⁵⁷: o bem supremo a ser buscado pela ação humana é a felicidade, que é o primeiro princípio da ética⁵⁵⁸. Assim, se não desejarmos a felicidade com nossos atos, estaremos agindo de modo não racional pelo fato de não reconhecermos aquele que é o mais

⁵⁵¹ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 2, 1094b7-9, tradução nossa.

⁵⁵² IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 4, 1097b8-12, tradução nossa.

⁵⁵³ DEIGH, J. **An introduction to ethics**. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 26-32, tradução nossa.

⁵⁵⁴ AUDI, R. (Ed.). **Cambridge dictionary of philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 291, tradução nossa: “Como para a maioria dos [filósofos] antigos a felicidade é considerada como *finalidade* última que justifica nossos atos, suas teorias éticas são teleológicas; i.e, a ação correta ou virtuosa é constituída coma aquela ação que contribui para ou maximiza o bem [felicidade]. Mas as aparências [com o egoísmo racional] são novamente enganadoras, pois os antigos tipicamente relacionam a conduta virtuosa como também valiosa [excelente] por si mesma e, por esta razão, *constitutiva* da felicidade do agente”.

⁵⁵⁵ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 4, 1105a31-35, tradução nossa.

⁵⁵⁶ BYWATER, I. **Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, III, 7, 1115a33: “καλὸν θάνατον”.

⁵⁵⁷ É preciso deixar claro que a expressão “racional” é utilizada no seguinte sentido: a *eudaimonia* é considerada pelo agente como um fim último para seus atos. A razão, por sua vez, fornece os argumentos que justificam esse desejo. A função da razão, portanto, não é a de estabelecer o fim, mas de justificar o desejo.

⁵⁵⁸ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 4, 1095a18-20, tradução nossa.

alto bem para um ser humano⁵⁵⁹. Isso não implica no fato de que deveremos perseguir a felicidade em todos os nossos atos. O eudemonismo racional é um princípio normativo para a conduta. Somente o eudemonismo psicológico sustenta a tese de que devemos sempre perseguir nossa própria felicidade em todos os nossos atos⁵⁶⁰.

Por outro lado, Aristóteles sustenta que as condutas virtuosas nunca podem ser consideradas como meios para atingir a felicidade. As condutas virtuosas são os fins últimos no âmbito da ação humana. Logo, nunca podem ser vistas como fins instrumentais, pois são bens que devem ser buscados por possuírem um valor intrínseco. Como afirma categoricamente Aristóteles na *Ética a Nicômaco*: “Em segundo lugar, deve-se escolher os atos e escolhê-los por si mesmos”⁵⁶¹. Tanto a felicidade quanto a conduta virtuosa são fins últimos para a ação humana. Mas é preciso fazer uma distinção entre ambos os fins. A felicidade é um fim no sentido de ser um desejo que funciona como a justificação última para os atos humanos⁵⁶². Uma das notas do conceito de felicidade, apresentado por Aristóteles, no Livro I da *Ética a Nicômaco*, supõe que a felicidade é aquilo que é sumamente preferível por ser autossuficiente e tornar a vida desejável por não ser carente de nada⁵⁶³.

As condutas virtuosas, por sua vez, são ações humanas preferíveis por si mesmas e também em vista da felicidade⁵⁶⁴. Logo, a felicidade não possui o mesmo estatuto ontológico dos demais bens. Ao contrário do que ocorre com as virtudes do caráter, ela não pode ser desejada como a finalidade da ação, tal como ocorre com a saúde: desejamos ser saudáveis

⁵⁵⁹ VELLA, J. A. **Aristotle**: a guide for the perplexed. Manchester: British Library, 2008, p. 122, tradução nossa: “O ponto de vista de Aristóteles também pode ser interpretado como uma recomendação ética com caráter normativo: todas as ações e as escolhas devem visar o que é bom para seres humanos. Nesta interpretação, Aristóteles procura esclarecer quais são os bens corretos que os seres humanos devem visar e quais são os meios adequados pelos quais é possível alcançar esses bens. Como uma espécie de lei psicológica, os seres humanos são de tal ordem que suas ações e escolhas visam a um fim (*télos*), que é bom para eles. Para atingir a excelência humana, diz Aristóteles, devemos procurar determinar o que é bom para os seres humanos, ou seja, quais são os bens que devemos visar”.

⁵⁶⁰ BOBONICH, Socrates and Eudaimonia. In: MORRISSON, D. R. (Ed.) **The Cambridge Companion to Socrates**. Nova York: Cambridge University Press, 2011, p. 297, tradução nossa: “O princípio do Eudemonismo racional é um princípio normativo; diz-nos o que deveremos fazer para viver de acordo com o padrão de conduta racional, mas não faz nenhuma reivindicação para que os seres humanos, de fato, adotem uma conduta racional. O Princípio do Eudemonismo psicológico é uma tese descritiva, que se propõe a dizer como todos os seres humanos, de fato, irão agir”.

⁵⁶¹ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 4, 1105a31-32, tradução nossa: A passagem em grego encontra-se em BYWATER, I. **Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, II, 4, 1105a31-32: “ἔπειτ’ ἐὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι’ αὐτά”.

⁵⁶² IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 2, 1111b27-29, tradução nossa: “[...] desejamos ser felizes e manifestamos esse desejo, mas não podemos apropriadamente dizer que escolhemos ser felizes”. A passagem em grego encontra-se em BYWATER, I. **Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, III, 2, 1111b28-29: “[...] καὶ εὐδαιμονεῖν βουλόμεθα μὲν καὶ φαμέν, προαιρούμεθα δὲ λέγειν οὐχ ἄρμόζει”.

⁵⁶³ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 7, 1097b15-16, tradução nossa.

⁵⁶⁴ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 7, 1097b2-5, tradução nossa.

(mas não escolhemos atos saudáveis, assim como não escolhemos atos felizes) e escolhemos as atividades que nos tornarão saudáveis⁵⁶⁵. Em síntese, a felicidade é a “classe” cujos elementos que a compõem são os “atos virtuosos” (do mesmo modo que o conjunto dos números primos não é um número primo e não se altera se um novo número for acrescentado aos que instanciam o conjunto).

Se a felicidade fosse tomada como um bem tal como ocorre com os demais bens, o acréscimo de um bem qualquer tornaria a felicidade menos preferível do que o resultado do acréscimo, contradizendo a sua própria definição⁵⁶⁶. A felicidade, afirma Aristóteles na *Grande Ética*, é o conjunto dos bens que são considerados fins em si mesmos: “A felicidade não é algo outro separado dos bens que a compõem, ela é estes bens”⁵⁶⁷. Na *Ética a Nicômaco* Aristóteles reafirma a identidade entre felicidade e virtude: “[...] o que constitui a felicidade são as atividades virtuosas [...]”⁵⁶⁸. Felicidade e virtude, portanto, devem ser tomadas como expressões correferenciais. Afirma Marco Zingano:

A tese [de Aristóteles] é, assim, que o bem supremo não conta numericamente como um bem porque ela é estes bens. Contar [a felicidade] como um bem é cair na falácia lógica de tomar a classe [o conjunto dos atos virtuosos] como um de seus próprios membros⁵⁶⁹.

4.4 A DOCTRINA ARISTOTÉLICA DA ALMA

Aristóteles desenvolveu sua doutrina da alma no tratado *De Anima*. Sua redação final, segundo os especialistas no assunto, é imediatamente posterior a da *Ética a Nicômaco*, mas não há dúvida de que as linhas gerais de sua doutrina da alma estão presentes em seu texto ético⁵⁷⁰. Surgem muitas dificuldades quando se traduz o termo grego ψυχή⁵⁷¹ por sua versão

⁵⁶⁵ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 2, 1111b27-28, tradução nossa: “[...] desejamos, por exemplo, ser saudáveis, mas escolhemos fazer coisas que nos tornarão saudáveis [...]”

⁵⁶⁶ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 7, 1097b17-22, tradução nossa.

⁵⁶⁷ ZINGANO, M. **Estudos de ética antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 88.

⁵⁶⁸ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 10, 1100b10, tradução nossa: A passagem em grego encontra-se em BYWATER, I. **Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, I, 10, 1100b10: “[...] ἀρετὴν ἐνέργειαι τῆς εὐδαιμονίας [...]”.

⁵⁶⁹ ZINGANO, M. **Estudos de ética antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 88.

⁵⁷⁰ HARDIE, W. F. R. **Aristotle’s ethical theory**. New York: Oxford University Press, 1990, p. 72, tradução nossa: “Tenho certeza também que, no estudo da *EN*, muitas vezes é necessário referir-se ao *De Anima*, a fim de compreender o pensamento de Aristóteles e os termos que ele usa”.

⁵⁷¹ BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 2176, tradução nossa: “ψυχή, ἦς, (ἡ) I alma como o princípio da vida”. Os sentidos principais do termo grego ψυχή são os seguintes: 1) princípio da vida; 2) vida; 3) ser vivente, pessoa; 4) sede das

latina *anima* e pelo termo alma, seu equivalente no idioma português, pois a tradição cristã emprega o conceito num sentido bem mais restrito do que o faziam os gregos. Os filósofos pré-socráticos acatavam a ideia de que todos os seres vivos possuíam uma alma, embora examinassem essa mesma alma de uma perspectiva antropocêntrica⁵⁷². Aristóteles endossa essa crença geral, mas amplia o estudo da alma para todos os seres vivos.

A teologia cristã, por sua vez, apresenta uma descrição da alma que é radicalmente distinta da que foi desenvolvida pelos gregos. Para o Cristianismo, somente os seres humanos, sendo criados à imagem e semelhança de Deus, possuem uma alma. Segundo a teologia cristã, as propriedades da alma humana são a racionalidade, autoconsciência, intencionalidade e o julgamento moral. Além disso, essa mesma alma é uma substância separada do corpo e possui a imortalidade. É preciso, portanto, ter cuidado ao utilizar o termo alma como tradução da palavra grega *ψυχή* com a qual Aristóteles define o primeiro princípio da vida. Mas é preciso lembrar que, para o Estagirita, o conceito de vida exige outras propriedades além da racionalidade e caráter⁵⁷³.

O objetivo de Aristóteles ao estudar a alma não consiste em descrever certas faculdades especificamente humanas, como a consciência ou a intencionalidade. O estudo da alma também não está voltado para a epistemologia, pois Aristóteles não pretende investigar a alma para justificar o conhecimento humano. Não é também um estudo sobre como ocorrem as percepções humanas, tal como o fez David Hume. Sua meta principal, que percorre todo o tratado, consiste em explicar como, na imensa diversidade existente entre os seres vivos, é possível identificar certas características que são comuns a todos. Dentre elas, a vida e o movimento dos animais⁵⁷⁴. Aristóteles define a alma em seu tratado *De Anima*:

É necessário que a alma seja uma substância no sentido de ser a forma de um corpo natural [σώματος φυσικοῦ] que nele possui a vida enquanto potencialidade [δυνάμει ζωῆν]. Mas substância é atualidade e, assim, a alma é a atualidade de um corpo [σώματος ἐντελέχεια] [atualidade plena, sem

afecções/emoções/sentimentos/paixões; 5) caráter- natureza; 6) sede da inteligência-espírito; 7) sede dos desejos, principalmente dos apetites físicos; 7) alma separada do corpo e que desce ao Hades após a morte.

⁵⁷² BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.1: On The Soul, I, 1, 402b3-5, tradução nossa.

⁵⁷³ VELLA, J. A. **Aristotle: a guide for the perplexed**. Manchester: British Library, 2008, p. 88-89, tradução nossa.

⁵⁷⁴ VELLA, J. A. **Aristotle: a guide for the perplexed**. Manchester: British Library, 2008, p. 90, tradução nossa.

nenhuma potência passiva] como foi acima caracterizado [de um corpo potencialmente apto para viver]⁵⁷⁵.

A alma, portanto, é a substância no sentido da forma; não é a matéria ou o composto de matéria e forma. Ela é o princípio ou a estrutura de um ser vivo, ou seja, o princípio por meio do qual o ser vive e se movimenta. Além disso, a alma é a forma de um corpo de uma espécie determinada, que possui, potencialmente, a vida⁵⁷⁶. Mas a alma está presente somente quando o corpo está atualmente com vida. A alma é, portanto, uma atualidade plena: a realização da potencialidade de viver⁵⁷⁷. Na definição aristotélica da alma está implícito que o gênero ao qual ela pertence é a substância primeira e sua diferença específica é a de ser a forma de um corpo natural que possui a vida em potência. Assim, por sua própria definição, a alma não pode ser predicada noutra categoria que não seja a da substância⁵⁷⁸.

A relação da alma com o corpo deve ser caracterizada segundo a doutrina hilemorfista de Aristóteles: matéria e forma são os componentes essenciais da substância. Mas essa distinção somente pode ser feita pelo processo abstrativo do pensamento. A substância primeira, aquela que somente é captada pelos sentidos, sempre é uma unidade complexa entre matéria e forma, que Aristóteles denomina de σύνολον⁵⁷⁹. A concepção aristotélica da alma diverge radicalmente das visões dualistas dos seres vivos que concebem alma e corpo com entidades separadas, tal como o faz, por exemplo, Platão⁵⁸⁰. Para este último, a alma é uma

⁵⁷⁵ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.1: On The Soul, II, 412a20-22, tradução nossa. Os termos entre colchetes são do texto em grego. Ἀριστοτέλους Περὶ Ψυχῆς, II, 1, 412a20-22.

⁵⁷⁶ GOBRY, I. **Vocabulário grego da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 54: “A alma (ou seja, de fato, a vida) é o ato do corpo. Para exprimir isso Aristóteles usa o termo **entelékheia** / ἐντελέχεια, que é, de algum modo, o superlativo de **enérgeia** (*De an.*, II, 2). Esses graus no ato, para Aristóteles, são uma oportunidade de distinguir o *ato primeiro* do *ato segundo*. O ato primeiro é a alma a animar o corpo; o ato segundo, mais completo, é a alma exercer suas funções através do corpo (*ibid.*)”.

⁵⁷⁷ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.1: On The Soul, II, 1, 412b28-413a6, tradução nossa: “[...] a alma é atualidade no mesmo sentido que a visão é para o olho e a do instrumento é para a realização de seu trabalho. O corpo é somente potencialidade, porém, tal como a pupila dos olhos mais a faculdade de ver constituem um olho, assim a alma mais o corpo constituem o animal. A partir disso, fica claro que nem a alma, nem ao menos certas partes (se tiver partes) podem separar-se de seu corpo, pois a respeito de certas partes do corpo [a alma] é a atualidade dessas mesmas partes”.

⁵⁷⁸ POLANSKI, R. **Aristotle’s De Anima**. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 154-155, tradução nossa.

⁵⁷⁹ BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire: grec - français**. Paris: Hachette, 1950, p. 1865, tradução nossa: “σύνολος, ος – inteiro, completo”.

⁵⁸⁰ VELLA, J. A. **Aristotle: a guide for the perplexed**. Manchester: British Library, 2008, p. 93, tradução nossa: “A visão de Aristóteles é, portanto, distinta das visões dualistas sobre os seres vivos que concebem o corpo e a alma como entidades separadas. Há uma variedade de pontos de vista dualistas sobre o corpo e a alma, essas visões concebem os seres vivos como sendo composto de duas entidades distintas ou substâncias, i.e., corpo e alma. O dualismo platônico e cartesiano, bem como a concepção cristã tradicional da alma, são exemplos desta abordagem. Em relação a estes pontos de vista, a alma é a sua própria substância que tem o pode de existir separadamente do corpo; em certo sentido, a alma é uma substância que está presa noutra

substância que pode existir separadamente do corpo, mas que, de certo modo, está presa ao corpo, tal como afirma Sócrates no diálogo *Fédon*⁵⁸¹.

Segundo Aristóteles, a alma somente pode ser considerada uma substância na medida em que é a forma de um organismo natural⁵⁸². Logo, a alma nunca pode ser entendida como uma entidade separável e individual. Tanto a forma como a matéria são necessárias para a unidade complexa em que consiste uma substância natural. Um dos princípios da física aristotélica afirma que tudo o que se move o faz por meio de outro, pois nada move a si mesmo⁵⁸³. A partir disso, a alma passa a ser o fundamento para a explicação do movimento de todos os seres vivos mortais. São três as espécies de movimento dos seres vivos: a mudança quantitativa (como o crescimento de uma planta ou animal), a mudança local (como caminhar, nadar, voar) ou a mudança qualitativa (como na cognição ou emoção animal)⁵⁸⁴.

A doutrina aristotélica da alma está ligada a uma visão naturalista dos seres humanos. Ela considera o ser humano como apenas uma espécie dentre as inúmeras que existem no reino animal. Em seu tratado sobre a *História dos Animais*⁵⁸⁵, Aristóteles afirma que as qualidades psíquicas encontradas nos seres humanos, tais como inteligência, emoções, sabedoria e sagacidade, também são compartilhadas com os outros animais. Essas qualidades da alma humana, quando comparadas com os demais animais, somente diferem em grau, na medida em que são mais marcadamente diferenciadas nos primeiros⁵⁸⁶. O homem possui uma inteligência mais desenvolvida, uma estrutura emocional mais complexa e assim por diante.

substância, ou seja, o corpo. Esta não é a visão de Aristóteles. Para Aristóteles, a alma é uma substância no sentido de que a alma tem ser ou realidade; a alma não é uma substância no sentido em que é separável e auto-subsistente. Aristóteles afirma que a alma é a 'substância no sentido de forma de um corpo natural'; assim a alma não é uma substância como uma entidade separável e individual, mas sim que a alma é uma substância como a forma de um corpo natural (412a20). Tanto a forma e o corpo natural são necessários para a unidade complexa que é uma substância natural vivente. Para Aristóteles, a alma não é uma substância aprisionada no corpo, mas o plano particular, a forma e as capacidades de um corpo”.

⁵⁸¹ PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Edipro, 2008, 67a.

⁵⁸² BARNES, J. (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.1: On The Soul, II, 1, 412a20, tradução nossa.

⁵⁸³ BARNES, J. (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.1: Physics, III, 3, 202a12-18, tradução nossa.

⁵⁸⁴ BARNES, J. (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.1: Physics, III, 1, 200b33-201a3, tradução nossa.

⁵⁸⁵ BARNES, J. (Ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.1: History of Animals, tradução nossa.

⁵⁸⁶ BARNES, J. (Ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.1: History of Animals, IX, 1, 608a10-18: “Nos animais que são relativamente obscuros e de vida curta, os caracteres não são tão óbvios para nossa percepção como são os [caracteres] de animais que têm vida mais longa. Estes últimos animais parecem ter uma capacidade natural correspondente a cada uma das paixões [emoções] da alma: o bom senso ou a simplicidade, coragem ou covardia, bom ou mau temperamento e outras disposições semelhantes [de caráter].”

Mas, ao observarmos uma criança vemos que ela pouco difere de um animal⁵⁸⁷. A grande diferença entre os homens e os demais animais se encontra na mente e na autoconsciência, pois Aristóteles não acreditava que os animais fossem capazes de desenvolver um raciocínio discursivo⁵⁸⁸.

No Livro II da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles apresenta uma rápida descrição da alma humana com o objetivo de estabelecer a diferença específica da virtude ética diante das virtudes da parte intelectual da alma. Ele já havia advertido anteriormente que o estudo da alma seria sumário, porque em ética o tema não precisa ser aprofundado⁵⁸⁹. O problema é que o leitor do texto que não possua o conhecimento das linhas gerais da doutrina aristotélica da alma dificilmente entenderá alguns princípios estabelecidos por Aristóteles ao longo de seu tratado. Um desses princípios, que será apresentado várias vezes ao longo do texto, é o que afirma que a deliberação não tem por objeto o fim, mas aquilo que é necessário para (os meios) atingir os fins⁵⁹⁰. Essa assertiva é resultante da distinção aristotélica entre a parte racional e a parte irracional da alma⁵⁹¹.

Aristóteles separa o desejo (apetites e impulsos) que tem origem na parte irracional da alma (que é dividida em três espécies: vegetativa, desiderativa e racional) - e que possui a função de estabelecer a finalidade para a ação, da deliberação, que faz parte da parte racional (prática) da alma e que tem a função de encontrar os meios para atingir a finalidade desejada. Ao final do processo deliberativo, a melhor alternativa é escolhida⁵⁹² por ser a maneira mais adequada de atingir o fim desejado. Assim, cabe ao desejo apresentar um ponto de partida

⁵⁸⁷ BARNES, J. (Ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.1: History of Animals, VIII, 1, 588a 16-588b4, tradução nossa.

⁵⁸⁸ POLANSKI, R. **Aristotle's De Anima**. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 5, tradução nossa: "Distintiva dos seres humanos, dentre os seres vivos mortais, é a mente. Isto enriquece a possibilidade de autoconsciência e movimento progressivo voluntário. Embora a mente não possua um órgão corporal específico, como ocorre com cada um dos sentidos, os humanos só pensam porque eles têm a percepção sensorial para abrir e ativar suas mentes. Todas as operações de coisas vivas mortais, então, envolvem o ser vivente como um todo incluindo corpo e alma, mas, embora os seres viventes mais desenvolvidos tenham corpos mais complexamente organizados, suas operações [da alma] são de alguma forma menos dependentes do corpo".

⁵⁸⁹ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 13, 1102a24-27, tradução nossa. HARDIE, W. F. R. **Aristotle's ethical theory**. New York: Oxford University Press, 1990, p. 70, tradução nossa: "Ele [Aristóteles] apenas afirma que, no estudo sistemático da alma, muitos dos detalhes não têm relevância ou interesse para os estudantes de ética".

⁵⁹⁰ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 3, 1112b13, tradução nossa: "Deliberamos não sobre os fins, mas sobre aquilo que promove os fins". BYWATER, I. **Aristotelis: Ethica Nicomachea**. Oxford: Oxford University Press, 1988, III, 3, 1112b11-12: "βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη".

⁵⁹¹ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 13, 1102a29-30, tradução nossa.

⁵⁹² IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 3, 1113a3-9, tradução nossa.

para a deliberação. Essa última, por sua vez, culmina com a escolha que, sendo um desejo deliberado de coisas que estão ao nosso alcance, origina a ação propriamente dita⁵⁹³.

Aristóteles enfatiza diversas vezes ao longo da *Ética a Nicômaco*, que a prudência, virtude do intelecto prático, não é uma faculdade desiderativa e que sua função é estritamente deliberativa⁵⁹⁴. O desejo diz respeito ao fim, que é a causa final da ação humana. Os fins, portanto, são objetos de desejo porque somente essa faculdade possui o poder de buscar ou evitar algo, o que não ocorre com o intelecto, que nada afirma ou nega sobre aquilo que deve ser objeto de desejo⁵⁹⁵. Afirma Aristóteles:

Não deliberamos sobre os fins a atingir [τῶν τελῶν], mas sobre os meios para atingir os fins [περὶ τῶν πρὸς τὰ τίλη]. Nem o médico delibera se deve ou não curar [o doente], nem um orador [delibera] sobre se deve persuadir [...]. Mas, uma vez estabelecido o fim, examinamos como e por que meios o alcançaremos [...]⁵⁹⁶.

Essa distinção produz uma profunda cisão entre a doutrina aristotélica e a doutrina platônica da alma, pois Platão divide a alma em três partes e em cada uma delas existe desejo. Sabemos que Aristóteles desenvolveu suas reflexões sobre as potências da alma humana à luz da teoria de Platão, mas modificou-a em alguns pontos essenciais. Para mostrar estas diferenças, apresentaremos a seguir uma rápida descrição da doutrina platônica da alma.

4.4.1 A doutrina platônica da alma

⁵⁹³ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.2: Magna Moralia, II, 10, 1226b15-20, tradução nossa: “Se, então, ninguém escolhe sem antes estar preparado e sem haver deliberado sobre se é o melhor ou o pior a fazer e se alguém considera tudo o que está em nosso poder como meios para o fim que, dependendo de nós, é capaz de existir ou não, é claro que escolha é um desejo deliberado das coisas que estão em nosso poder. Com efeito, deliberamos sobre tudo o que escolhemos, mas não escolhemos tudo o que deliberamos”.

⁵⁹⁴ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 5, 1113b3-5.

⁵⁹⁵ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.1: On The Soul, III, 9, 432b26-29, tradução nossa: Além disso, nem a faculdade calculativa [λογιστικόν] ou o chamado pensamento [νοῦς], pode ser a causa do movimento; pois a mente especulativa nada pensa sobre aquilo que é praticável e nada afirma sobre um objeto a ser evitado ou buscado, enquanto o movimento é sempre em algo que evita ou busca um objeto. Os termos entre colchetes são do texto grego. Ἀριστοτέλους. Περὶ Ψυχῆς, III, 9, 432b26-29.

⁵⁹⁶ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 3, 1112b 12-16, tradução nossa. As citações entre colchetes remetem ao texto em grego. BYWATER, I. **Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, III, 3, 1112b 12-16.

Para Platão, a alma humana está dividida em partes, o que pode ser mostrado pelas distintas atividades que a alma tem capacidade de produzir⁵⁹⁷. Utilizando o “princípio dos contrários” (princípio de não-contradição), Platão mostra que distintos estados mentais (aprender, desejar, ter fome, ter raiva, etc.) produzem também distintos movimentos no agente⁵⁹⁸. Seguindo os passos de Sócrates, Platão assumiu o pressuposto de que uma ação que não visasse a um fim último seria racionalmente ininteligível. Na perspectiva de Sócrates, uma ação somente pode ser considerada racional se fizer parte de uma série de atos que têm uma finalidade última a ser buscada. Essa finalidade última é a felicidade. Logo, somente o desejo de ser feliz explica a conduta humana, já que, sendo a felicidade um fim último, é também o supremo bem a ser almejado por cada ação singular⁵⁹⁹. Assim, se perguntarmos a alguém porque ele age, a resposta última, numa cadeia de razões, será a de que ele age porque busca a felicidade. Esse fim último é autoexplicativo. Se nada existe para além dele, então é inútil procurar por razões adicionais.

Platão concorda com Sócrates que a busca da felicidade é o fim último que guia a parte racional da alma. Também aceita a tese de que é o desejo racional de ser feliz que explica as ações do agente que se originam na razão. O problema é que certos atos humanos não são adequadamente descritos pela doutrina socrática da ação. É preciso, segundo Platão, ampliar o seu escopo passando a incorporar, além da razão, as emoções humanas (apetites e impulsos), que também são causas de ações⁶⁰⁰. Assim, Platão sustenta, contra o eudemonismo racional de Sócrates, que a felicidade não é o único fim que pode ser considerado como autoexplicativo. Outros fins, além da felicidade, também produzem o movimento do agente.

Segundo Platão, o comportamento animal mostra que as condutas que guiam a sua vida (alimentação, reprodução, competição, amizade, etc.) podem ser explicadas sem qualquer referência à concepção que o animal possua de seu próprio bem. Isto implica que, nesses

⁵⁹⁷ PLATÓN. **La República**. Madrid: Alianza Editorial, 2003, IV, 435b-c; IV, 442a-b; IX, 580d-e; tradução nossa.

⁵⁹⁸ IRWIN, T. **Plato's Ethics**. New York: Oxford University Press, 1995, p. 204, tradução nossa. PLATÓN. **La República**. Madrid: Alianza Editorial, 2003, IV, 436e-437a, tradução nossa: “É evidente que um mesmo sujeito na mesma de suas partes [a alma], e relativamente ao mesmo objeto, não admitirá, ao mesmo tempo, realizar e sofrer efeitos contrários. De modo que, se depararmos aqui [com] esses contrários, saberemos que há, não um, mas vários elementos”.

⁵⁹⁹ IRWIN, T. **Plato's Ethics**. New York: Oxford University Press, 1995, p. 53-54, tradução nossa.

⁶⁰⁰ PLATÓN. **La República**. Madrid: Alianza Editorial, 2003, IV, 436a-b, tradução nossa: “O mais difícil é saber se executamos cada ação por efeito do mesmo elemento, ou cada ação por meio do seu elemento, visto que são três [os elementos]. Compreendemos [μανθάνομεν], graças a um; encolerizamo-nos [θυμούμεθα] por outro dos que temos em nós; apetecemos [ἐπιθυμοῦμεν] por um terceiro, que toca aos prazeres da alimentação, da geração e quantos há semelhantes a esses; ou então praticamos cada uma dessas ações com a alma inteira”. As citações entre colchetes remetem ao texto em grego: PLATO. **Republic**. 1969, IV, 436a-b. In: Perseus Digital Library. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0167>>. Acesso em 10-10-2013.

casos, não se pode reivindicar um fundamento racional para a conduta. Por analogia, isso é o que acontece com os fins visados pela parte apetitiva da alma humana: eles também são autoexplicativos, pois revelam um conjunto coordenado de ações que atendem às necessidades físicas do agente (bebemos água quando temos sede, comemos quando temos fome, fazemos sexo quando temos desejo sexual e assim por diante) e explicam satisfatoriamente esses comportamentos sem fazer referência a um bem que guie os desejos dessa parte da alma. Assim, tal como ocorre com os animais, a alma humana possui uma parte apetitiva⁶⁰¹ que não se resume a ser uma coleção de reflexos, mas que é bem ordenada e comandada pelo apetite⁶⁰².

Mas a alma possui uma segunda parte, além da apetitiva. Essa parte, tal como a apetitiva, é não racional e é a responsável pelo modo que certas emoções (orgulho, raiva, medo, egoísmo, etc.) presentes na alma serão sentidas pelo agente. Assim, a parte irascível (ou impulsiva) identifica-se com a parte ética da alma: ela é a responsável por avaliar se as emoções sentidas pelo agente são boas ou más, pois essas mesmas emoções podem ser contrárias ou favoráveis à parte racional da alma. São contrárias, quando o apetite domina a parte irascível (quando a raiva é injustificada), são favoráveis quando estão de acordo com a razão (sentir raiva quando se é tratado injustamente)⁶⁰³. Portanto, a parte irascível (impulsiva), não sendo guiada pelos apetites (pois esses últimos somente são caracterizados pela busca/aversão aos seus objetos sem avaliá-los) e sim por virtudes, é também autônoma e atua em franca cooperação com a parte racional da alma⁶⁰⁴. Afirma Irwin:

No entanto, a atitude da parte irascível não é simplesmente de apetite ou aversão. A parte irascível de Ulisses aprendeu que o tipo de tratamento que ele sofreu é um dano injusto e que deveria punir o infrator, a consciência do dano impele ao desejo de punir. A atitude é avaliativa, não um mero buscar ou evitar e, nessa medida, é semelhante às atitudes da parte racional⁶⁰⁵.

A parte racional da alma, por sua vez, é a única capaz de conhecer e desejar aquilo que é o verdadeiro bem para as demais partes da alma (apetitiva e irascível), pois sendo Platão um

⁶⁰¹ PLATÓN. **La República**. Madrid: Alianza Editorial, 2003, IV, 439d.

⁶⁰² IRWIN, T. **Plato's Ethics**. New York: Oxford University Press, 1995, p. 211, tradução nossa.

⁶⁰³ IRWIN, T. **Plato's Ethics**. New York: Oxford University Press, 1995, p. 212, tradução nossa. PLATÓN. **La República**. Madrid: Alianza Editorial, 2003, IV, 440a-b, tradução nossa: "Ora, já em muitas ocasiões sentimos que, quando os apetites forçam o homem contra a sua razão, ele censura a si mesmo, se irrita com aquilo que, dentro de si, o força, e que, como se houvesse dois contendores em luta, a cólera torna-se aliada de sua razão [contra os apetites]".

⁶⁰⁴ PLATÓN. **La República**. Madrid: Alianza Editorial, 2003, IV, 440e, tradução nossa.

⁶⁰⁵ IRWIN, T. **Plato's Ethics**. New York: Oxford University Press, 1995, p. 212, tradução nossa.

realista em ética, a Ideia do Bem é o fundamento do ser e, ao mesmo tempo, do valor⁶⁰⁶. Somente a razão pode atingir o conhecimento do Bem e, com isso, saber qual é a finalidade última para a ação humana: a felicidade⁶⁰⁷. A parte apetitiva da alma atua sem qualquer concepção do que sejam bons desejos. A parte irascível (impulsiva) considera como as emoções podem vir a ser boas, mas é incapaz, por sua própria natureza, de estabelecer aquilo que é o melhor para o agente. Somente a parte racional é capaz de otimizar os desejos da parte irracional da alma, porque ela é guiada pelo desejo da felicidade do agente e não pela satisfação eventual de seus apetites e impulsos⁶⁰⁸.

A concepção platônica da alma, como uma faculdade tripartite, tem a função de explicar como ocorrem os conflitos entre os desejos das várias partes da alma. Nas pessoas comuns, as diversas partes da alma sempre estão em constante conflito. No homem intemperante, os apetites físicos não escutam a razão; os impulsos estão fora de controle no homem sem caráter⁶⁰⁹. O homem que não ouve sua razão não é capaz de desenvolver uma concepção clara de que a felicidade deve ser a finalidade última para seus atos. Por outro lado, cada parte da alma possui uma virtude correspondente que consiste no exercício excelente de sua função⁶¹⁰. Esta é a verdadeira tarefa do ser humano: harmonizar a sua alma,

⁶⁰⁶ PLATÓN. **La República**. Madrid: Alianza Editorial, 2003, VI, 505a, tradução nossa: “[...] ouviste-me dizer muitas vezes que o mais sublime objeto do conhecimento é a Ideia do Bem [ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα], que é a que, associada à justiça e às demais virtudes, faz delas úteis e valiosas”. As citações entre colchetes remetem ao texto em grego: PLATO. **Republic**. 1969, 505a. In: Perseus Digital Library. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0167>>. Acesso em 10-10-2013.

⁶⁰⁷ PLATÓN. **La República**. Madrid: Alianza Editorial, 2003, IV, 441e: “Portanto, não compete à razão [λογιστικῶ] governar [a alma], em virtude de sua sabedoria [σοφῶ] e da previsão que exerce sobre a alma como um todo e não compete à parte irascível [θυμοειδῆ] ser sua súdita e aliada?”. As citações entre colchetes remetem ao texto em grego: PLATO. **Republic**. 1969, 441e. In: Perseus Digital Library. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0167>>. Acesso em 10-10-2013.

⁶⁰⁸ IRWIN, T. **Plato's Ethics**. New York: Oxford University Press, 1995, p. 215, tradução nossa.

⁶⁰⁹ Na *República*, Platão descreve a figura do homem democrático como aquele que somente cultiva a parte apetitiva de sua alma, não dando ouvidos aos desejos da parte racional nem impulsiva de sua alma. O homem democrático é hedonista e incapaz de desenvolver um bom caráter. Afirma Platão: “Ele vive [o homem democrático], portanto, continuei – o dia-a-dia e abandona-se ao desejo que se apresenta [a cada momento]. Hoje, embriaga-se ao som da flauta, amanhã, beberá água pura e jejuará; ora se exercita no ginásio, ora fica ocioso e não se preocupa com nada, ora parece imerso na filosofia (Cf. PLATÓN. **La República**. Madrid: Alianza Editorial, 2003, VIII, 561c-d)”.
⁶¹⁰ IRWIN, T. **Plato's Ethics**. New York: Oxford University Press, 1995, p. 224, tradução nossa: “A descrição das quatro virtudes cardeais parece refletir a ênfase de Platão sobre as fontes não-rationais da ação correta. Coragem não é mais identificada com o conhecimento do bem e do mal; em vez disso, ela é identificada com uma condição da parte irascível [*spirited*], que apreende com tenacidade, mesmo em face do perigo, as crenças corretas sobre o que deve ser feito (429b8-c3). A temperança é tomada como sendo a condição da parte apetitiva, que aceita o regramento das duas partes mais altas da alma (432c6-9). Apenas a *phrónesis* (sabedoria) é descrita como uma virtude da parte racional. A justiça é identificada com o desempenho eficaz da função própria de cada uma das partes na alma como um todo”.

mantendo-a sob o controle da razão, para que ela atinja a excelência e passe a praticar somente atos virtuosos⁶¹¹.

4.4.2 Crítica de Aristóteles à doutrina platônica da alma

Como já foi examinada acima, a principal tese que é sustentada no *De Anima*, que está subjacente na *Ética a Nicômaco*, é a de que corpo e alma não são duas substâncias separadas que convivem no mesmo corpo. Contra o dualismo platônico, que considera alma e corpo como substâncias separadas⁶¹², Aristóteles considera o ser humano como uma unidade composta por alma e corpo⁶¹³. Os estados da alma são estados do ser humano, pois não existe uma diferença ontológica entre alma e corpo⁶¹⁴. Essa doutrina da unidade entre corpo e alma recebeu o nome de teoria da enteléquia⁶¹⁵. Afirma Hardie:

A doutrina ‘psicofísica’ de Aristóteles, segundo a qual um corpo dotado de alma é uma substância, leva consigo a rejeição da ideia de que a alma, concebida como o substrato de sentimentos e desejos, de percepção, imaginação e memória, é, ela mesma, uma substância. Nossos corpos são contínuos e duradouros, e em seu sentido substancial, são a base de nossas mentes⁶¹⁶.

A segunda tese sustentada por Aristóteles contra a doutrina platônica da alma diz respeito à origem do movimento dos seres humanos. Segundo Aristóteles, o desejo (*oréxis*) é o princípio do movimento em todos os animais, o que inclui o ser humano. Neste último, por sua vez, o desejo é a expressão proposicional da parte irracional da alma (emoções). Logo, ele não pode aceitar que outras faculdades (dentre elas, o *lóγος*) também tenham o poder de ser a causa final do movimento humano. No caso da razão, embora sendo uma faculdade com múltiplas funções, nenhuma delas inclui o desejo⁶¹⁷. Os argumentos de Aristóteles que são

⁶¹¹ PLATÓN. *La República*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, IV, 443c-e, tradução nossa.

⁶¹² PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Edipro, 2008, 66a.

⁶¹³ POLANSKI, R. *Aristotle’s De Anima*. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 4, tradução nossa.

⁶¹⁴ HARDIE, W. F. R. *Aristotle’s ethical theory*. New York: Oxford University Press, 1990, p. 76, tradução nossa: “Não existe, na *EN* uma formulação da doutrina da enteléquia. Mas, em *EN* x. 7 e 8 ele descreve o homem como um ‘composto’ (*suntheton*) de corpo e alma. ‘Sendo conectado com as paixões [*πάθεισι*], as virtudes morais devem pertencer a nossa natureza compósita, e as virtudes de nossa natureza compósita são humanas [*αί δὲ τοῦ συνθέτου ἀρεταὶ ἀνθρωπικαί*] (1178a19-21; cf. 1177b26-29)”

⁶¹⁵ HARDIE, W. F. R. *Aristotle’s ethical theory*. New York: Oxford University Press, 1990, p. 72, tradução nossa.

⁶¹⁶ HARDIE, W. F. R. *Aristotle’s ethical theory*. New York: Oxford University Press, 1990, p. 77, tradução nossa.

⁶¹⁷ Também no conhecimento teórico é o desejo o ponto de partida da atividade racional. A *Metafísica* de Aristóteles tem início com a seguinte assertiva: “*Todos os homens, por natureza, tendem [desejam] ao saber*” “*πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει*” (Cf. REALE, G. *Aristóteles: Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002, v.2, I, 1, 980a1). Noutras palavras, é o desejo o ponto de partida do conhecimento. Em outra

contrários à ideia platônica de que o ser humano também seja movido por meio de desejos que tenham origem na razão⁶¹⁸ são apresentados no *De Anima*⁶¹⁹ e na *Metafísica*. Aristóteles afirma nesses dois tratados que somente o desejo tem a função de buscar/evitar algo e, com isso, estabelecer um ponto de partida para atividade da razão.

Aristóteles, portanto, sustenta a tese do “irracionalismo dos fins”: os fins para os atos humanos são objeto de desejo, pois a mente especulativa, nada pensa com relação àquilo que é praticável⁶²⁰. Logo, ela nada tem a dizer (afirmar ou negar) sobre o que deve ser buscado ou evitado (pelo agente) e o movimento é sempre em algo que está buscando ou evitando algo⁶²¹. O desejo (apetite, impulso, querer) é a origem do movimento nos seres humanos. Mas o desejo possui a potência dos contrários, pois tudo o que se pode desejar, pode-se, também, não desejar⁶²². O que move o desejo é a sua relação com a busca daquilo que o agente

passagem de sua *Metafísica* Aristóteles afirma que a filosofia tem sua origem na admiração. Somente tomaremos algo como objeto para a reflexão racional se, em primeiro lugar, formos por ele atraídos. Afirma Aristóteles: “De fato, os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração [θαυμάζειν], na medida em que, inicialmente, ficavam perplexos diante das dificuldades mais simples [...] (Cf. REALE, G. **Aristóteles**: *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002, v.2, I, 2, 982b12 ss.)”. Antes de Aristóteles, Platão, no *Teeteto* afirma: “A admiração é a característica de um filósofo; nem tem a filosofia outro princípio além desse; e quem afirmou que Íris é filha de Thaumás talvez não seja um mau genealogista (Cf. PLATO. *Theaetetus*. In: COOPER, J. M (Ed.). **Plato Complete Works**. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1997, 155d, tradução nossa)”.

⁶¹⁸ GAUTHIER ET JOLIF, **L’Ethique a Nicomaque**. Louvain: Publications Universitaires, 1970, v.2, p. 193, tradução nossa.

⁶¹⁹ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.1: On The Soul, III, 10, 433a22-28, tradução nossa: “O que move é, portanto, uma única faculdade, a desiderativa [ἐν δὴ τι τὸ κινουόν, τὸ ὀρεκτικόν]. Se fossem duas, o pensamento e o desejo [νοῦς καὶ ὄρεξις] produziriam o movimento em virtude de uma forma comum. Porém, tal como são as coisas, nunca se considera que o pensamento produza movimento sem o desejo [νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως] - já que o querer é uma espécie de desejo [ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις], e quando o movimento está de acordo com o raciocínio [λογισμὸν κινῆται], está também de acordo com o querer [βούλησις κινεῖται] - enquanto o desejo pode produzir movimento contrário à deliberação: o apetite, com efeito, é uma espécie de desejo [ἡ γὰρ ἐπιθυμία ὄρεξις τίς ἐστίν]”. Os termos entre colchetes são retirados do texto grego. *Ἀριστοτέλους Περὶ Ψυχῆς*, III, 10, 433a22-28.

⁶²⁰ Esta é a posição humeana: os fins para as ações humanas estão baseados em suas emoções (sentimentos) e nos desejos que as manifestam. Afirma Hume: “Parece evidente que os fins últimos das ações humanas não podem em nenhum caso ser explicados pela *razão*, mas recomendam-se inteiramente aos sentimentos [emoções] e às afecções da humanidade, sem nenhuma dependência das faculdades intelectuais. Pergunte-se a um homem por que ele se exercita; ele responderá que deseja manter sua saúde. Se lhe for perguntado, então, por que deseja a saúde, ele prontamente dirá que é porque a doença é dolorosa. Mas se a indagação é levada adiante e pede-se uma razão pela qual ele tem aversão à dor, ser-lhe-á impossível fornecer alguma. Este é um fim último [a aversão à dor], e jamais se refere a qualquer outro objetivo (Cf. HUME, D. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. São Paulo: Ed. UNESP, 2003, p. 376-377”.

⁶²¹ BARNES, J. (Ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.1: On The Soul, III, 9, 432b25-30, tradução nossa.

⁶²² Na *Metafísica*, por sua vez, afirma Aristóteles: “Tudo o que é dito em potência é potencialmente ambos os contrários: por exemplo, aquele de quem se diz que pode ser sadio é o mesmo sujeito que também pode ser enfermo, e ele tem potência de ser sadio e enfermo ao mesmo tempo. [...] A potência dos contrários, portanto, existe ao mesmo tempo na mesma coisa, enquanto não é possível que os próprios contrários existam juntos (Cf. REALE, G. **Aristóteles**: *Metafísica*. Ed. Bilingue. São Paulo: Loyola, 2002, v.2, 9, 9, 1051a4-12)”.

considera o seu bem (verdadeiro ou aparente). Por esta razão Aristóteles afirma, na abertura da *Ética a Nicômaco*, que: “[...] toda ação e toda escolha parecem visar a um [fim] bem [para o agente]; é por isso que algumas pessoas estavam corretas ao descrever que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem”⁶²³.

Baseado em sua doutrina metafísica, Aristóteles sustenta que as potências intelectuais são capazes de produzir meios e não fins, pois o conhecimento é sempre um meio para atingir uma finalidade previamente estabelecida (que é objeto de desejo). Essas mesmas potências, sendo potências para os contrários (pois manifestam, ao mesmo tempo, a essência de algo e sua privação)⁶²⁴, com um único princípio envolvem ambos os contrários. Mas não podem atualizar ambos os contrários ao mesmo tempo. Cabe ao desejo e a escolha decidir qual dos contrários será atualizado pela ação⁶²⁵.

Exemplo disso é o que ocorre com a medicina, que é a ciência que possui a potência da saúde e de sua privação. Seria absurdo que ela pudesse, ao mesmo tempo, atualizar a saúde e a doença no paciente. Como a razão não tem o poder de iniciar a ação, a atualização de um dos contrários, presentes no intelecto, é tarefa do desejo ou escolha⁶²⁶. Esta última, por sua vez, inclui o desejo como sua causa final, pois a escolha é um desejo deliberado. É o que ocorre com o médico que cura o paciente, tendo também a potência para não fazê-lo (pode não desejar curá-lo)⁶²⁷.

Na deliberação ocorre um processo análogo ao da medicina. Não se delibera sobre os fins, mas sobre os meios que conduzem ao fim. Mas, sendo a deliberação uma potência racional, não tem o poder de iniciar o movimento no agente. Para que isso ocorra é necessário

⁶²³ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 1, 1094a1-2, tradução nossa.

⁶²⁴ REALE, G. **Aristóteles**: Metafísica. São Paulo: Loyola, 2002, v.2, 9, 2, 1046b5-10. PLATÃO. **Fédon**. São Paulo: Edipro, 2008, 97d.

⁶²⁵ REALE, G. **Aristóteles**: Metafísica. Ed. Bilíngue. São Paulo: Loyola, 2002, v.2, 9, 5, 1048a7-12. “De fato, todas as potências irracionais tomadas individualmente podem produzir só um dos contrários, enquanto as outras podem produzir ambos os contrários [a essência de algo e a sua privação]; portanto, se elas implicassem a necessidade de que falamos acima, produziriam ao mesmo tempo os dois contrários, o que é absurdo. Nesse caso é necessário que haja algo que decida: o que decide é o desejo ou a escolha racional [ὄρεξιν ἢ προαίρεσιν]”. Os termos entre colchetes são retirados do texto grego: 9, 5, 1048a11.

⁶²⁶ É por esta razão que Aristóteles afirma, no *De Anima*, que o possuidor do conhecimento médico não é, necessariamente, saudável, o que mostra que algo mais é requerido para produzir a ação que esteja de acordo com a ciência, pois o conhecimento, por si só, não é capaz de ser a causa (final ou eficiente) do movimento (Cf. BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.1: On The Soul, III, 9, 433a4-6).

⁶²⁷ Na *Metafísica*, por sua vez, afirma Aristóteles: “Tudo o que é dito em potência é potencialmente ambos os contrários: por exemplo, aquele de quem se diz que pode ser sadio é o mesmo sujeito que também pode ser enfermo, e ele tem potência de ser sadio e enfermo ao mesmo tempo. [...] A potência dos contrários, portanto, existe ao mesmo tempo na mesma coisa, enquanto não é possível que os próprios contrários existam juntos (Cf. REALE, G. **Aristóteles**: Metafísica. Ed. Bilíngue. São Paulo: Loyola, 2002, v.2, 9, 9, 1051a4-12)”.

desejar aquilo que resultou da deliberação. Este desejo deliberado é a escolha⁶²⁸. A prudência, portanto, apresenta uma dupla função: judicativa, pela qual estabelece a medida racional para a ação a ser praticada; preceptiva, pois ela ordena que o desejo siga aquilo que foi escolhido após a deliberação. Assim o desejo ocorre duas vezes na ação: é preciso que o agente deseje um fim (bem) que sirva de ponto de partida para a atividade da prudência⁶²⁹ e passe também a desejar aquilo que resultou da sua atividade (deliberação). A escolha, portanto, é um desejo deliberado de um fim que o agente considera um bem (verdadeiro ou aparente) a ser atingido pela ação (que está ao seu alcance praticar)⁶³⁰.

Platão sustenta em sua doutrina da alma que cada uma de suas partes possui desejo e pode mover o ser humano, mesmo contra o desejo das demais partes. Assim, alguém poderia, mesmo contra os desejos da razão e do impulso agir de forma injusta (ganhar dinheiro desonestamente, não quitar uma dívida, etc.) e usar os recursos para satisfazer seu apetite por comida, drogas, sexo, etc. A doutrina aristotélica da alma mostra que é perfeitamente possível explicar as ações humanas sem a necessidade de atribuir a cada parte da alma uma faculdade desiderativa, oferecendo uma hipótese inferencial para o funcionamento da alma com um poder explicativo bem mais forte do que a apresentada por Platão na *República*.

4.5 A DOCTRINA ARISTOTÉLICA DA VIRTUDE DO CARÁTER

Aristóteles apresenta sua doutrina da virtude do caráter no Livro II da *Ética a Nicômaco*. O homem é equipado por natureza com um conjunto de faculdades, mas nele se

⁶²⁸ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2: Eudemian Ethics, II, 10, 1227a5-9, tradução nossa: “Como na deliberação sempre se delibera por causa de algum fim e quem delibera tem sempre um propósito pelo qual ele julga o que é conveniente, ninguém delibera sobre o fim, este é pressuposto como o ponto de partida, tal como ocorre com os pressupostos utilizados na ciência teórica [...]”.

⁶²⁹ URMSON, J. O. **Aristotle's Ethics**. Cambridge: Blackwell Publishers, 1995, p. 40, tradução nossa: “Desde que o fim último [da ação] é a *eudaimonia*, Aristóteles não tem dúvida que, quando o desejo racional [*wish*] contradiz o apetite é desejável que desejo racional deva prevalecer. Mas os apetites são um ingrediente essencial na natureza humana e devem ser guiados, não suplantados, pela razão. Razão por si só é inerte (1139a 36), alguém não poderia ser prudente ou imprudente em seus hábitos alimentares sem necessidades básicas e desejo por comida, também não apresentaria nenhuma excelência de caráter se não houvesse nenhuma emoção e, portanto, o apetite, deve ser guiado pela sabedoria prática. A interação entre o apetite e a razão, que por si só torna o desejo racional possível, é um tema central da ética de Aristóteles; sem ambos, não poderia haver uma ação caracteristicamente humana”.

⁶³⁰ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 3, 1113a10-11, tradução nossa: “Também a escolha deve ser um desejo deliberado de praticar uma ação que está ao nosso alcance [...]”. BYWATER, I. **Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, III, 3, 1113a10-11: “καὶ ἡ προαίρεσις ἀν εἶη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ’ ἡμῖν [...]”

destacam a faculdade racional e emocional. A primeira é distintivamente humana⁶³¹, a segunda é compartilhada com todos os outros animais. As emoções fazem parte da natureza humana e são respostas do agente diante de algo que lhe afeta⁶³². As emoções possuem um elemento cognitivo, pois elas são sempre acompanhadas de um juízo ou uma opinião diante de uma determinada situação que, ao afetar o agente, nele provoca o desencadeamento de uma emoção específica⁶³³. Esse juízo é qualitativo: considera o objeto da emoção como bom/prazeroso ou mau/doloroso (p.ex.: sentir medo é um juízo que faz o agente diante de uma emoção que aflora diante de um perigo iminente/futuro).

Nessa medida, já existe no desejo um elemento racional que é voltado para os contrários. É por essa razão que a parte irracional da alma (que engloba as emoções em geral) pode participar da parte racional e ser por ela guiada, contra ela se rebelar ou simplesmente tornar-se surda aos seus ditames⁶³⁴. O caráter proposicional da emoção transforma a afecção que a produz num objeto representacional sujeito aos contrários. Diante de um perigo imediato que provoca o medo, o agente pode desejar lutar ou fugir; diante de um alimento saboroso que estimula o apetite, o agente pode desejar comê-lo ou não; diante de uma ofensa que atinge sua honra, o agente pode desejar ou não reagir com violência. É desse modo que o homem move a si mesmo: o objeto que produz a emoção no agente é visto de um determinado ângulo (bom/mau), o que não ocorre com os demais animais, pois eles não possuem essa capacidade⁶³⁵.

⁶³¹ HARDIE, W. F. R. *Aristotle's ethical theory*. New York: Oxford University Press, 1990, p. 99-100, tradução nossa.

⁶³² ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 149: “A emoção é, assim, um tipo de afecção, a saber, aquela em que não somente se trata de uma alteração sofrida por alguém, mas também em que esta alteração é ela própria fonte de ação por parte de quem a sofre e que se torna assim um agente”.

⁶³³ ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 151-152: “Com efeito, o que é notável no exame que Aristóteles faz das emoções é o fato de por em realce a opinião que as constitui. O medo, por exemplo, é, segundo *Retórica II 5*, um tipo de dor ou perturbação consecutiva à *imaginação* de um mal futuro que possa causar destruição ou dor. [...] [...] o ponto é sempre que, para cada emoção, há em sua base um juízo ou uma opinião [*doxa*], sem a qual a própria emoção não se engendra. [...] Tudo isso mostra que, aos olhos de Aristóteles, há um juízo no interior mesmo das emoções. Na verdade, este elemento não é somente uma parte da emoção: ele é seu elemento decisivo. [...] Este elemento é de natureza cognitiva: para sentir uma emoção, é preciso tomar uma certa coisa [afecção] sob um certo ângulo, é preciso considerá-la de um certo modo. Isto pode ser feito de modo proposicional, no qual o predicado exprimirá o ângulo sob o qual é tomado o sujeito da frase. O agente tem então uma opinião e a emoção é sentida conforme a esta opinião”.

⁶³⁴ ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 182: “A razão está, portanto, [presente] já na formação mesma do desejo humano, e não unicamente após, na correta adequação dos meios [para transformar o desejo em ato]”.

⁶³⁵ ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 180-181: “O objeto externo [que origina a afecção que provoca a emoção] só é causa da ação quando é tomado de um certo modo, isto é: quando aparece como objeto interno do sujeito a um certo título. Este é o ponto mais geral para a análise da ação (voluntária ou não): o agente tem de ser tal que seu objeto é um objeto representacional. Para o homem, isso se expressa em uma proposição que, por sua própria natureza, é uma estrutura de contrários: algo é visto como um bem, podendo ser tomado como um mal. Aquilo que se pode dizer sim, a isto se pode dizer não: a

A faculdade racional opera tanto no campo teórico quanto no campo prático. As virtudes dessas duas partes são distintas: intelectual⁶³⁶ e ética (do caráter)⁶³⁷. Todas as potências racionais são capacidades humanas inatas que se adquirem pelo aprendizado e admitem contrários⁶³⁸. As virtudes éticas, por sua vez, são capacidades naturais desenvolvidas pelo hábito⁶³⁹ e exigem um treinamento constante⁶⁴⁰. São excelências da parte da alma privada de razão, que é capaz de seguir a parte racional, como foi visto acima⁶⁴¹. Logo, se ninguém nasce virtuoso ou vicioso, adquire-se a virtude ou o vício pelo hábito de expressar (bem ou mal) as emoções. As emoções, por sua vez, são transformadas em atos pelo desejo. Ao ser afetado por um objeto qualquer, que nele provoca uma emoção específica, o agente responde com uma ação⁶⁴².

Como foi visto na doutrina aristotélica da alma, somente o desejo pode dar início a ação humana⁶⁴³. O termo grego ὄρεξις é utilizado por Aristóteles para designar de modo genérico o desejo, que pode ser dividido em três espécies: apetite (ἐπιθυμία)⁶⁴⁴; impulso (θυμός)⁶⁴⁵ querer (desejo racional - βούλησις)⁶⁴⁶. Todas as três espécies de desejo têm origem

bipolaridade é constitutiva do objeto interno do desejo humano. O desejo [apetites e impulsos] não é assim algo posto de modo meramente natural, que ficaria completamente alheio e estranho à razão neste próprio ato: o objeto do desejo move o homem na medida em que passa a ser a expressão de uma potência racional, voltada aos contrários”.

⁶³⁶ BOSTOCK, D. *Aristotle's Ethics*. New York: Oxford University Press, 2006, p. 76, tradução nossa.

⁶³⁷ BOSTOCK, D. *Aristotle's Ethics*. New York: Oxford University Press, 2006, p. 77, tradução nossa.

⁶³⁸ REALE, G. *Aristóteles: Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002, v.2, 9, 2, 1046b20-25.

⁶³⁹ IRWIN, T. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 1, 1103a23-26, tradução nossa. ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 80-81: “Do ponto de vista que contempla todos os tipos de virtude, a distinção será tripartite: as virtudes podem ser ou naturais, ou adquiridas pelo hábito ou, ainda, obtidas mediante o uso da razão. Do ponto de vista restrito, porém, à virtude moral, há dois modos somente. O primeiro consiste na virtude moral adquirida pelo hábito; o segundo consiste na virtude moral (adquirida pelo hábito) acompanhada de razão. Aristóteles chama o primeiro de virtude (moral) natural, ἀρετὴ φυσική. [...] A diferença reside não no resultado da ação, mas no modo de agir. Em ambos os casos o homem pratica atos justos: pelo primeiro modo [ἀρετὴ φυσική], ele faz precisamente o que deve ser feito; pelo segundo [κυρία ἀρετὴ], ele faz isto apreendendo as razões em questão”.

⁶⁴⁰ URMSON, J. O. *Aristotle's Ethics*. Cambridge: Blackwell Publishers, 1995, p. 25, tradução nossa.

⁶⁴¹ IRWIN, T. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 13, 1102b28-31, tradução nossa.

⁶⁴² ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 148: “A emoção é, de um lado, resultado de uma ação realizada por algo outro, por exemplo: encolerizo-me porque sofri a afronta de alguém. Porém, a emoção não se limita a este movimento passivo, pois ele é somente o início de uma ação cuja fonte é a emoção”.

⁶⁴³ IRWIN, T. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VI, 2, 1139a32-33, tradução nossa: “A origem da ação, sua fonte de movimento [causa eficiente, não final] é a escolha, e a origem da escolha é o desejo e o raciocínio dirigido a algum fim [estabelecido pelo desejo]”.

⁶⁴⁴ BAILLY, Anatole. *Abrégé du dictionnaire*: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 750, tradução nossa: “ἐπιθυμία, ας, (ή) - 2. Desejo, paixão”.

⁶⁴⁵ BAILLY, Anatole. *Abrégé du dictionnaire*: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 948, tradução nossa: “θυμός, ου (ό). Sopro, de onde: I alma, princípio da vida. II alma princípio da vontade, da inteligência, dos

na parte irracional da alma que, porém, “escuta e obedece a razão”⁶⁴⁷. ἐπιθυμία é o termo que designa os apetites⁶⁴⁸ que têm sua origem nas emoções ligadas ao corpo e que buscam o agradável de modo imediato, tomando-o como absolutamente bom (sexo, alimentação, diversão, etc.) porque não tem a capacidade de projetá-lo no futuro⁶⁴⁹. θυμός⁶⁵⁰ é o termo que designa os desejos que tem sua origem nas emoções ligadas ao coração⁶⁵¹, que os gregos

- sentimentos e das paixões [emoções], de onde: 1 vontade, desejo. 3 O coração considerado como a sede dos sentimentos e das paixões [emoções]”.
- ⁶⁴⁶ BARNES, J. (Ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.1: On The Soul, III, 3, 414a31-414b3, tradução nossa: “Se os seres vivos possuem a faculdade sensitiva [αἰσθητικόν], possuem também a faculdade desiderativa [ὀρεκτικόν], pois o desejo é o gênero do qual apetite [ἐπιθυμία], impulso [θυμός] e querer [βούλησις] são espécies [...]”. Os termos entre colchetes remetem-se ao texto em grego. Ἀριστοτέλους Περὶ Ψυχῆς, III, 3, 414a31-414b3. BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 372, tradução nossa: “βούλησις, εως (ή) 1. vontade, desejo; 2. desígnio, propósito, intenção”.
- ⁶⁴⁷ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 13, 1102b28-31, tradução nossa: “A parte não-razional da alma, bem como [toda a alma], parece ter duas partes. Embora o elemento vegetativo não tenha nenhuma participação na razão, o elemento apetitivo e desiderativo em geral [ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν] em certo sentido dela participa, enquanto a escuta e obedece”. A expressão entre colchetes é do texto em grego. BYWATER, I. **Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, I, 13, 1102b30.
- ⁶⁴⁸ INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS DE LEXICOGRAFIA. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001: “apetite - *s.m.* (1344 cf. IVPM) **1** desejo, vontade de comer; apetência **2 p.ext.** disposição, ânimo para agir, para realizar (algo); vontade <acordou sem a. para trabalhar> **3 fig.** forte desejo sexual; volúpia <tem a. para qualquer mulher> **4** gosto (por algo determinado); predileção, preferência <não tinha a. para o futebol> **5 fig.** recreação dos sentidos; deleite <rosas que davam a. aos olhos>”.
- ⁶⁴⁹ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.1: On The Soul, III, 10, 433b5-10, tradução nossa: “Como os desejos [ὀρέξεις] podem estar em conflito entre si, coisa que acontece quando e onde a razão [λόγος] e o apetite [ἐπιθυμῖαι] são opostos (e isso ocorre somente nos seres que tem o sentido do tempo); o entendimento [νοῦς] nos move a resistir visando o futuro, enquanto o apetite [ἐπιθυμῖαι] somente visa ao momento imediato, pois o que é agradável no presente parece ser absolutamente agradável e absolutamente bom porque não se percebe no futuro [...]”. Os termos entre colchetes referem-se ao texto em grego. Ἀριστοτέλους Περὶ Ψυχῆς, III, 10, 433b5-10.
- ⁶⁵⁰ Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa: “impulso - *s.m.* (1619 cf. Arceb) **1** ato de impelir, impulsão **2 p.met.** o movimento produzido por esse ato **3 fig.** princípio, força que motiva o desenvolvimento, o dinamismo de uma atividade social, econômica, intelectual; estímulo <i. dado à indústria, às ciências> **4 fig.** força psíquica espontânea que leva a uma ação, a uma manifestação de sentimentos <um i. de cólera> <ceder a um i., refrear um i.> [...]SIN/VAR ânimo, ânsia, apetência, apetite, arrebato, arroubamento, arroubo, capricho, cócegas, desejo, disposição, elã, elance, enguienação, entusiasmo, exaltação, fervor, foga, foga, fúria, fúria, furor, gana, ganeira, golfada, ímpeto, impulsão, interesse, prurido, rasgo, rompante, veneta, vontade INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS DE LEXICOGRAFIA. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001”
- ⁶⁵¹ ZINGANO, M. **Aristóteles**: ethica nicomachea I 13 – III 8. Tratado Da Virtude Moral. São Paulo: Odisseus Editora, 2008, p. 88: “Na psicologia antiga (que Aristóteles retoma), a parte desiderativa (τὸ ὀρεκτικόν) comporta três casos. Um primeiro tipo de desejo é o θυμός, que traduzo, *faute de mieux*, por *impulso*, a saber, o que ocorre quando reagimos contra algo, particularmente contra uma injustiça; ele é usado como sinônimo de ὀργή, *cólera*, e o verbo que o acompanha frequentemente é ὀργιζέσθαι, *encolerizar-se*”. A ação resultante de uma reação, justificada ou não, é dita δια θυμόν. Aristóteles o liga frequentemente ao sentimento de orgulho e de auto-estima, a coragem sendo a sua manifestação mais evidente. Um segundo tipo de desejo é a ἐπιθυμία, o desejo ligado ao que é agradável [...]. Ambos pertencem à parte não racional da alma; no *Timeu*, a ἐπιθυμία é localizada na zona baixa do corpo, ligada aos órgãos sexuais, enquanto o θυμός está acima, situado em torno do coração”.

consideravam a sede dos apetites não ligados ao corpo⁶⁵². Esses desejos, ou impulsos, exprimem emoções distintas entre si que formam pares de opostos (temeridade/covardia; vaidade/pusilanimidade; ostentação/mesquinhez; irascibilidade/indolência; ganho/perda; obsequiosidade/antipatia, etc.). Todas essas emoções admitem o meio termo, que é a conduta virtuosa. Os impulsos, tal como ocorre com os apetites físicos, não sendo mediados pelo tempo, tomam a sua satisfação imediata como o bem absoluto a ser atingido pela ação. É por esta razão que Aristóteles afirma que os maus atos praticados, sejam eles deliberados ou movidos por apetites e impulsos, são voluntários. As ações derivadas de apetites e impulsos momentâneos poderiam ter sido objeto de reflexão racional (ao projetar seus possíveis efeitos no futuro). Com isso, o agente torna-se responsável pelos maus atos praticados, pois não deu ouvidos à sua razão, quando poderia fazê-lo, já que não havia qualquer obstáculo que lhe impedisse⁶⁵³.

Βούλησις (querer)⁶⁵⁴, por sua vez, indica o desejo que tem por objeto a finalidade para a ação que o agente considera um “bem verdadeiro” a ser atingido, embora alguns o confundam com o “bem em si” e outros o confundam com o “bem aparente”⁶⁵⁵. Os primeiros são os platônicos, os segundos são os protagóricos⁶⁵⁶. Ambos, cada um à sua maneira, estão em erro, pois o bem verdadeiro a ser buscado na ação é aquele que o *spoudaios* deseja como a

⁶⁵² POLANSKI, R. **Aristotle's De Anima**. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 190, tradução nossa: “Na *Política* 1327b40-1328a3 Aristóteles atribuíu a amizade ao thumos. Bremmer 1983, 54 afirma: “*Thymos* é, acima de tudo, a fonte das emoções. Amizade e os sentimentos de alegria, vingança e tristeza, raiva e medo -. Todas têm origem em *thymos* ‘e’ o que era o *thymos* originalmente? Foi recentemente demonstrado que *thymos* deve ter sido uma vez uma substância que pode ser posta em movimento, e mais uma vez esta observação dá apoio a uma velha etimologia de thymos conectando com palavras como o *fumus* latino, ou ‘fumo’”.

⁶⁵³ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 2, 1111a32-1112b3, tradução nossa: “Novamente, pensa-se que o involuntário parece ser doloroso, enquanto o que está de acordo com o apetite parece ser agradável. Além disso, como serão os erros em consonância com o impulso [*spirit*] menos voluntários do que aqueles de acordo com cálculo racional? Pois ambas as espécies de erros devem ser evitadas. Além disso, as emoções não racionais parecem ser não menos humanas do que o cálculo racional; assim, as ações resultantes do impulso ou do apetite [θυμού και ἐπιθυμίας] também são próprias de um ser humano. É um absurdo, então, considerá-las como involuntárias”. Os termos entre colchetes são retirados do texto grego. BYWATER, I. **Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, III, 2, 1111b2.

⁶⁵⁴ ZINGANO, M. **Aristóteles**: ethica nicomachea I 13 – III 8. Tratado Da Virtude Moral. São Paulo: Odysseus Editora, 2008, p. 89: “O terceiro caso de desejo é βούλησις, que traduzo por *querer*, *sempre faute de mieux*; ela ocorre somente nos seres dotados de razão, pois é um desejo que se engendra envolvendo considerações e expectativas racionais [...]”.

⁶⁵⁵ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 4, 1113a15-16, tradução nossa: “Querer, como já dissemos, tem por objeto o fim, algumas pessoas admitem que [o querer] é para o bem, outras admitem que é para o bem aparente”. BYWATER, I. **Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, III, 4, 1113a15-16: “ἡ δὲ βούλησις ὅτι μὲν τοῦ τέλους ἐστὶν εἶρηται, δοκεῖ δὲ τοῖς μὲν τὰγαθοῦ εἶναι, τοῖς δὲ τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ”.

⁶⁵⁶ ZINGANO, M. **Aristóteles**: ethica nicomachea I 13 – III 8. Tratado Da Virtude Moral. São Paulo: Odysseus Editora, 2008, p. 194.

finalidade para sua ação⁶⁵⁷. Apetites e impulsos buscam a satisfação imediata porque não recebem a mediação do tempo, tal como ocorre com os intemperantes que buscam sempre a satisfação imediata de seus apetites⁶⁵⁸. Assim, para tomar algo como um bem verdadeiro, é preciso que o agente introduza a noção de tempo em seus apetites e impulsos⁶⁵⁹. Este é o papel do entendimento ou razão intuitiva (voûς)⁶⁶⁰. Sua tarefa consiste em apreender o primeiro princípio em ambos os sentidos: o primeiro princípio ligado à demonstração na razão teórica (premissa maior) e o primeiro princípio ligado ao fato particular imediato (premissa menor), que é objeto de percepção e que origina a ação⁶⁶¹. O entendimento aplicado à conduta ética tem a função de discernir se a finalidade da ação (na situação particular) é, de fato, um bem verdadeiro e, desse modo, indicar ao agente se o ato contribuirá ou não para a sua felicidade (que é o fim último para a conduta humana).

O querer, contendo em si a ideia de tempo introduzida pelo entendimento, pode tomar os apetites e impulsos como objetos para sua reflexão projetando-os no tempo e estimando se os seus resultados contribuirão (ou não) para a felicidade futura do agente. Somente por intermédio deste processo reflexivo, os apetites e impulsos passam a ser considerados pelo agente como seus desejos, pois ele agora agrega o seu querer aos seus apetites e impulsos. Não é algo que lhe “acontece”, tal como ocorre com os apetites e impulsos os quais, não

⁶⁵⁷ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 4, 1113a25, tradução nossa: “[...] assim, o objeto do querer do ser humano de nobre caráter é o que deve ser verdadeiramente querido [...]”. BYWATER, I. **Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, III, 4, 1113a25: “[...] τῷ μὲν οὖν σπουδαίω τὸ κατ’ ἀλήθειαν εἶναι [...]”.

⁶⁵⁸ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 11, 1119a1-3, tradução nossa: “A pessoa intemperante [ἀκόλαστος], portanto, possui um apetite [ἐπιθυμεί] por todas as coisas prazerosas, ou antes, as mais prazerosas dentre elas, e seu apetite leva-o a escolhê-las [αἰρεῖσθαι] ao custo das outras coisas”. Os termos entre colchetes são retirados do texto grego. BYWATER, I. **Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, III, 11, 1119a1-3.

⁶⁵⁹ IRWIN, T. **Aristotle’s first principles**. Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 333: “Aristóteles, portanto, acredita que a ação requer desejo porque o desejo envolve a relação apropriada com o bem do agente. Mas não parece óbvio que todos os desejos pertencem a alguma concepção do bem do agente. Alguns apetites que buscam o prazer [imediat] não só não pertencem à minha concepção do meu bem, mas pode até mesmo entrar em conflito com ela e mover-me no sentido de agir de modo incontinente (DA 433b5-10). Apetite conflita com a razão porque não é capaz de prever o futuro [e por esta razão deve ser desde cedo treinado para seguir a razão prática]”.

⁶⁶⁰ GOBRY, I. **Vocabulário grego da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 99-100: “Ademais, Aristóteles opõe ao intelecto prático (noûs praktikós), que se aplica às realidades sensíveis, o intelecto especulativo (noûs dianoetikós ou noetikós) que se aplica aos objetos mentais (*De an.*, III, 7)”.

⁶⁶¹ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VI, 11, 1143a35-1143b5, tradução nossa: “Razão intuitiva (entendimento) [voûς] está também relacionada com as coisas últimas em ambos os sentidos, uma vez que tanto os primeiros termos como os últimos são objeto de razão intuitiva e não de raciocínio [λόγος]. Nas demonstrações o entendimento apreende as premissas imutáveis que são primeiros. Nas [premissas] relacionadas com a ação o entendimento apreende o termo último, o único que admite ser de outro modo e, por isto, é a premissa menor. E estes termos últimos são o ponto de partida para a apreensão do fim a ser atingido, pois o universal é apreendido pelos particulares”. Os termos entre colchetes são retirados do texto grego. BYWATER, I. **Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, VI, 11, 1143a35-1143b5.

sendo mediados pela razão, são cegos com relação à felicidade, que é a finalidade última para a conduta, pois visam aquilo que é tomado com imediatamente prazeroso⁶⁶².

Em síntese, é pelo elemento racional contido em sua atividade (voûς) que o querer (βούλησιν) se assemelha à escolha (*proairesis*) embora sejam atividades distintas na economia da ação humana. A βούλησιν é o desejo que se projeta no tempo estimando seu resultado para a felicidade futura do agente; a escolha é um desejo que passou pelo processo deliberativo⁶⁶³. O critério do querer ao buscar o bem verdadeiro a ser atingido pela ação é o *spoudaios*. O que ele deseja deve ser o verdadeiro objeto de desejo para os demais⁶⁶⁴.

A distinção entre os apetites, impulsos e o querer fica ainda mais clara quando se examina o comportamento infantil: a criança age sempre por apetites ou impulsos, pois não é capaz de projetar seus desejos no futuro e estimar seus resultados. Noutras palavras, ela não é capaz de possuir um querer⁶⁶⁵. É por esta razão que comumente se diz que “criança não tem querer”⁶⁶⁶. A βούλησις (querer), portanto, designa aquilo que o agente deseja por si mesmo. Ao mesmo tempo, é o que deve, em verdade, ser desejado (tal como o faria o *spoudaios*), pois

⁶⁶² IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 6, 1106a4-6, tradução nossa: “Além disso, na medida em que nós temos emoções [πάθη], dizemos que somos por elas movidos, mas, na medida em que nós temos virtudes e vícios [ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας], dizemos que estamos numa dada disposição [διακεῖσθαί], antes do que movidos”. Os termos entre colchetes são retirados do texto grego. BYWATER, I. **Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, II, 6, 1106a4-6.

⁶⁶³ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 2, 1111b26-27, tradução nossa: “Novamente, desejamos [βούλησις τοῦ τέλους] o fim [mais do que as coisas que o promovem] e escolhemos [προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος] aquilo [os meios] que promove o fim”. Os termos entre colchetes são retirados do texto grego. BYWATER, I. **Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, III, 2, 1111b26-27.

⁶⁶⁴ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 4, 1113a25: “Aquilo que o ser humano excelente [*spoudaios*] deseja é o que realmente [verdadeiramente] deve ser desejado [...]”. BYWATER, I. **Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, III, 4, 1113a25: “τῷ μὲν οὖν σπουδαίῳ τὸ κατ’ ἀλήθειαν εἶναι [...]”.

⁶⁶⁵ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, IV, 12, 1119b5-10, tradução nossa: “Os apetites infantis estão mais próximos disso [da intemperança], pois as crianças também vivem pelo apetite; e o desejo do agradável é encontrado mais nelas do que em qualquer outra pessoa. Se, então, [a parte apetitiva da criança] não é obediente e subordinada ao princípio racional, ela se perderá no caminho. Pois quando falta entendimento a alguém, seu desejo pelo aprazível é insaciável e busca uma satisfação indiscriminada”.

⁶⁶⁶ MacINTIRE, A. **Animales racionales y dependientes**. Buenos Aires: Ed. Paidós, 2001, p. 99-100, tradução nossa: “Em grande parte da filosofia moral o ponto de partida já supõe a existência de raciocinadores práticos, independentes e maduros cujas relações sociais são do mundo adulto. Se se chega a falar dela, a infância é um tema ao qual se presta pouca atenção e de modo circunstancial. Porém, os raciocinadores práticos adentram o mundo adulto com relações, experiências, atitude e capacidades que trazem consigo desde a infância e a adolescência e que, em uma grande medida, não podem rejeitar nem eliminar. Chegar a ser um autêntico raciocinador prático independente é uma realização: porém, é sempre uma realização para a qual os demais também contribuam de um modo essencial. As primeiras contribuições referem-se diretamente à existência animal do ser humano, a qual é compartilhada em seu desenvolvimento com membros de outras espécies inteligentes: todo o indivíduo deve a seus pais, sobretudo a sua mãe, aos tios, avôs ou a quem os substitui, o cuidado necessário desde a concepção até o nascimento, a primeira infância e a infância, o mesmo que também devem os delfins aos mais velhos, que lhes proporcionam cuidados maternos e de outros tipos”.

o agente não é movido por uma causa externa, tal como ocorre quando dizemos que somos movidos por nossos apetites e impulsos que são respostas a estímulos externos (afecções)⁶⁶⁷.

O termo βούλησις nunca é utilizado pelo Estagirita para designar um desejo que tenha origem na prudência⁶⁶⁸, mas um desejo da parte irracional da alma e que passou pela reflexão racional do entendimento (νοῦς)⁶⁶⁹. Em síntese, Aristóteles afirma que o termo Βούλησις designa os desejos (apetites e impulsos) que foram objeto de reflexão racional (do νοῦς), e, por esta razão, passam a ser queridos pelo agente como os verdadeiros fins a serem atingidos em seus atos. O *spoudaios* é o critério dos desejos bons, nobres e agradáveis, porque seus desejos são os verdadeiros objetos de desejo⁶⁷⁰.

Aristóteles sustenta que os desejos em geral (apetites, impulsos, querer), embora participem da razão prática (no sentido de ouvir os seus ditames), podem com ela entrar em conflito. Os desejos, por sua bipolaridade constitutiva (tudo o que se pode desejar pode-se não desejar)⁶⁷¹, podem ou não seguir o justo meio que lhes determina a razão, tal como ocorre com as disposições de caráter representadas pela continência e incontinência. Os continentes seguem o que lhes determina a razão contra seus apetites e impulsos; os incontinentes seguem

⁶⁶⁷ GAUTHIER ET JOLIF, *L’Ethique a Nicomaque*. Louvain: Publications Universitaires, 1970, v.2, p. 192, tradução nossa: “Doravante é *boulomai* que designa a vontade própria do sujeito, sua inclinação interior e pessoal; ao passo que *éthélo* significa consentir à sugestão de outrem, *boulomai* significa desejar por si mesmo (ao menos 106-108 vezes em Aristóteles) e normalmente tem um bem por seu objeto [...]”.

⁶⁶⁸ ZINGANO, M. *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. Tratado Da Virtude Moral. São Paulo: Odysseus Editora, 2008, p. 164: “1111b11 querer. Terceiro tipo de desejo, a βούλησις é exclusiva dos homens, pois somente um ser racional reflexivo pode tomar interesse por seus objetos, como ser imortal. Animais agem por impulso ou apetite, mas somente os homens agem também por βούλησις. [...] Como tipo de desejo, pertence à parte não-racional da alma, que pode, porém, ouvir a razão, à qual se contrapõe a razão deliberativa, que constitui a parte racional prática que opera sobre todos os três tipos de desejo (impulso, apetite e querer)”.

⁶⁶⁹ GAUTHIER ET JOLIF, *L’Ethique a Nicomaque*. Louvain: Publications Universitaires, 1970, v.2, p. 193, tradução nossa: “O desejo [*souhait – boulesis*] é um desejo racional, *mas racional não no sentido de que é uma atividade da alma racional*, mas que é um fruto que nasce das atividades da alma: pois, já que a faculdade desejante pode submeter-se à razão e lhe obedecer, quando ela efetivamente desejar o que a razão julgou que ela deveria desejar, é esse desejo *da faculdade desejante* que se chama desejo racional [*souhait*]. É impossível de estabelecer melhor a oposição entre o desejo racional [*souhait*] e a concepção escolástica da *voluntas* [vontade]: para os escolásticos a *voluntas* é, precisamente, um desejo racional *no sentido de que é uma atividade da alma racional*, que possui por si mesma uma faculdade desejante distinta da faculdade desejante irracional, ideia totalmente estranha a Aristóteles [mas não a Platão]”.

⁶⁷⁰ ZINGANO, M. *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. Tratado Da Virtude Moral. São Paulo: Odysseus Editora, 2008, III, 6, 1113a25-27: “Assim, ao homem virtuoso [*σπουδαίω*] é objeto do querer o bem segundo a verdade; ao homem de pouco valor, o que [é desejado] é aleatório [...]”.

⁶⁷¹ BARNES, J. (Ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.2: Eudemian Ethics: II, 6, 1223a1-9: “O que deriva do necessário é necessário; mas o que resulta do contingente pode ser o oposto do que é; uma grande parte daquilo que depende do homem é contingente, e o próprio homem é a fontes de resultados contingentes. Logo, é evidente que os atos dos quais o homem é princípio e dono, podem ou não ocorrer, e que dependa dele que se produzam ou não, ao menos naquelas coisas cuja existência ou não esteja sob seu controle e dele dependam. Assim, daquilo que dele dependa fazer ou não fazer, ele mesmo é a causa, e daquilo que é causa, dele depende”. ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 181: “Àquilo que se pode dizer sim, a isto se pode dizer não: a bipolaridade é constitutiva do objeto interno do desejo humano”.

seus apetites e impulsos contra os ditames da razão⁶⁷². Para evitar que ocorra um conflito na alma entre os desejos (apetites e impulsos) e a razão, é preciso treinar, desde a mais tenra infância, a correta disposição do caráter diante dos desejos, pois nas crianças o desejo imediato do aprazível predomina. Logo, é necessário treiná-las para seguir a sua razão. Somente desse modo os desejos do agente, educados pelo hábito, serão sempre virtuosos e estarão relacionados de modo harmônico com a sua razão⁶⁷³. Se, por outro lado, o agente não treinar de modo adequado sua disposição do caráter diante dos apetites, eles entrarão em conflito com o que estabelece a sua razão prática⁶⁷⁴.

Como se pode constatar, a doutrina aristotélica da virtude enfatiza fortemente o papel do hábito na formação do caráter humano. A experiência mostra que o ensino e o conhecimento não possuem grande relevância nesses assuntos, pois se a argumentação fosse em si mesma suficiente para desenvolver as corretas disposições de caráter, afirma Aristóteles, citando o poeta Teógnis⁶⁷⁵, deveria receber grandes recompensas, pois seria merecedora das mesmas⁶⁷⁶. Como isso não é possível é preciso cultivar a alma de quem aprende por meio de hábitos excelentes, do mesmo modo que se prepara a terra que nutre a semente⁶⁷⁷. Resumindo, Aristóteles enfatiza que as disposições de caráter dos seres humanos são desenvolvidas a partir de tenra idade pelo treinamento constante das emoções. A infância

⁶⁷² IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VII, 1, 1145b10-14, tradução nossa: “A pessoa continente parece ser a mesma que aquela que permanece no seu cálculo racional e a pessoa incontinente parece ser a mesma que aquela que o abandona. A pessoa incontinente sabe que estas ações são más, mas as pratica por causa de suas emoções, enquanto a pessoa continente sabe que seu apetite é mau, mas por causa da razão não o segue”.

⁶⁷³ MONTAIGNE, M. E. **Ensaio**. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1984, I, XXIII, p. 57-58: “Acredito que os nossos maiores vícios se implantam em nós já na mais tenra infância e que a parte principal de nossa educação se acha nas mãos de nossa ama. [...] É preciso ensinar cuidadosamente as crianças a odiar os vícios para os quais mostram inclinação; é preciso realçar a seus olhos a fealdade natural do ato, não somente a fim de que não o pratiquem mas também que os aborreçam do fundo do coração; em suma, para que a simples ideia lhes cause horror, qualquer que seja a sua feição”.

⁶⁷⁴ ZINGANO, M. **Estudos de ética antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 146: “Como a razão prática, para Aristóteles, não pode operar a não ser que existam previamente as disposições morais, isto é, paixões ou emoções moderadas pelo hábito e pelo exercício, estes restos estarão forçosamente presentes para que então possa operar a razão; visto que estão presentes sob a forma de caracteres fixos do agente moral (dito de outro modo: a título de disposições morais [...])”.

⁶⁷⁵ EDMONDS, J. M. (Ed.). **Elegy and Iambus**. v.1. In: Perseus Digital Library. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0479>>. v. 933-938. Acesso em 10-10-2013: tradução nossa: “Gerar e produzir um homem é mais fácil do que colocar nele um bom juízo; ninguém jamais concebeu um meio pelo qual pudesse tornar um tolo sábio e bom um homem mau. Se Deus houvesse dado aos filhos de Asclépio a arte de curar um homem de má natureza e juízo embotado pela paixão, receberiam muitas e grandes retribuições e se a reflexão pudesse ser em nós colocada, o filho de um bom pai nunca iria tornar-se mau, porque ele seria persuadido por um bom conselho. Mas, pelo ensino nunca tornarás bom um homem mau”.

⁶⁷⁶ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, X, 9, 1179b4-7, tradução nossa.

⁶⁷⁷ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, X, 9, 1179b25-27, tradução nossa.

é a etapa decisiva da vida para a formação das disposições de caráter dos seres humanos.

Afirma Aristóteles:

Numa palavra, as disposições de caráter resultam [da repetição] de atividades semelhantes a elas. É por isto que os atos que praticamos devem ser de certa espécie; pois as disposições de caráter correspondem aos diferentes modos pelos quais os atos são praticados. E não fará uma pequena diferença, então, se formarmos hábitos de uma espécie ou outra desde a nossa infância; isto fará uma grande diferença, ou melhor, fará toda a diferença⁶⁷⁸.

4.5.1 Emoções, faculdades, disposições

Como já foi examinado acima, a parte irracional da alma humana⁶⁷⁹ engloba as emoções em geral (fome, medo, alegria, ódio, inveja, audácia, egoísmo, cólera, etc.), que estão sempre acompanhadas de prazer e sofrimento⁶⁸⁰. As faculdades ou poderes da alma (*δυνάμεις*)⁶⁸¹, por sua vez, designam a capacidade de sentir essas emoções num dado momento: amedrontar-se, encolerizar-se, magoar-se, alegrar-se, etc.⁶⁸². As disposições (ou hábitos) do caráter⁶⁸³ são os modos pelos quais o agente pratica seus atos em resposta às suas emoções⁶⁸⁴. É o modo como o caráter está disposto⁶⁸⁵, portanto, que estabelece a boa ou má resposta do agente às suas emoções. As disposições do caráter não se confundem com as

⁶⁷⁸ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 1, 1103b21-25, tradução nossa.

⁶⁷⁹ Essa separação das partes da alma é meramente didática e Aristóteles não está afirmando que ela exista de fato. Na *Ética a Nicômaco* (IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 13, 1102a30-33, tradução nossa). Aristóteles afirma que as questões ontológicas sobre a alma não têm importância no contexto da Ética. No *De Anima* Aristóteles estuda de modo sistemático a alma e suas faculdades (POLANSKI, R. **Aristotle's De Anima**. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 8. tradução nossa).

⁶⁸⁰ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 5, 21-23, tradução nossa.

⁶⁸¹ BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 1781, tradução nossa: “δύναμις, εως, (ή) – poder, potência I ter o poder de”. GOBRY, I. **Vocabulário grego da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 47: “**δύναμις (he) / δύναμις (ή): potência, capacidade**. Do verbo **δύναμαι / δύναμαι**: posso, sou capaz. Propriedade daquilo que, mesmo sendo atualmente passivo, pode: - passar à ação; ou - receber a ação de um agente”.

⁶⁸² IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 5, 25-26, tradução nossa.

⁶⁸³ Aristóteles utiliza o termo *ἕξις* para designar o hábito (*ἔθος*) em seu sentido ético (*ἠθικός*): a *ἕξις* é uma disposição deliberada e constante para agir de um certo modo. A disposição é predicada na categoria da qualidade e descreve *como* é o objeto: as disposições podem ser naturais ou adquiridas. Hábitos são disposições adquiridas que têm a propriedade de serem estáveis ao longo do tempo (BARNES, J. (Ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.1: Categories, 8b25-9a10). O que distingue o *ἠθικός* da *ἕξις* é a presença da razão: a virtude é uma *ἕξις* por que é uma reta disposição diante das emoções que afetam a alma.

⁶⁸⁴ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 5, 1105b30-32, tradução nossa.

⁶⁸⁵ BOSTOCK, D. **Aristotle's Ethics**. New York: Oxford University Press, 2006, p. 20, tradução nossa.

emoções ou com os estados da alma. Elas são os modos pelos quais o agente habitualmente responde a esses estados da alma⁶⁸⁶.

Somos censurados ou louvados pela disposição segundo a qual expressamos nossas emoções, porque as virtudes, sendo disposições do caráter que envolvem a escolha humana, são voluntárias: o princípio que move a ação humana é interno ao agente⁶⁸⁷. O caráter de um ser humano é o responsável pelo modo como ele pratica seus atos nas inúmeras situações que envolvam emoções acompanhadas de prazer ou sofrimento. A coragem⁶⁸⁸ de um soldado consiste em estar disposto a arriscar a sua vida em combate. Logo, ele escolhe resistir ao medo da morte e não foge do campo de batalha quando deve enfrentar o inimigo. A temperança diante de certos objetos prazerosos (ao tato e ao paladar) necessita que o agente escolha a moderação⁶⁸⁹ diante desses mesmos objetos⁶⁹⁰. A justiça para com os demais faz com que o agente escolha renunciar ao benefício próprio (pois ele é estimulado por sua ganância) e conceder a outrem o que lhe é devido⁶⁹¹. Algo similar ocorre com as demais virtudes.

⁶⁸⁶ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 5, 1114a5-10, tradução nossa.

⁶⁸⁷ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2: Magna Moralia, 12, 1187b31-35, tradução nossa: “Uma vez que o que, parece ser excelente está em nosso poder, é necessário dizer em seguida o que é o voluntário. Pois isso é que principalmente determina a excelência [*aretê*], a saber, o voluntário. Grosseiramente falando, é voluntário aquilo que praticamos quando não estamos sob compulsão”.

⁶⁸⁸ CONTE-SPONVILLE, A. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 56-57: “Como virtude, ao contrário, a coragem supõe sempre uma forma de desinteresse, de altruísmo ou de generosidade [pensemos naqueles que, voluntariamente, pereceram nos campos de batalha em defesa da liberdade e da democracia contra o totalitarismo]. Ela não exclui, sem dúvida, uma certa insensibilidade ao medo, até mesmo um gosto por ele. Mas não os supõe necessariamente. Essa coragem não é a ausência de medo, é a capacidade de superá-lo, quando ele existe, por uma vontade mais forte e mais generosa. Já não é (ou já não é apenas) fisiologia, é a força de alma, diante do perigo”.

⁶⁸⁹ Aristóteles rejeita a definição platônica da temperança apresentada na *República* (IV, 431e-432a). Segundo Platão, a temperança seria uma espécie de concórdia ou harmonia entre as partes da alma, o que é recusado por Aristóteles (BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Topics. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2: IV, 3, 123a33-37). Na *Ética a Nicômaco* Aristóteles afirma que a temperança é a virtude que se relaciona diretamente com os apetites físicos. Temperante é o agente cujos apetites são poucos e moderados (IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 12, 1119b12-15), tradução nossa. Além disso, no ser humano temperante os apetites seguem o princípio racional que produz a medida adequada nos prazeres e sofrimentos físicos sem com ele entrar em conflito. Esta é a distinção aristotélica entre a temperança (*σωφροσύνη*) e o autocontrole (*ἐγκράτεια*). No ser humano autocontrolado o agente segue a razão prática contra seus apetites..

⁶⁹⁰ CONTE-SPONVILLE, A. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 47: “A temperança – como a prudência e como todas as virtudes, talvez – pertence, pois à arte de desfrutar; é um trabalho do desejo sobre si mesmo, do vivo sobre si mesmo. Ela não visa superar nossos limites, mas respeitá-los. [...] É a prudência aplicada aos prazeres; trata-se de desfrutar o mais possível, o melhor possível, mas por uma intensificação da sensação ou da consciência que se tem de desfrutar, e não pela multiplicação indefinida de seus objetos”.

⁶⁹¹ CONTE-SPONVILLE, A. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 83: “Diante do desmedido da caridade, para a qual o outro é tudo, diante do desmedido do egoísmo, para o qual o eu é tudo, a justiça se mantém na medida [em] que sua balança simboliza, em outras palavras, no equilíbrio e na proporção: a cada um sua parte, nem mais nem menos, como diz Aristóteles, e a mim mesmo – graças ao

Para Aristóteles existe uma mútua implicação entre a ação e a disposição para agir bem. O caráter começa seu desenvolvimento a partir daquilo que é mais conhecido a nós: aquilo que é dado à percepção⁶⁹². É pela imitação dos bons exemplos que iniciamos a praticar os atos virtuosos. Esse treinamento constante vai, aos poucos, modelando o caráter⁶⁹³. Quando esse último está formado, o agente dificilmente poderá modificá-lo, deixando de praticar atos virtuosos⁶⁹⁴. Esse é um processo de aprendizado que, nos dias de hoje, poderíamos denominar de hermenêutico. Tal como ocorre com o aprendizado da linguagem pela criança, onde sentido e referência estão intimamente ligados, processo similar ocorre com o caráter: aos poucos, cada criança vai sendo treinada para expressar as suas emoções⁶⁹⁵. Ao mesmo tempo, começa a entender os termos que são utilizados para designar o modo excelente de manifestar essas mesmas emoções⁶⁹⁶.

Ora, aprender algo e imitar⁶⁹⁷ algo são duas coisas totalmente distintas. O aprendizado envolve o domínio de conceitos e de procedimentos elementares de raciocínio. Isso, por sua vez, supõe o prévio conhecimento de algumas regras básicas de lógica, gramática e semântica.

que a justiça, apesar de sua medida ou por causa dela, permanece para cada um qual um horizonte quase inacessível – como se eu fosse qualquer um”.

⁶⁹² IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 4, 1095b1-3, tradução nossa.

⁶⁹³ BURNYEAT, M. F. Aprender a ser bom segundo Aristóteles. In: ZINGANO, M. (org.). **Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles**. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 160-161: “Em ética, o modo apropriado para ao menos alguns pontos de partida é a habituação, e, à luz de 14, não é difícil ver que pontos de partida são esses. A tese é que primeiro aprendemos (passamos a ver) o que é nobre e justo *não* por experiência de uma série de instâncias ou indução a partir destas, nem por intuição (intelectual ou perceptiva), mas aprendendo a fazer coisas nobres e justas, habituando-nos a uma conduta nobre e justa”.

⁶⁹⁴ ARISTÓTELES. **Categorias**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, 8b28-30: “De fato, o hábito distingue-se da disposição pelo fato de ser mais estável e duradouro; são hábitos as ciências e as virtudes [...]”.

⁶⁹⁵ No final de sua vida Platão passou a conferir um papel maior ao hábito na formação do caráter humano. Em seu tratado *Leis*, o qual, como afirma Aristóteles na *Política* (II, 6, 1264b26-27) foi escrito depois da *República*, afirma Platão: “De todos os animais, a criança é o mais intratável, pois enquanto a sua razão ainda não está desenvolvida, ela é insidiosa, rude e o mais desmedido de todos os animais. E é por isso mesmo que ela deve ser atada com inúmeros freios, por assim dizer: primeiramente, quando se livra da ama e da mãe, e ainda é jovem e imatura, ela é controlada pelos pedagogos devido à sua puerícia e ignorância; em seguida, quando se torna homem livre, pelos mestres do que quer que seja e dos estudos (Cf. PLATO. *Laws*. In: COOPER, J. M (Ed.). **Plato Complete Works**. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1997, VII, 808d-e, tradução nossa)”.

⁶⁹⁶ VAN HOOFT, S. **Ética da virtude**. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 55: “[Para entender a coragem] Não é que me tenha sido dada alguma definição objetiva ou absoluta de coragem e a tenha então aplicado bem-sucedidamente a casos particulares. Ao contrário, quando eu era criança, experimentei as ações dos outros, ou histórias sobre eles, e outras pessoas os chamavam de exemplos de coragem, e, quando perguntadas, explicavam-me por quê. [...]. Toda vez que experimento um ato de coragem em toda a sua singularidade e particularidade, em mim mesmo ou nos outros, isto contribui para meu entendimento geral do que é a coragem. Desta forma, o meu pensamento é circular. Ele fica dentro do que tem sido chamado de “círculo hermenêutico”. Preciso de um entendimento apreciativo para fazer os julgamentos e os meus julgamentos contribuem para a minha compreensão em desenvolvimento dessa virtude e para meu compromisso com ela”.

⁶⁹⁷ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2: *Poetics*, 4, 1448b 5-8, tradução nossa: “É claro que a origem geral da poesia foi devida a duas causas, ambas fazendo parte da natureza humana. Imitação é natural ao homem desde a infância, uma de suas vantagens sobre os animais inferiores consiste nisso, pois o homem é a mais imitativa das criaturas que existem no mundo e aprende primeiro pela imitação”.

O segundo necessita, fundamentalmente, da percepção⁶⁹⁸. O aprendizado formal no ser humano moderno (das ciências sociais e naturais) somente tem início a partir do domínio da linguagem, fato que demanda tempo, esforço e reflexão⁶⁹⁹. A imitação, por sua vez, tem início logo que a criança é capaz de desenvolver os rudimentos de um *self* próprio e confrontá-lo com aqueles indivíduos que a rodeiam (principalmente os pais) e, por toda a vida do agente, permanece como um modo específico de “aprendizado”.

O ser humano desenvolve lentamente suas virtudes de caráter. Partindo da imitação dos bons exemplos, começa, aos poucos, a aperfeiçoar sua capacidade para o raciocínio prático, por meio do qual passa a dominar suas emoções ao escolher o modo mais adequado de agir⁷⁰⁰. É uma falácia imaginar a figura de um agente autônomo, sem remeter à sua origem e formação, como é comum encontrar-se nas mais diversas doutrinas que tratam do fenômeno da formação do caráter humano. Aristóteles afirma que a natureza do caráter do agente reside na sua correta disposição de agir virtuosamente e isso requer tempo e treinamento, pois é a intenção que deve determinar a qualidade da conduta. O elogio e a censura, portanto, devem incidir, não sobre o ato praticado, mas sobre o modo como é praticado, porque é o caráter do agente que está sendo avaliado⁷⁰¹.

4.5.2 A definição aristotélica da virtude do caráter

Aristóteles define a virtude do caráter como sendo a disposição excelente de escolher o modo virtuoso de manifestar, pelos atos, as emoções existentes na alma. Todas as emoções humanas envolvem prazer e sofrimento, logo, a virtude do caráter envolve o grau adequado de prazer e sofrimento que deve ser expresso em cada ato. Aristóteles afirma que, via de regra, o excesso e a falta revelam as más disposições do caráter ao manifestar as emoções. A

⁶⁹⁸ ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 754: “[...] são condições necessárias à percepção: 1) noção de consciência como atividade introspectiva e auto-reflexiva; 2) a noção do objeto percebido como entidade individual perfeitamente isolável e dada; 3) a noção de unidades elementares sensíveis”.

⁶⁹⁹ MORRIS, D. **O macaco nu**. Rio de Janeiro: Record, 2010, p. 118: “Por volta dos 2 anos, a criança média pode dizer cerca de 300 palavras. Pelos 3 anos, esse número triplica. Pelos 4 anos diz quase 1.600 palavras e, aos 5, 2.100. A surpreendente velocidade com que se aprende no campo da imitação vocal é exclusiva da nossa espécie e deve considerar-se como uma das nossas grandes conquistas”.

⁷⁰⁰ ZINGANO, M. **Estudos de ética antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 84: “Esta é a razão, aliás, por que as crianças não têm acesso à felicidade: a faculdade deliberativa da criança é ‘imperfeita’, *átelés* (*Polit.* I 13 1260a14), por causa de sua idade (EN I 10 1100a1-3; cf. MM I 4 1185a1-9): a criança está em processo de apreender razões, elas ainda não as apreende perfeitamente, embora possa já fazer precisamente o que deve ser feito (a prudência, no entanto requer tempo e experiência)”.

⁷⁰¹ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.2: *Magna Moralia*, II, 11, 1228a11-18, tradução nossa.

intemperança e a insensibilidade são os extremos viciosos nos apetites físicos; a covardia e a temeridade são os extremos viciosos no enfrentamento do medo; a ganância e a generosidade excessiva são os extremos viciosos diante dos bens em geral; a raiva e a resignação são os extremos viciosos no enfrentamento das ofensas, o mesmo ocorrendo com as demais emoções⁷⁰².

Existe, segundo Aristóteles, um modo virtuoso de manifestar cada emoção particular ao agir. Ele consiste numa medida que estabelece o grau adequado entre os extremos emocionais (por excesso ou deficiência) que é um meio termo relativo ao agente (πρὸς ἡμᾶς)⁷⁰³. As emoções movem o agente por intermédio dos desejos. O movimento, por sua vez, é contínuo e como a ação consiste numa espécie de movimento⁷⁰⁴, torna-se possível determinar a medida (intensidade) exata pela qual cada emoção deve ser manifestada⁷⁰⁵. Este meio termo, por sua vez, será determinado pelo agente diante das circunstâncias específicas em que a ação será praticada, pois, modificando-se as circunstâncias, o mesmo ocorrerá com a medida a ser aplicada à emoção.

Esta é a função da razão prática na economia da ação humana. Sendo a manifestação do λόγος na parte emocional da alma, cabe à razão prática estabelecer a medida adequada pela qual o agente irá manifestar cada emoção específica⁷⁰⁶. É por isto que Aristóteles afirma que a virtude ética é a correta disposição do caráter na escolha, após deliberação, do meio termo a ser aplicado à emoção particular que será manifestada na ação. A excelência do caráter é um modo de ser intermediário entre os extremos emocionais, diante das circunstâncias que envolvem a ação⁷⁰⁷, pois, como afirma Aristóteles na *Grande Ética*, existem muitas maneiras

⁷⁰² BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.2: Magna Moralia, II, 3, 1220b30-1221a15, tradução nossa.

⁷⁰³ BYWATER, I. **Aristotelis: Ethica Nicomachea**. Oxford: Oxford University Press, 1988, II, 6, 1107a1, tradução nossa.

⁷⁰⁴ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2: Eudemian Ethics, II, 3, 1220b26-27, tradução nossa.

⁷⁰⁵ IRWIN, T. **Aristotle: Nicomachean Ethics**. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 6, 1106a26-32, tradução nossa: “Em tudo o que é contínuo e divisível pode-se tomar uma parte maior, menor ou igual e isso tanto no objeto em si mesmo ou relativo a nós; e o igual é um meio termo entre o excesso e a falta [...] por meio termo em relação a nós quero dizer aquilo que não é demasiado nem muito pouco e isto não é o mesmo para todos”

⁷⁰⁶ IRWIN, T. **Aristotle: Nicomachean Ethics**. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 6, 1106b5-7, tradução nossa: “Neste sentido todo sábio evita o excesso e a deficiência e procura e escolhe o meio termo, não em relação ao objeto, mas aquele meio termo que é relativo a nós”.

⁷⁰⁷ A doutrina da mediania de Aristóteles é uma aplicação à sua doutrina da ação humana da reflexão de Platão sobre o tema apresentada no diálogo *Protágoras*: “[Sócrates] Enfim, amigos, posto que é evidente para nós que a salvação de nossa vida radica na adequada seleção de prazer e sofrimento, sendo mais ou menos intensos, maiores ou menores, e mais distantes ou mais próximos, não é evidente que antes de tudo a medida é a inspeção do excesso e do defeito, assim como a sua recíproca igualdade? (PLATÓN. **Protágoras**. Madrid: Alianza Editorial, 2005, 357a-b, tradução nossa)”.

de ser corajoso, o mesmo se aplicando às demais virtudes⁷⁰⁸. A figura que é invocada na *Ética a Nicômaco* para estabelecer esse meio termo racional à emoção é o prudente (ὁ φρόνιμος)⁷⁰⁹. Como Aristóteles considera o *spoudaios* o paradigma da virtude humana, sua deliberação é sempre correta e suas escolhas são sempre virtuosas. Sendo a face deliberadora do *spoudaios*, cabe ao prudente estabelecer, de modo preciso, a intensidade⁷¹⁰ pela qual cada emoção deverá ser sentida pelo agente⁷¹¹. Cada agente, antes de manifestar uma emoção específica, deve considerar como agiria o *spoudaios* naquela situação determinada, considerando a totalidade das circunstâncias que a envolvem, pois o ser humano virtuoso sente cada emoção no momento adequado, diante das pessoas certas, pela razão e do modo correto⁷¹². A definição aristotélica da virtude ética é a seguinte:

A virtude é, portanto, uma disposição [do caráter] que escolhe o meio termo relativo a nós delimitado pela razão, tal como a delimitaria o prudente [ὁ φρόνιμος]. É uma mediedade entre dois males [vícios], o mal por excesso e o mal por falta, pois nos males [vícios] há falta ou excesso daquilo que é conveniente nas emoções e nas ações [que as manifestam], enquanto a virtude descobre e escolhe o meio-termo. Por isso, por essência e pela fórmula que exprime a quiddidade, a virtude é um meio termo, mas segundo o nobre [o meio-termo é o melhor porque é a única escolha correta para cada ato] e o bem é um ápice [por ser o verdadeiro objeto de desejo da disposição de caráter virtuosa]⁷¹³.

Em resumo, para Aristóteles, a virtude ética é o modo correto pelo qual um agente escolhe manifestar as suas emoções. A virtude ética, portanto, é a disposição excelente do caráter (que se exprime pelo desejo de agir virtuosamente) que escolhe, após deliberação (ἀρετὴ ἕξις προαιρετική)⁷¹⁴, o meio termo (μεσότητι)⁷¹⁵ relativo a nós (πρὸς ἡμᾶς)⁷¹⁶, que foi

⁷⁰⁸ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2: Magna Moralia, I, 20, 1190b21-22.

⁷⁰⁹ BYWATER, I. **Aristotelis: Ethica Nicomachea**. Oxford: Oxford University Press, 1988, II, 6, 1107a1.

⁷¹⁰ ZINGANO, M. **Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13 – III 8**. Tratado Da Virtude Moral. São Paulo: Odysseus Editora, 2008, p. 130: “Assim, embora seja plausível pensar que λόγος designe aqui não exatamente a faculdade, mas os atos que resultam desta faculdade, contudo estes atos ou resultados não são normas (com a estrutura típica de generalizações), mas antes decisões (rentes ao particular) que toma o prudente em vista das circunstâncias nas quais se opera a ação e que, por causa deste particularismo, fazem dele (do prudente), em seu exercício racional, o critério de que dispomos para saber o que fazer”.

⁷¹¹ AUBENQUE, P. **A prudência em Aristóteles**. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 70: “Mas, como vimos, o prudente não é, enquanto tal, nem sábio, nem sapiente: não sendo dotado de nenhuma familiaridade com o transcendente, move-se no nível do particular e fixa a cada um o justo meio que corresponde a sua particularidade”.

⁷¹² IRWIN, T. **Aristotle: Nicomachean Ethics**. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 6, 1106b 21-24, tradução nossa: “Mas ter essas emoções no tempo correto, em relação às coisas corretas, com relação às pessoas certas, visando fins corretos e do modo correto, o meio termo é a melhor disposição e isto é próprio da virtude [do caráter]”.

⁷¹³ A tradução da definição de virtude está baseada em ZINGANO, M. **Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13 – III 8**. Tratado Da Virtude Moral. São Paulo: Odysseus Editora, 2008, p. 51.

⁷¹⁴ BYWATER, I. **Aristotelis: Ethica Nicomachea**. Oxford: Oxford University Press, 1988, II, 6, 1106b36.

delimitado pela razão (ὠρισμένη λόγῳ)⁷¹⁷, tal como o prudente (ὁ φρόνιμος)⁷¹⁸ o delimitaria (ὀρίσειεν)⁷¹⁹. É um meio termo entre dois vícios (κακιῶν)⁷²⁰, um por excesso e outro por falta, porque nos vícios há excesso ou falta em relação à medida (intensidade) adequada que se deve utilizar para manifestar, pelos atos, as emoções. Assim, a virtude ética, pelo processo deliberativo, descobre (εὐρίσκειν)⁷²¹ e escolhe (αἰρεῖσθαι)⁷²² o meio termo. A escolha é um desejo de segunda ordem, pois é um desejo deliberado daquilo que está em nosso poder (προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὀρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν)⁷²³. Noutras palavras, é um desejo que opera sobre um desejo anterior que, ao passar por um processo deliberativo que estabelece a intensidade correta que o agente deve manifestar na sua emoção, torna-se a única possibilidade de ser desejado (escolhido) virtuosamente.

Em sua essência (τὸν τὸ τί ἦν εἶναι)⁷²⁴, a virtude do caráter é um meio termo relativo ao agente, mas é preciso considerar que o termo essência ou quiddidade está sendo empregado por homonímia, já que somente pode haver essência – *stricto sensu* - na categoria da substância, pois a virtude ética é uma qualidade de um sujeito⁷²⁵. A virtude é sempre um meio termo entre dois vícios. Porém, do ponto de vista ético, o meio termo deve ser visto como o mais nobre e o “ápice da excelência” (μέσον εἶναί πῶς ἄκρον)⁷²⁶, porque é a “única” escolha virtuosa para cada ato⁷²⁷. Por esta razão, deve ser o verdadeiro objeto de escolha da disposição

⁷¹⁵ BYWATER, I. *Aristotelis: Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1988, II, 6, 1106b36.

⁷¹⁶ BYWATER, I. *Aristotelis: Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1988, II, 6, 1107a1.

⁷¹⁷ BYWATER, I. *Aristotelis: Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1988, II, 6, 1107a1.

⁷¹⁸ BYWATER, I. *Aristotelis: Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1988, II, 6, 1107a1.

⁷¹⁹ BYWATER, I. *Aristotelis: Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1988, II, 6, 1107a2.

⁷²⁰ BYWATER, I. *Aristotelis: Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1988, II, 6, 1107a2.

⁷²¹ BYWATER, I. *Aristotelis: Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1988, II, 6, 1107a5.

⁷²² BYWATER, I. *Aristotelis: Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1988, II, 6, 1107a6.

⁷²³ BYWATER, I. *Aristotelis: Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1988, III, 3, 1113a10-11.

⁷²⁴ BYWATER, I. *Aristotelis: Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1988, II, 6, 1107a6-7.

⁷²⁵ REALE, G. *Aristóteles: Metafísica*. Ed. Bilingue. São Paulo: Loyola, 2002, v.2, 7, 4, 1030a30-1030b4: “[...] diremos agora que, do mesmo modo, a essência [τὸν τὸ τί ἦν εἶναι] deve pertencer em primeiro lugar e em verdade à substância [οὐσία] e, secundariamente também às demais categorias - não como essência em sentido absoluto, mas como essência da qualidade ou da quantidade. [...] Com efeito, o correto é afirmar que ser é dito nas categorias não em sentido equívoco, mas do mesmo modo que se usa o termo ‘médico’, não obstante todos os seus diferentes significados refiram-se à mesma coisa, mas sem significar a mesma coisa, eles não são puros homônimos: médico, de fato, designa um corpo, uma operação ou um instrumento, não por homonímia nem por sinonímia, mas pela referência a uma única coisa”. Os termos entre colchetes são do texto em grego.

⁷²⁶ BYWATER, I. *Aristotelis: Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1988, II, 6, 1107a21.

⁷²⁷ BARNES, J. (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.2: *Magna Moralia*, III, 4, 1231b34-36, tradução nossa: “E uma vez que os dois caracteres anteriores consistem em excesso e deficiência e onde existem extremos existe também um termo médio e este último é o melhor, o termo médio é o único melhor para cada espécie de ato [...]”

de caráter virtuosa⁷²⁸. Como se pode constatar, a definição aristotélica da virtude do caráter estabelece a maneira como devem atuar ambas as partes da alma (irracional e racional) para que os atos humanos atinjam a excelência.

Aristóteles afirma que a definição de virtude ética não contempla somente o meio termo, pois certas emoções e ações, por serem más por sua própria natureza, ocupam os extremos do vício e são interdições absolutas porque não admitem o meio termo. Dentre as emoções, encontram-se o despeito, o despudor e a inveja. Dentre as ações, o adultério, o roubo e o assassinato. Também os atos injustos, covardes ou libidinosos não admitem graus intermediários sendo maus por si mesmos⁷²⁹. Afirma Marco Zingano:

A doutrina aristotélica dá, assim, lugar a diferentes registros: a decisão particular que toma o prudente, a regra que daí pode ser gerada, tomadas certas precauções, e interdições absolutas, que respondem à situação dos extremos a respeito dos quais não há meio termo⁷³⁰.

4.6 A DOCTRINA ARISTOTÉLICA DO *SPOUDAIOS*

O termo *spoudê*⁷³¹ em seu sentido original significa prontidão, impaciência, pressa. Aos poucos, porém, o seu sentido original foi sendo modificado e *spoudaios* passou a designar aquele indivíduo que é sério, atencioso e zeloso em suas atividades⁷³². A partir deste novo significado, o termo *spoudaios* passou também a ser utilizado para descrever o caráter dos indivíduos, expressando o ser humano virtuoso, honesto, atencioso e excelente ao agir. Esta é a mesma expressão que Aristóteles passará a utilizar para designar, não apenas uma

⁷²⁸ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VIII, 8, 1159b20-21, tradução nossa: “[...] o desejo deve ser para o intermediário. Com efeito, é o meio termo o realmente bom [...]”.

⁷²⁹ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 6, 1107a10-18, tradução nossa.

⁷³⁰ ZINGANO, M. **Aristóteles**: Ethica Nicomachea I 13 – III 8. Tratado Da Virtude Moral. São Paulo: Odysseus Editora, 2008, p. 134.

⁷³¹ BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 1781, tradução nossa: “σπουδή, ἦς, (ή), tradução nossa: I pressa, prontidão”.

⁷³² BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 1781, tradução nossa: “σπουδαῖος, α, ον: I falando de seres animados: solícito, diligente, donde: I ativo, zeloso, ardente. II sério, grave. 3 bom, virtuoso, honesto”. Aristóteles utiliza frequentemente o termo σπουδαιῶν na *Ética a Nicômaco* para designar a excelência (nobreza) dos desejos, das virtudes, das qualidades e das finalidades relacionadas com o caráter humano. BYWATER, I. Aristotelis: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, v, 9, 1136b8; BYWATER, I. Aristotelis: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, V, 10, 1137b4-5; BYWATER, I. Aristotelis: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, VI, 5, 1140a29-30; BYWATER, I. Aristotelis: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, VI, 7, 1141a21; BYWATER, I. Aristotelis: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1894, (Reimp. 1988), VII, 2, 1145b8; BYWATER, I. Aristotelis: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, VII, 10, 1152a8; etc.

qualidade do caráter, mas o seu ideal de ser humano de nobre caráter⁷³³. O termo contrário a *spoudaios* é *phaulos*⁷³⁴. Este último, por sua vez, é também utilizado por Aristóteles para designar o ser humano intemperante (ἀκόλαστος)⁷³⁵, aquele indivíduo que, voluntariamente, escolhe desenvolver um mau caráter⁷³⁶.

A figura do *spoudaios*, ao encarnar o ideal de nobreza do caráter humano, é a grande novidade da *Ética a Nicômaco*⁷³⁷. Em seus tratados éticos anteriores - *Ética a Eudemo* e *Grande Ética* -, bem como naqueles que se relacionam com a ação humana - *Poética*, *Retórica*, e *Política* -, a palavra é sempre utilizada para designar uma qualidade positiva do caráter e ocupa o mesmo campo semântico de termos como ἀρετή, αγαθός, ἄριστος e καλός. Segundo os especialistas no assunto, a *Ética Eudemia* foi redigida por volta de 347 a.C. e a *Grande Ética* foi redigida por volta de 342 a.C.⁷³⁸. Nesses dois tratados as linhas gerais da futura *Ética a Nicômaco* já haviam sido desenvolvidas, mas Aristóteles não havia ainda resolvido a questão principal de sua doutrina da ação humana, que pode ser formulada desse modo: onde encontrar o critério para a excelência do desejo, que tem sua origem na parte

⁷³³ KAUFMANN, W. **Tragedy and philosophy**. New Jersey: Princenton University Press, 1968, p. 41-42, tradução nossa: “Em outra passagem [da *Poética* 1448a] - na primeira sentença do capítulo 2 - [Aristóteles] confere ao mesmo termo [*spoudaios*] o sentido de [homem] com ‘nobre caráter [*high character*]’ e então passa a dar uma esplêndida e detalhada descrição do significado do termo. *Spoudaios* é frequentemente contrastado com *phaulos*, e esta dicotomia ‘é principalmente considerada como óbvia em Homero’: ela representa o largo abismo que separa os heróis dos seres humanos comuns. ‘Mais tarde, a antítese tornou-se comum’. Não há necessidade de repisar um fato bem conhecido. O pensamento grego tem início e por um longo tempo sustenta a máxima de que a humanidade está dividida em ‘bons’ e ‘maus’, e esses termos são quase tanto sociais, políticos e econômicos quanto são morais. O que nos interessa são duas coisas: (1) o caráter absoluto da dicotomia e (2) a evidência do interesse e da simpatia de Aristóteles por esses termos [...]”.

⁷³⁴ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2: *Poetics*, 2, 1448a1-4, tradução nossa: “Os imitadores imitam homens que praticam alguma ação e, esses são, necessariamente, homens de nobre caráter ou homens de baixa índole [σπουδαίους ἢ φαῦλους] – pois a diversidade dos caracteres é derivada desta distinção primária, e, quanto ao caráter, todos os homens diferem pelo vício ou pela virtude” [...]. Os termos entre colchetes são do texto em grego. Perseus Digital Library. Aristotle. *Poetics*, 2, 1448a1-4.

⁷³⁵ BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire**: grec - français. Paris: Hachette, 1950, p. 61, tradução nossa: “ἀκόλαστος, ος ον: I não castigado, não reprimido, não mantido. II sem moderação, licencioso, intemperante”. “Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia. Dicionário Houaiss da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001: “intemperante - *adj.2g.s.2g.* (1695 cf. AVSerm) **1** que ou aquele que tem o vício da intemperança **2** que ou aquele que tem maus costumes; depravado, devasso, libertino **3** que ou aquele que peca por excessos; descomedido, imoderado, desregrado <*jogador i.*> ETIM lat. *intempèrans,ántis* 'que não tem moderação, excessivo”.

⁷³⁶ IRWIN, T. **Aristotle**: *Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VII, 7, 1150a19-21, tradução nossa.

⁷³⁷ SPARSHOTT, F. **Taking life seriously**. Toronto: University of Toronto Press, 1996, p. 50, tradução nossa: “A palavra que Aristóteles utiliza aqui para designar a pessoa que faz bem as coisas não é *agathós*, uma palavra desinteressante, mas um termo mais carregado, *spoudaios*; e ele utiliza repetidamente o termo de agora em diante. [...] A palavra *spoudaios* é também utilizada, entretanto, para designar as pessoas que são ‘sérias’, no sentido de que elas devem ser levadas a sério, cidadãos notáveis; e Aristóteles parece tê-la utilizado em outras partes [da *Ética a Nicômaco*] neste sentido”.

⁷³⁸ GAUTHIER ET JOLIF, **L’Ethique a Nicomaque**. Louvain: Publications Universitaires, 1970, v.2, p. 62-63, tradução nossa.

emocional da alma e, ao mesmo tempo, onde encontrar a medida excelente, determinada pela razão prática, que transforma o desejo excelente numa conduta virtuosa?

Na *Ética Eudemia*, Aristóteles define a virtude ética como uma disposição do caráter que leva o agente a praticar os melhores atos e consiste num termo médio entre o excesso e a falta entre prazeres e dores, relativamente ao agente, termo médio que é determinado pela reta razão. Aristóteles, porém, não estabelece, nesta passagem crucial, o que se deve entender por reta razão (ὀρθὸν λόγον)⁷³⁹. No final do tratado, volta ao tema para afirmar que a utilização da reta razão em ética é similar ao método racional utilizado pela medicina, admitindo, porém, que essa analogia não seja de grande valia para esclarecer a questão por sua falta de clareza⁷⁴⁰. Mantendo ainda uma visão dualista do ser humano herdada do platonismo, onde a alma é superior ao corpo porque se assemelha ao divino, Aristóteles afirma que a alma possui duas partes, a que manda e a que obedece⁷⁴¹. A melhor norma para a primeira é perceber o menos possível a segunda, e a tarefa da prudência consiste em ordenar que isso ocorra fazendo com que a escolha dos bens naturais (do corpo, riquezas, amigos, etc.) tenha sempre como objetivo

⁷³⁹ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2: Eudemian Ethics, II, 5, 1222a5-14, tradução nossa: “Posto que já tenha sido estabelecido que a virtude é uma disposição do caráter que nos torna capazes de realizar os melhores atos e que nos dispõe do melhor modo possível face ao bem maior, sendo o melhor e o mais perfeito aquilo que está de acordo com a reta razão, ou seja, o termo médio entre o excesso e a falta relativamente a nós, deduz-se, necessariamente, que a virtude do caráter será um termo médio próprio a cada um e que está em relação com determinados termos médios nos prazeres e sofrimentos, nas coisas agradáveis e dolorosas. E o termo médio se encontrará, algumas vezes, nos prazeres (pois existe um excesso e uma falta), outras, nos sofrimentos, outras, em ambos”.

⁷⁴⁰ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2: Eudemian Ethics, VIII, 3, 1249b2-6, tradução nossa. JAEGER, W. **Aristoteles**. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 278-279: “Ao final da *Ética Eudemia* há uma grande discussão da norma pela qual o homem bom busca o bem moral. Esta passagem nos permite ver como Aristóteles originalmente concebia a relação entre a razão teórica e a prática e o que entendia por ‘reta razão’. Também o médico faz uso de uma norma a fim de determinar o que é ou não saudável para o corpo. É possível dizer que é a saúde o que prescrevem a medicina e a razão empregada na medicina; porém isto é tão impreciso quanto verdadeiro. O conceito de razão empregado na medicina deve retirar seu conteúdo do princípio objetivo ao qual é relativo, a saber, a saúde e suas leis imutáveis. Assim, a medicina é, por um lado, o conhecimento da saúde e por outro a aplicação desse conhecimento ao caso particular. Do mesmo modo, a razão moral é, em parte, o conhecimento de um valor objetivo (τερητιχόν) e em grande parte a aplicação deste conhecimento à conduta humana, o imperativo moral (επιταχτιχόν). Assim, o valor absoluto ou o sumo bem que a razão se apodera é Deus”.

⁷⁴¹ PLATÓN. **La República**. Madrid: Alianza Editorial, 2003, IV, 431a-b, tradução nossa: “Mas esta expressão ‘ser senhor de si’ [κρείττω αὐτοῦ] significa que na alma do mesmo homem há uma parte que é melhor e outra pior; e quando o que, por natureza, a melhor domina a pior, se diz que é autocontrolado [ἐγκρατὲς] e ‘senhor de si’, o que é um elogio, porém, quando devido à má criação ou companhia, a parte melhor cai em desvantagem e é dominada pela multidão da pior, tal fato é censurável e vergonhoso, e chama-se de intemperante [ἀκόλαστον] alguém que se encontra nesse estado”. Os termos entre colchetes remetem ao texto grego. PLATO. **Republic**. 1969. In: Perseus Digital Library. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0167>>. Acesso em 10-10-2013, IV, 431a-b. PLATÃO. **Fédon**. São Paulo: Edipro, 2008, 80a, tradução nossa: “Quando a alma e o corpo são unidos, a natureza determina que este último seja o servo e seja governado, enquanto a primeira governe e seja a senhora”

promover ao máximo a contemplação da divindade⁷⁴². Com esta interpretação da prudência, Aristóteles ainda subordina sua doutrina da ação humana à sua metafísica. A prudência, na *Ética Eudemia*, ainda não havia sido separada da sabedoria (σοφία)⁷⁴³.

Na *Grande Ética* Aristóteles reafirma que o caráter somente é virtuoso quando as emoções, por pertencerem à parte irracional da alma, estejam disciplinadas pela reta razão (ὀρθὸν λόγον). Ato contínuo, Aristóteles constata que isso é um truísmo, tal como se alguém afirmasse que, para ser saudável, fosse necessário utilizar os meios adequados para ter saúde. “Conselho obscuro”, afirma o Estagirita, que poderia ser respondido deste modo: “explique-me com precisão quais são os meios para ser saudável”. De maneira análoga, afirma Aristóteles, o mesmo pode ser dito com relação à expressão “reta razão”⁷⁴⁴. A partir daí, o Estagirita dá um passo decisivo para o desenvolvimento de sua doutrina madura da prudência.

A divisão da alma em duas partes (racional e irracional) já estava presente na *Ética Eudemia* e se mantém na *Grande Ética*. A primeira, como sede das virtudes intelectuais (sagacidade, prudência, ciência, instrução, etc.). A segunda, por sua vez, é a sede das virtudes do caráter (temperança, justiça, coragem, etc.). Mas, ao tratar da razão na *Grande Ética*⁷⁴⁵, Aristóteles, pela primeira vez em seus tratados éticos, opera uma distinção na parte racional da alma, dividindo-a em duas: “deliberativa” e “científica”⁷⁴⁶. Pela segunda, a alma conhece as coisas inteligíveis e é capaz de raciocínio e demonstração. Pela primeira, a alma racional conhece aquilo que é dado à sensibilidade. Assim, a deliberação e a escolha devem ser aplicadas à sensação e ao movimento, ou seja, àquilo que pode ser objeto da ação humana⁷⁴⁷.

⁷⁴² BARNES, J. (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2: Eudemian Ethics, VII, 3, 1249b15-20, tradução nossa.

⁷⁴³ GOBRY, I. *Vocabulário grego da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 133. “Com Aristóteles a sabedoria é uma ciência que tem por objeto certas causas e certos princípios’ (*Met.*, A, 1, 982a). Trata-se de uma noção superlativa: o sábio é aquele que, por um lado, possui um saber mais extenso que os outros e, por outro, é capaz de conhecer coisas dificilmente acessíveis ao homem (*Met.*, A, 2). Assim, ‘aquilo que os gregos chamam de sabedoria é o que há de mais elevado no conjunto das ciências (*Ét. Nic.* X, VII, 2)”.

⁷⁴⁴ BARNES, J. (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2: Magna Moralia, I, 34, 1196b6-12, tradução nossa.

⁷⁴⁵ BARNES, J. (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2: Magna Moralia, I, 34, 1196b13-18, tradução nossa.

⁷⁴⁶ BARNES, J. (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2: Magna Moralia, I, 34, 1196b14-16, tradução nossa: “Mas a parte racional da alma tem duas divisões: a primeira é a faculdade deliberativa [βουλευτικόν]; a segunda é a faculdade inteligível [επιστημονικόν]”. Os termos entre colchetes são do texto grego. *Aristotelis Opera*, II. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1960, Ἠθικά μεγάλα, 34, 1196b15-17.

⁷⁴⁷ BARNES, J. (ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2: Magna Moralia, I, 34, 1196b29-34, tradução nossa: “Deliberamos [βουλευόμεθα] sobre aquilo que depende de nós e que escolhemos [προελομένους] agir ou não agir, nas quais existe deliberação e escolha [βουλή και προαίρεσις] se iremos praticá-las ou não. E estes são os objetos sensíveis que estão em contínua mudança. Logo, esta é a parte da alma em que reside a escolha e que se refere às coisas sensíveis”. Os termos entre

Como se pode constatar, somente na *Grande Ética* é que Aristóteles apresenta as linhas gerais de sua futura doutrina da prudência como sendo uma virtude da parte prática da razão. Aristóteles, na *Grande Ética*, assim define a prudência: “A prudência se aplica àquilo que é matéria de ação, ou seja, àquilo que se pode escolher ou evitar e que está em nosso poder agir ou não”,⁷⁴⁸.

Como é possível constatar, Aristóteles, embora já tenha estabelecido a distinção entre a parte teórica e prática da razão, ainda não consegue definir com clareza qual é o objeto da prudência, não fazendo ainda a distinção entre o desejo de agir de modo virtuoso (que tem sua origem na parte irracional da alma) e a deliberação sobre os meios para realizar esse mesmo desejo (que tem sua origem na parte racional da alma)⁷⁴⁹. Assim, o Estagirita afirma que é próprio da prudência e daquele que a possui sempre almejar as coisas mais nobres, escolhendo-as sempre e buscando sempre praticá-las, não fazendo a distinção entre o desejo (que origina a ação) da deliberação (que estabelece as condições para viabilizar o desejo)⁷⁵⁰.

Sem ainda ter uma ideia clara da função exata da prudência na economia da ação humana, a *Grande Ética* apresenta uma noção vaga e imprecisa da aplicação da reta razão às emoções, afirmando que agir de acordo com a reta razão é fazer com que a parte irracional da alma (que é a sede das emoções) não afete a atividade da parte racional. Como se pode ver, esta formulação da função da reta razão é a mesma que já havia sido apresentada na *Ética Eudemia*. Afirma Aristóteles:

[...] em que consiste agir de acordo com a reta razão? E em que consiste a reta razão? Agir segundo a reta razão [ὀρθὸν λόγον] é agir de maneira que a

colchetes pertencem ao texto grego. Ἠθικά μεγάλα. Aristotelis Opera, II. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1960, I, 34, 1196b29-34.

⁷⁴⁸ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2: Magna Moralia, I, 34, 1197a1-2, tradução nossa.

⁷⁴⁹ CONTE-SPONVILLE, A. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 38: “Sabemos que os latinos traduziram por *prudencia* a *phrónesis* dos gregos e, especialmente, de Aristóteles e dos estóicos. De que se trata? De uma virtude *intelectual*, explicava Aristóteles, pelo fato de haver-se com o verdadeiro, com o conhecimento, com a razão: a prudência é a disposição que permite deliberar corretamente sobre o que é bom ou mau para o homem (não em si, mas no mundo tal como é, não em geral, mas em determinada situação) e agir em consequência, como convier. É o que poderíamos chamar de bom senso, mas que estaria a serviço de uma boa vontade [de um reto desejo]”.

⁷⁵⁰ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2: Magna Moralia, I, 34, 1197b22-24, tradução nossa: “É próprio do homem prudente e da prudência [φρονίμο καὶ τερ φρονήσιτός] visar sempre às coisas mais nobres, escolhendo-as e praticando-as sempre”. A expressão entre colchetes encontra-se em Aristotelis Opera, II. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1960, Ἠθικά μεγάλα, I, 34, 1197b23.

parte irracional da alma não impeça a parte racional de realizar sua atividade própria; então a ação que se executa é conforme a reta razão⁷⁵¹.

Sabendo que tal afirmação é bastante genérica, Aristóteles, na sequência do raciocínio, formula uma objeção ao sentido por ele proposto à expressão “reta razão”. Este é um passo argumentativo decisivo para a futura formulação do conceito na *Ética a Nicômaco*, passo que ainda não havia sido dado na *Ética Eudemia*:

Sim, mas talvez alguém possa dizer: como as emoções devem estar dispostas para que não sirvam de obstáculo à alma? E quando se encontram dispostas do modo correto? Eis aqui o que não sabemos. Não é fácil colocar em palavras esta espécie de coisas, porém nem o médico chega a tanto⁷⁵².

Diante da aporia, Aristóteles afirma que tal como o médico, o eticista deve apelar para a percepção e a intuição de cada um, pois somente o próprio agente é capaz de saber como e quando as emoções estão em conformidade com a reta razão⁷⁵³. A ética não pode oferecer a utilização atual e efetiva de seu objeto particular (tal como a medicina não pode determinar ao médico qual dosagem de medicamento deve ser prescrita ao enfermo que está sob seus cuidados). A ciência somente pode oferecer a capacidade de servir-se de seus preceitos àqueles que obtêm o seu conhecimento. Ora, tal resposta é absolutamente insuficiente, deixando claro que a questão decisiva da ética ainda não havia recebido um tratamento teórico adequado.

Nesse estágio de elaboração da sua doutrina da ação, Aristóteles ainda não consegue oferecer uma argumentação satisfatória sobre o modo como opera a prudência no domínio das emoções humanas. Como já foi examinado acima, uma das razões para este fato é que o Estagirita, ainda endossava a doutrina platônica da razão como uma faculdade ao mesmo tempo desejante e deliberativa⁷⁵⁴, ainda não havia feito a distinção entre o desejo, que

⁷⁵¹ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2: Magna Moralia, II, 8, 1208a8-12, tradução nossa. A expressão entre colchetes encontra-se em ARISTOTELIS. Opera, II. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1960, Ηθικά μεγάλα, II, 10, 1208a11.

⁷⁵² BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2: Magna Moralia, II, 10, 1208a21-24, tradução nossa.

⁷⁵³ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2: Magna Moralia, I, 34, 1198a20-22, tradução nossa: “É melhor afirmar, de acordo com nossa definição, que [a virtude ética] é o impulso para o nobre guiado pela razão, pois neste caso a virtude é digna de louvor”.

⁷⁵⁴ PLATÓN. **La República**. Madrid: Alianza Editorial, 2003, IV, 442c, tradução nossa: “E o chamaremos de sábio, por aquela pequena parte que o comanda e fornece os preceitos, pois ela tem em si a ciência do que convém a cada uma das partes e para todas as três partes da alma”. IRWIN, T. **Plato's Ethics**. New York: Oxford University Press, 1995, p. 218, tradução nossa: “A parte racional, como Platão descreve, apresenta as razões acerca daquilo que é o melhor para cada parte e para todas as partes em comum (442c6-8). Por isso, apela para os desejos de cada uma das partes não-rationais e assegura-lhes algum grau razoável de satisfação. Esta garantia recomenda o regramento da parte racional sobre as duas partes não-rationais”.

manifesta a emoção (que tem sua origem na parte irracional da alma), e a deliberação sobre como encontrar os meios adequados (que tem sua origem na parte racional da alma) para colocar em prática esse mesmo desejo que origina a ação⁷⁵⁵. Em suma, Aristóteles ainda não havia estabelecido as condições pelas quais as partes da alma (irracional e racional) envolvidas na ação humana pudessem atuar em conjunto. Tal fato faz com que sua doutrina da ação humana ainda necessite ser aprimorada visando uma formulação mais compatível com o fenômeno que ela busca descrever.

Aristóteles havia deixado Atenas por volta de 348-347 a.C. partindo para seu exílio voluntário em Assos, na Ásia Menor, em função da anexação da cidade de Olintos por Felipe da Macedônia, cidade que, nessa época, era aliada de Atenas. A redação da *Ética Eudemia* e da *Grande Ética* ocorreu durante sua ausência de Atenas. Somente após a batalha de Queroneia e a paz de Corinto foram criadas as condições políticas para o retorno de Aristóteles a Atenas, fato que ocorreu por volta de 334 a.C.. Foi, portanto, entre 342a.C. e 335-334 a.C., que Aristóteles mudou radicalmente a orientação de suas reflexões sobre o caráter humano, ao chegar à conclusão que não existe nenhuma espécie de padrão exterior ao agente que possa servir de medida para estabelecer o meio termo a ser aplicado às emoções, para que elas se tornem virtuosas. Com isso o Estagirita abandona a doutrina das Ideias, pois ela requer uma explicação bem mais complexa do que deveria fornecer - segundo Platão, a Ideia do Bem seria o critério racional que estabelece a medida adequada que as emoções humanas devem manifestar para que a conduta seja virtuosa - que nem mesmo Platão, seu criador, foi capaz de apresentar.

Numa doutrina ética imanente (dentro dos limites da experiência possível) é o próprio ser humano que deve ser o padrão da medida racional a ser aplicada às emoções. Assim, Aristóteles decidiu considerar um ser humano específico - o *spoudaios* -, como a figura central de sua doutrina ética. Não é mais o filósofo, o sábio ou outra figura da tradição sapiencial grega, que irá ocupar este papel central na ética aristotélica. O *spoudaios*, o ser humano de nobre caráter, preenche as lacunas da doutrina da ação de Aristóteles por estabelecer a conexão virtuosa entre as duas partes da alma. Ele é, ao mesmo tempo, o critério do “reto desejo” e da “medida racional” que estabelece a intensidade com que cada emoção deve ser manifestada pelo agente na sua conduta.

⁷⁵⁵ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2: Magna Moralia, I, 34, 1198b8-13, tradução nossa: “Outra questão será saber se [a prudência] fornece ou não os princípios para as outras partes da alma. Não me parece que deva comandar as partes superiores a ela, como a sabedoria (*sophia*). Porém, vigia e governa soberanamente as demais partes da alma prescrevendo-lhes o que devem fazer”.

Aristóteles não tece nenhuma consideração sobre as razões que o levaram a introduzir a figura do *spoudaios* na sua doutrina da ação humana tal como está desenvolvida na *Ética a Nicômaco*. Mas, aquele que examina a evolução do seu pensamento ao longo de seus tratados éticos, não pode considerar que esta figura decisiva tenha sido inserida *ex abrupto* por Aristóteles, para resolver as aporias de sua doutrina da ação humana. Essa era uma solução utilizada pela tragédia grega quando o drama, em seu desenrolar, chegava a um impasse. Nesse caso, o tragediógrafo utilizava o artifício do *deus ex machina* para construir um desfecho para o drama. Aristóteles afirma, em sua *Poética*, que os tragediógrafos não devem recorrer a soluções mágicas ou irracionais em seus dramas, pois os desenlaces devem resultar da própria estrutura do mito. O artifício do *deus ex machina* somente pode ser utilizado em eventos que ocorram fora do drama (ou no passado ou no futuro, pois somente os deuses são oniscientes). Também as soluções irracionais, aconselha Aristóteles, somente podem ser utilizadas fora da ação, tal como ocorre no *Édipo Rei* de Sófocles⁷⁵⁶.

De modo análogo às lições aristotélicas sobre a tragédia, a abordagem desta tese procura descrever a introdução da figura do *spoudaios* na *Ética a Nicômaco* a partir das condições histórico-intelectuais que estavam à disposição de Aristóteles quando escreveu o seu tratado ético mais importante. É, portanto, verossímil que Aristóteles tenha deixado de lado a figura do filósofo platônico como seu ideal ético, ao ter abandonado a ideia de fundamentar a ética na metafísica, cujos primeiros indícios já se encontram na *Ética Eudemia*⁷⁵⁷ e na *Grande Ética*⁷⁵⁸ e consolidados na *Ética a Nicômaco*. Aristóteles passa a sustentar que a ética deve ter como objeto o bem atingível pelos seres humanos⁷⁵⁹. Tal afirmação implica em considerar que é entre esses mesmos seres humanos que será preciso encontrar aquele indivíduo que deve ser a encarnação da excelência do caráter.

No período de elaboração da *Ética a Nicômaco* (c. 335-334 a.C.), o Cinismo grego havia atingido o seu apogeu. Diógenes de Sinope e seus discípulos Mômimos, Metroclés,

⁷⁵⁶ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2: Aristotle: Poetics, 15, 1454a33-b8, tradução nossa.

⁷⁵⁷ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2, Aristotle: Eudemian Ethics, I, 8, 1217b20-25, tradução nossa.

⁷⁵⁸ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v. 2: Magna Moralia, I, 1, 1183a32-37, tradução nossa: “Não nego que este raciocínio [tudo o que se denomina bem deve estar ligado à Ideia do Bem] tenha algo de verdadeiro. Porém a ciência política de que aqui tratamos, não leva em conta este bem, porque o que se procura é o bem para nós. Assim, como nenhuma ciência ou arte afirma que o fim a que se propõe é bom, a política tampouco o faz. Por conseguinte, não fala nem discute sobre o bem que se refere somente à Ideia”.

⁷⁵⁹ IRWIN, T. **Aristotle: Nicomachean Ethics**. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 6, 1096b31-35 tradução nossa: “E o mesmo é verdadeiro no que se refere à Ideia. Ainda que exista um bem único predicável em comum, ou capaz de existir de modo separado e independente, claramente esta não é a espécie de bem que um ser humano possa atingir por seus próprios esforços; mas esta é a espécie [de bem] que buscamos aqui [atingível pelo homem]”.

Onesícritos (que escreveu uma obra sobre a educação de Alexandre), Crates e Hiparquia viviam e pregavam em Atenas a doutrina ética cínica. Dentre os princípios éticos sustentados pelo Cinismo, o mais importante deles afirmava que os sábios seriam a medida da excelência humana, pois eles se assemelhavam a “imagens dos deuses”⁷⁶⁰ por seu total autodomínio e controle absoluto sobre as suas emoções⁷⁶¹. Esta seria a grande tarefa da filosofia: preparar os seres humanos para enfrentar todas as vicissitudes da sorte⁷⁶².

Assim, esta tese sustenta que, sob a influência do Cinismo, a partir da *Ética a Nicômaco* o termo *spoudaios* passa a ter um significado totalmente distinto daqueles apresentados nos tratados éticos anteriores de Aristóteles. Ele não pode mais ser visto somente como uma “qualidade” aplicável ao caráter e aos atos humanos, pois agora é a denominação de uma figura em carne e osso. Na *Ética a Nicômaco*, o termo *spoudaios* recebe um sentido técnico preciso: o uso do nominativo (ὁ σπουδαῖος) é utilizado sempre que Aristóteles designa o ser humano excelente, o indivíduo de nobre caráter que é uma figura de destaque entre seus pares por exemplificar a excelência no domínio das suas emoções pela harmonia existente entre seus desejos e sua razão prática⁷⁶³.

Não é mais o filósofo platônico que configura o ideal ético de Aristóteles, mas a sua versão da interpretação cínica da figura de Sócrates⁷⁶⁴. O *spoudaios* é o ser humano de nobre caráter: aquele que, pelo completo domínio sobre suas emoções e por seus atos exemplares é

⁷⁶⁰ LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, VI, 51: “[Diôgenes] definia os homens bons como imagens dos deuses [...]”. O texto em grego encontra-se em LAERTIUS, Diogenes. **Lives of Eminent Philosophers**. 1972. In: Perseus Digital Library. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0257>>. Acesso em 05-10-2013. VI, 51: “Τοὺς ἀγαθοὺς ἀνδρας θεῶν εἰκόνας εἶναι”.

⁷⁶¹ LONG, A. A. A tradição socrática: Diôgenes, Crates e a ética helenística. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.). **Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 47: “O equivalente cínico para os trabalhos de Hércules é o esforço que ele empenha em se treinar para rejeitar todos os valores não sancionados pela natureza e ficar pronto para todas as contingências (cf. D. L. 6, 68). Como apenas ele entre os homens tem domínio sobre si mesmo, o cínico é o único rei, propriamente falando”.

⁷⁶² LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: UnB, 2008, VI, 63: “Perguntaram-lhe [para Diôgenes de Sinope] o que ganhava com a filosofia e a resposta foi: ‘No mínimo, estar preparado para enfrentar todas as vicissitudes da sorte’”.

⁷⁶³ IRWIN, T. **Aristotle: Nicomachean Ethics**. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 8, 1099a23, tradução nossa. IRWIN, T. **Aristotle: Nicomachean Ethics**. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 5, 1113a25. IRWIN, T. **Aristotle: Nicomachean Ethics**. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 5, 1113a31, tradução nossa. IRWIN, T. **Aristotle: Nicomachean Ethics**. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, V, 2, 1130b6, tradução nossa. IRWIN, T. **Aristotle: Nicomachean Ethics**. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, IX, 8, 1169a35, tradução nossa. IRWIN, T. **Aristotle: Nicomachean Ethics**. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, IX, 9, 1170a9, tradução nossa. IRWIN, T. **Aristotle: Nicomachean Ethics**. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, IX, 9, 1170a16, tradução nossa.

⁷⁶⁴ HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 1999, p. 165: “Platão teria dito de Diôgenes: ‘É o Sócrates enlouquecido’. Autêntica ou não, a fórmula pode nos fazer refletir. Em certo sentido, Sócrates anunciava os cínicos. Os poetas cômicos também zombavam do modo de andar de Sócrates, de seus pés e de seu velho manto. E se, como vimos, a figura de Sócrates se confunde no *Banquete* com a de Eros mendigando, Diôgenes, vagando sem eira nem beira com seu próprio alforje, não é ele outro Sócrates, a figura heróica do filósofo inclassificável e estrangeiro no mundo?”

o critério e a medida da excelência no domínio ético⁷⁶⁵. Cabe, portanto, ao *spoudaios* resolver as aporias da doutrina da ação aristotélica:⁷⁶⁶ por sua disposição de caráter virtuosa, ele é o critério do reto desejo, pois o que ele deseja é o que deve ser verdadeiramente desejado. Ao mesmo tempo, ele produz, como raciocinador prático virtuoso, a medida exata (intensidade) pela qual a emoção deve ser sentida pelo agente. Essa medida é um meio termo (relativo ao agente) entre os extremos emocionais⁷⁶⁷.

A primeira aparição do *spoudaios* no Livro I da *Ética a Nicômaco*⁷⁶⁸ tem a função de afirmar que ele é o juiz das ações virtuosas. Estas ações, por sua vez, são, ao mesmo tempo, belas, boas e aprazíveis⁷⁶⁹. Noutras palavras, ele é o critério daqueles atos que devem ser considerados como virtuosos. A segunda aparição do *spoudaios* ocorre no Livro II da *Ética a Nicômaco*, agora na figura do prudente⁷⁷⁰. Aristóteles afirma que a virtude ética é uma disposição do caráter que envolve a escolha da medida que determina a intensidade que as emoções devem ser sentidas pelo agente para que os atos sejam virtuosos e que esta medida é determinada pelo prudente. A terceira aparição do *spoudaios* ocorre no Livro III da *Ética a Nicômaco*. Aristóteles afirma que aquilo que o *spoudaios* deseja é que deve ser o verdadeiro objeto de desejo⁷⁷¹ para todas as demais disposições de caráter⁷⁷². O *spoudaios* é, ao mesmo tempo, o critério (κavών) do que deve ser desejado e a medida (μέτρον) pela qual o desejo

⁷⁶⁵ CONTE-SPONVILLE, A. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 75: “Aristóteles é quem tem razão, contra Platão e contra Kant, pelo menos é assim que o leio: não é a justiça que faz os justos, mas são os justos que fazem a justiça”.

⁷⁶⁶ SINOTT-ARMSTRONG, W. et al. **Understanding Arguments: an introduction to informal logic**. Wadsworth: Cengage Learnin, 2010, p. 257, tradução nossa: “Uma das formas mais comuns de argumento indutivo é inferência à melhor explicação. A idéia geral por detrás de tais inferências é que uma hipótese ganha apoio indutivo se, quando adicionada ao nosso estoque previamente aceito de crenças, nos permite explicar melhor do que as hipóteses concorrentes, algo que se crê ou observa. [...] Em suma, uma hipótese fornece a melhor explicação quando é mais explicativa, poderosa, falsificável, modesta, simples e conservadora [de nossas crenças] do que qualquer hipótese concorrente”.

⁷⁶⁷ CONTE-SPONVILLE, A. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 39: “A prudência tem algo de modesto ou de instrumental; ela se põe a serviço de fins que não são os seus [pois a prudência não produz fins] e só se ocupa com a escolha dos meios. Mas é isso que a torna insubstituível: nenhuma ação, nenhuma virtude – em todo caso, nenhuma virtude *em ato* – poderia prescindir dela. A prudência não reina (mais vale a justiça, mais vale o amor) mas governa”.

⁷⁶⁸ BYWATER, I. **Aristotelis: Ethica Nicomachea**. Oxford: Oxford University Press, 1988, I, 8, 1099a23: “ὁ σπουδαῖος”.

⁷⁶⁹ IRWIN, T. **Aristotle: Nicomachean Ethics**. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 8, 1099a21-24.

⁷⁷⁰ BYWATER, I. **Aristotelis: Ethica Nicomachea**. Oxford: Oxford University Press, 1988, II, 6, 1107a1: “ὁ φρόνιμος”.

⁷⁷¹ IRWIN, T. **Aristotle: Nicomachean Ethics**. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 5, 1113a25, tradução nossa: Para a pessoa excelente [de nobre caráter], então, o que é desejado deve ser o que é [desejado] na realidade [na verdade]”. BYWATER, I. **Aristotelis: Ethica Nicomachea**. Oxford: Oxford University Press, 1988, III, 5, 1113a25: “τῷ μὲν οὖν σπουδαίῳ τὸ κατ’ ἀλήθειαν εἶναι”.

⁷⁷² GAUTHIER ET JOLIF, **L’Ethique a Nicomaque**. Louvain: Publications Universitaires, 1970, v.2, p. 208, tradução nossa: “Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, rejeita esta «Medida» abstrata [Bem-em-si], mas sem retornar ao relativismo de Protágoras: a medida, não é mais o *homem*, sem mais, é o *virtuoso* [*Spoudaios*]”.

deve ser manifestado na conduta⁷⁷³. Como se pode constatar, a doutrina aristotélica da ação passa a ter na figura do *spoudaios* o seu núcleo principal⁷⁷⁴. Nele ocorre a síntese harmoniosa entre as partes racional e irracional da alma. É por esta razão que o *spoudaios*, por seu caráter virtuoso, é a medida das demais disposições de caráter, tema que será tratado por Aristóteles no Livro VII da *Ética a Nicômaco*.

Em síntese, o *spoudaios* é o ideal ético de Aristóteles por desejar praticar de modo excelente seus atos (pela firmeza de seu caráter e por considerar os atos virtuosos como fins em si mesmos) e, após deliberar retamente, escolher o modo pelo qual suas emoções serão sentidas (na medida correta, no momento adequado⁷⁷⁵, pelo motivo certo, com relação às pessoas certas) e transformadas em atos virtuosos⁷⁷⁶. A excelência na ação ocorre em duas etapas sucessivas: em primeiro lugar, pelo desenvolvimento do hábito de desejar praticar as ações virtuosas; em segundo lugar, pelo desenvolvimento gradual da razão prática. Com isso, o agente passa a escolher (após deliberar corretamente) o modo mais adequado de praticar os

⁷⁷³ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 5, 1113a31-33, tradução nossa: “Pois cada disposição de caráter tem sua própria e distinta [visão] do que é nobre e agradável. Presumivelmente, então, a pessoa excelente [de nobre caráter] é muito superior [aos demais] porque ela vê o que é verdadeiro em cada caso, sendo, por si mesma, um espécie de critério e medida [dos atos virtuosos]”. BYWATER, I. **Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, III, 5, 1113a31-33: “καθ’ ἐκάστην γὰρ ἕξιιν ἰδίᾳ ἐστι καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῶ τᾶληθές ἐν ἐκάστοις ὄρᾶν, ὥσπερ κανῶν καὶ μέτρον αὐτῶν ὦν”.

⁷⁷⁴ VOEGELIN, E. **The new science of politics**: an introduction. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 64, tradução nossa: “Ele [Aristóteles] cunhou um termo para o homem cujo caráter é formado pelo agregado de experiências em questão, chamando-o de *spoudaios*, o homem maduro. O *spoudaios* é o homem que maximamente atualizou as potencialidades da natureza humana, aquele que formou seu caráter pela atualização habitual das virtudes éticas e dianoéticas, o homem que, na totalidade de seu desenvolvimento, é capaz do *bios theoretikos*. Por esta razão a ciência da ética, no sentido aristotélico do termo, é um tipo de estudo do *spoudaios*.”

⁷⁷⁵ Na ética, *kairós* designa a oportunidade, o momento adequado para agir, tal como ocorre com a estratégia e a medicina (IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 6, 1196a32-34, tradução nossa). O *kairós* pressupõe, portanto, a presença da intencionalidade. Esta mesma intencionalidade atua avaliando criticamente as circunstâncias que envolvem a ação, para discernir o momento adequado para agir. MOUTSOPOULOS, E. **Kairicidade e liberdade**. São Paulo: Ideias e Letras, 2013, p. 19: “A intencionalidade da consciência supõe uma consciência constantemente em alerta, à espera de apanhar o *kairós* ao qual ela aspira: a ocasião mais favorável dentre muitas e excelente em relação às outras – e, apropriando-se dela, aproveitá-la ao máximo. O escoamento do tempo seria, nessas condições, indiferente à consciência, enquanto o *kairós* se dirige diretamente a ela, ativando-a e estimulando-a na medida em que responde às suas expectativas. [...]. Tempo e *kairós* determinam respectivamente a natureza e as qualidades características da temporalidade e da kairicidade. A primeira supõe uma sucessão regular de instantes; a segunda, uma ruptura nessa sucessão, ruptura excepcional, até única, apanhada antecipadamente ou vivida retrospectivamente, mas no quadro de um movimento voluntário e, sobretudo, intencional”.

⁷⁷⁶ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 6, 1106b16-23, tradução nossa: “Falo da virtude ética, pois somente ela se relaciona com emoções e ações e nelas existe excesso, carência e um termo médio. Por exemplo, pode-se sentir o medo, a confiança, o apetite a raiva, a piedade e, em 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 tempo certo, com referência aos objetos certos, com relação às pessoas certas, pelo motivo certo e do modo certo, nisto consistem o meio termo e a excelência que são características da virtude”.

atos virtuosos. O modo correto de expressar as emoções deve ser um termo médio⁷⁷⁷ - relativo ao agente - entre os extremos emocionais, cuja medida é determinada pelo prudente, tal como Aristóteles prescreve em sua definição de virtude ética⁷⁷⁸.

Aristóteles enfatiza na *Ética a Nicômaco* que a felicidade somente pode ser atingida por aqueles seres humanos que agem virtuosamente. Assim, a vida feliz envolve necessariamente esforço, diligência e zelo e não consiste em diversão (como ingenuamente interpreta o senso comum), pois a diversão não é um fim em si mesmo, mas é uma espécie de descanso de alguém que está em atividade⁷⁷⁹. O *spoudaios* sabe que deve viver sua vida segundo os mais altos padrões de excelência e, para atingir esse fim, é enérgico e zeloso nos seus atos. Certamente o *spoudaios* desfruta prazerosamente as coisas agradáveis, pois ele é a medida de ambos (do nobre e do agradável)⁷⁸⁰. E é agradável e prazeroso desfrutar da companhia dos familiares e amigos. Mas a virtude deve ser encarada seriamente, pois a felicidade consiste em viver virtuosamente.

4.6.1 A doutrina aristotélica do prudente

O termo prudência deriva do verbo $\varphi\rho\nu\epsilon\iota\nu$ - razão, sabedoria, pensamento⁷⁸¹. Assim, como vimos acima, prudente seria o termo utilizado por Aristóteles para destacar o *spoudaios* como raciocinador prático: aquele que é o responsável pela criação da medida correta a ser aplicada às suas emoções, para que elas produzam ações virtuosas. A sabedoria prática capta o fato particular imediato, assim como as circunstâncias em que a ação será praticada⁷⁸². Na maioria das passagens da *Ética a Nicômaco*, em que a figura do prudente é invocada, sua

⁷⁷⁷ ARISTÓTELES. **Categorias**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, 9, 11b1-2: “Emoções e ações admitem a contrariedade e o mais e o menos [pois são movimentos e o movimento é contínuo e tudo o que é contínuo é divisível]”.

⁷⁷⁸ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 6, 1106b36-1107a8, tradução nossa.

⁷⁷⁹ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, X, 7, 1177a1-8, tradução nossa.

⁷⁸⁰ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, X, 5, 1176a15-20, tradução nossa: “Mas em todos esses casos, considera-se que as coisas são como aparecem para a pessoa excelente [$\sigma\pi\upsilon\delta\alpha\iota\omega$]. Se isso é correto, como parece ser, e a virtude, i.e., a pessoa excelente, na medida em que é excelente, é a medida de cada coisa, então o que lhe aparece como prazeres devem ser realmente prazeres, e as coisas com que ele se deleitar serão agradáveis”

⁷⁸¹ PLATO. **Cratylus**, 411d. In: Perseus Digital Library. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0171>>. Acesso em 10-10-2013, tradução nossa: “Sabedoria ($\varphi\rho\nu\eta\sigma\iota\varsigma$) é, pois, a percepção ($\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$) [pela reflexão] de movimento ($\varphi\omicron\rho\acute{\alpha}\varsigma$) e fluxo ($\acute{\omicron}\omicron\upsilon$), ou também pode ser entendido como aquilo que beneficia ($\acute{\omicron}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$) o movimento ($\varphi\omicron\rho\acute{\alpha}\varsigma$)”.

⁷⁸² IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VI, 1142a25-27, tradução nossa.

função é a de ser o critério existencial da prudência. O *locus* clássico é aquele onde Aristóteles apresenta sua definição de virtude ética, quando o termo é utilizado para nomear a figura que estabelece o princípio racional que determina a mediania entre os extremos emocionais, tornando virtuosa a ação⁷⁸³.

A doutrina aristotélica da ação supõe a íntima cooperação entre a parte emocional e a parte racional da alma. A primeira é a responsável pelo desejo, que estabelece a finalidade para a ação. A segunda é responsável pela deliberação que leva à escolha do(s) meio(s) mais adequado(s) para realizar o ato. Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, utiliza dois termos distintos para designar as figuras responsáveis pelo desejo e pela deliberação nas ações virtuosas. Cabe ao *spoudaios* a função de desejar e ao prudente a função de deliberar⁷⁸⁴. Mas a descrição completa da ação humana é mais complexa do que parece à primeira vista. O desejo, sendo a expressão proposicional das emoções, pode obedecer ou não à razão. A deliberação, por sua vez, sendo originada na faculdade racional, não tem o poder de iniciar a ação. É preciso, portanto, que o desejo endosse aquilo que foi resultado da deliberação. Este é o papel da escolha. Ela é um desejo deliberado porque é preciso desejar aquilo que resultou da deliberação. O desejo, portanto, ocupa um duplo papel da economia da ação humana: estabelece a finalidade para a ação e deseja aquilo que resultou da deliberação.

A escolha, portanto, é um desejo que segue a razão prática, cujo princípio é um ser humano que deseja, delibera e escolhe aquilo que a deliberação lhe apresenta como o meio adequado para realizar esse desejo⁷⁸⁵. Como se pode constatar, Aristóteles faz a distinção entre as figuras do *spoudaios* e do prudente para mostrar claramente como ocorre a complexa relação entre desejo e razão prática na ação humana. Em todas as situações que envolvam o reto desejo como a manifestação do caráter virtuoso, o *spoudaios* é a figura que representa o ideal ético de Aristóteles. O homem dotado de sabedoria prática é outra designação dada por Aristóteles à mesma figura, pois o prudente é sempre um homem de nobre caráter⁷⁸⁶.

⁷⁸³ BYWATER, I. **Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, II, 6, 1107a1: “ὁ φρόνιμος”

⁷⁸⁴ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VI, 5, 1140a25-29, tradução nossa: “Quanto à definição de prudência, devemos primeiro estudar a espécie de pessoas que chamamos prudentes. Parece ser próprio de uma pessoa prudente ser capaz de deliberar de modo excelente sobre coisas que são boas e convenientes para si próprio, não sobre um aspecto particular (sobre que espécie de coisas promovem a saúde e o vigor), mas sobre a espécie de coisas que promovem a boa vida em geral”.

⁷⁸⁵ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VI, 3, 1139b4-5, tradução nossa: “É por isso que a escolha é igualmente entendimento [razão intuitiva] combinado com desejo [ὄρετικὸς νοῦς] ou desejo combinado com pensamento (discursivo) [ὄρεξις διανοητική] e essa espécie de princípio é um homem [καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος]”. Os termos entre colchetes estão no texto grego. BYWATER, I. **Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, VI, 3, 1139b4-5.

⁷⁸⁶ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VII, 10, 1152a6-8, tradução nossa: “Nem a mesma pessoa pode ser ao mesmo tempo prudente e incontinente. Pois já mostramos que a

O prudente não pode participar de nenhuma outra disposição de caráter (as demais disposições de caráter – continência e incontinência - emulam o prudente e a intemperança não possui razão prática, mas sagacidade). Logo, o prudente não pode ser continente, incontinente ou intemperante em seus atos, porque a disposição do caráter do *spoudaios* é virtuosa: seus desejos são sempre excelentes e seguem a sua razão prática, pois a relação entre ambos é harmônica. Em suma, o termo *spoudaios* é utilizado por Aristóteles para designar o ser humano de nobre caráter que é o juiz, o critério e a medida das ações belas, nobres e virtuosas. O termo prudente por sua vez, é utilizado para designar a figura que possui o discernimento para julgar qual é o modo correto de manifestar cada emoção na situação particular que se apresenta ao agente, estabelecendo a excelência na deliberação sobre os meios adequados (manifestar de modo excelente a emoção) para atingir o fim estabelecido para a conduta (agir de modo virtuoso).

É um fato corriqueiro a constatação de que a maioria dos comentadores da *Ética a Nicômaco* enfatizam a figura do prudente deixando de lado a figura do *spoudaios*. Um exemplo clássico deste modo de interpretar o ideal ético de Aristóteles é o de Pierre Aubenque, em sua obra *A Prudência em Aristóteles*⁷⁸⁷. Nela, Pierre Aubenque descreve corretamente a origem do termo *spoudaios* a partir do ideal arcaico de herói que encarna virtudes tais como a coragem, a confiança e a seriedade nos seus atos⁷⁸⁸. Aubenque afirma que o *spoudaios* aristotélico é a medida da virtude ética. Ele é o juiz das nobres disposições do caráter e isto, de fato, é confirmado por várias passagens da *Ética a Nicômaco* dedicadas ao tema. Nelas, Aristóteles é categórico ao descrever os atributos do *spoudaios*⁷⁸⁹. Pierre Aubenque, porém, afirma que as virtudes do *spoudaios* estão restritas às suas qualidades físicas (coragem, zelo, seriedade) e Aristóteles optou pelo termo prudente por que desejava enfatizar uma “essência intelectual”: a retidão de seu julgamento. Segundo a interpretação de

peessoa prudente deve, ao mesmo tempo, ser dotada de um caráter nobre”. BYWATER, I. *Aristotelis: Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1988, VII, 10, 1152a7-8: “φρόνιμος καὶ σπουδαῖος τὸ ἦθος δέδεικται ὧν”.

⁷⁸⁷ AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

⁷⁸⁸ AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 77: “Sobre esse ponto [a figura do homem que encarna o ideal ético de Aristóteles e é o fundamento de todo o valor e que determina o critério da reta razão que se aplica às emoções para que elas sejam virtuosas] Aristóteles parece retornar, para além do intelectualismo de Sócrates e Platão, a algum ideal arcaico do *herói*, o qual se impõe menos por seu saber do que por suas façanhas ou, simplesmente, seu ‘zelo’. [...]. A palavra evoca inicialmente a ideia de zelo, de ardor no combate, e posteriormente simplesmente a ideia de atividade séria: o *spoudaios* é o homem que inspira confiança por seus trabalhos, aquele com quem nos sentimos em segurança aquele que se leva a sério”.

⁷⁸⁹ IRWIN, T. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 5, 1113a31-33, tradução nossa “De fato, cada disposição de caráter tem sua própria ideia acerca do nobre e do agradável, e, presumivelmente, a pessoa excelente [*spoudaios*] é muito superior [aos demais] porque ela vê a verdade em cada classe de coisas, sendo ela própria uma espécie de critério e medida”.

Aubenque, o *spoudaios*, embora seja o paradigma da virtude do caráter, é deixado de lado por Aristóteles⁷⁹⁰.

A análise de Aubenque nos leva a pensar que as virtudes instanciadas pelo *spoudaios* sejam, na verdade, virtudes do prudente que Aristóteles desejava destacar. Com isso, o prudente, eclipsando o *spoudaios*, passa a ter uma dupla função na ética aristotélica: ser o critério do reto querer e da medida que torna virtuosa a ação pela atividade da prudência, pois esta última versa sobre a retidão do julgamento do prudente. O prudente, portanto, é a *recta ratio*, visto que não há prudência sem prudente⁷⁹¹. Aubenque chega à conclusão que Aristóteles optou pelo uso do termo prudente por considerar que a prudência, sendo uma virtude intelectual, seria qualitativamente superior à nobreza do caráter encarnada pelo *spoudaios*, porque esta última está ligada a excelência da parte irracional da alma e a razão é a faculdade mais nobre dos seres humanos⁷⁹².

Assim, a partir da interpretação de Aubenque, a figura do *spoudaios*, como num passe de mágica, desaparece da *Ética a Nicômaco* para dar lugar unicamente à figura do prudente, o qual, ainda que não tenha mais acesso a uma sabedoria transcendental das Ideias, tal como ocorria com o filósofo platônico, é capaz de (re)conhecer a “reta regra” a ser aplicada à conduta para que ela seja virtuosa⁷⁹³. Segundo Aubenque, esta é a figura que passa a ocupar o papel de destaque no tratado aristotélico, por ser a personificação existencial do ideal ético do Estagirita, após o seu rompimento com o platonismo⁷⁹⁴.

Segundo a perspectiva desta tese, aquilo que Aristóteles deseja estabelecer com as figuras do *spoudaios* e do prudente é o oposto da interpretação de Aubenque: cabe somente ao primeiro ser a figura que exemplifica o ideal ético de Aristóteles. Ele é o critério e a medida da excelência do caráter: critério, por seu reto desejo; medida, por sua reta deliberação. A figura do prudente é destacada por Aristóteles para ilustrar a importância da deliberação na economia da ação humana, mas é sempre o *spoudaios* o seu ideal de ser humano de nobre

⁷⁹⁰ AUBENQUE, P. **A prudência em Aristóteles**. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 85.

⁷⁹¹ AUBENQUE, P. **A prudência em Aristóteles**. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 86: “certamente, a ‘reta regra’ se encontra individualizada na pessoa do *phronimos*, o que parece dar à prudência um fundamento existencial: desse modo, não é a prudência, mas o prudente que é a *recta ratio*, visto que não há prudência sem prudente [...]”.

⁷⁹² AUBENQUE, P. **A prudência em Aristóteles**. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 86-87: “A substituição do *spoudaios* tradicional pelo *phronimos*, que não é, no entanto, o sábio platônico, inaugura, tanto contra o empirismo da tradição popular, quanto contra a filosofia platônica das essências, o que poderíamos chamar de um intelectualismo existencial”.

⁷⁹³ AUBENQUE, P. **A prudência em Aristóteles**. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 86: “Mas o prudente só é invocado como juiz porque tem julgamento, tem experiência, em uma palavra, um ‘conhecimento’, mesmo que não se trate de um conhecimento do transcendente”.

⁷⁹⁴ AUBENQUE, P. **A prudência em Aristóteles**. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 85: “De fato, se compararmos a definição geral da virtude do Livro II com os textos que citamos sobre o *spoudaios* veremos que o homem-critério assume aqui um outro nome: o de *phronimos*”.

caráter. Destacar a figura do prudente⁷⁹⁵ como o ideal ético de Aristóteles deixando de lado a figura do *spoudaios*, como o faz Pierre Aubenque, significa enfatizar a opção por uma visão intelectualista da ética aristotélica. Aristóteles, na verdade, deseja realçar o oposto, ou seja: mostrar que é a disposição do caráter humano o fundamento da ação virtuosa e que a prudência, embora se ocupe das “coisas justas, belas e boas para o ser humano”, não é suficiente para torná-lo virtuoso somente pelo seu conhecimento⁷⁹⁶. Por analogia, o conhecimento médico não torna seu possuidor necessariamente saudável. É preciso, antes de tudo, desejar ser saudável⁷⁹⁷. Desejar retamente exige muita dedicação e treinamento desde a mais tenra infância. A excelência do caráter é adquirida, em primeiro lugar, pela formação do hábito de desejar a virtude e, posteriormente, aperfeiçoada pela razão prática. Afirma Marco Zingano:

O σπουδαῖος é o homem virtuoso, moralmente bom, oposto ao φαῦλος, o homem de pouco valor, moralmente criticável [...]. O termo seguramente tem um sabor aristocrático, mas Aristóteles o usa pelas razões mencionadas no tratado das *Categorias*; trata-se do homem virtuoso, que age sempre com seriedade, σπουδή, que não é negligente, mas está sempre atento aos assuntos humanos. O homem virtuoso não só age bem, como também apreende as razões de seu agir; ao apreendê-las, ele se torna prudente, φρόνιμος. Aristóteles precisa destes dois termos para mapear com mais exatidão o domínio da virtude [do caráter]: enquanto no φρόνιμος é ressaltado o papel da virtude intelectual que opera no interior das virtudes morais, no σπουδαῖος o que é posto em realce é o fato de suas disposições [do caráter] serem virtuosas ou moralmente boas⁷⁹⁸.

4.6.2 O *spoudaios* como fundamento da vida ética

O *spoudaios* aristotélico não pode ser comparado com o filósofo platônico, com o *homo mensura* protagórico, nem com a figura do sábio, em suas diversas versões ao longo da história grega, tal como foi descrito pela tradição sapiencial pré-socrática e que foi examinada no Capítulo dois desta tese. A diferença específica do *spoudaios* aristotélico, diante das demais figuras sapienciais encontradas na tradição grega, consiste no fato de que ele é um

⁷⁹⁵ AUBENQUE, P. **A prudência em Aristóteles**. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 85: “Especificando o *spoudaios* como *phronimos*, Aristóteles não pode ter tido senão uma intenção muito particular, que a significação da palavra, como todo o contexto, permite discernir facilmente: é porque a determinação em questão é uma determinação de essência intelectual, que o homem-medida é invocado, não pela excelência de seu exemplo [sic], mas pela retidão de seu julgamento”.

⁷⁹⁶ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VI, 11, 1143b22-26, tradução nossa.

⁷⁹⁷ BARNES, J. (ed.). The complete works of Aristotle. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.1: On The Soul, III, 9, 433a4-7, tradução nossa.

⁷⁹⁸ ZINGANO, M. **ARISTÓTELES**. Ethica Nicomachea I 13 – III 8. Tratado Da Virtude Moral. São Paulo: Odysseus Editora, 2008, p. 197.

sábio ético e o exemplo de como os seres humanos podem vir a desenvolver um nobre caráter, pois as emoções humanas são universais. O *spoudaios* é o paradigma da excelência do caráter porque seus desejos são nobres e virtuosos. Além disso, como prudente, ele é o critério da prudência, porque estabelece a reta regra que produz a mediania nas emoções humanas a fim de que elas atinjam a excelência. No *spoudaios* não ocorre nenhum conflito entre os seus desejos e sua razão prática. Ambos se encontram em plena harmonia⁷⁹⁹.

O *spoudaios* aristotélico passa a instanciar novas virtudes éticas que não existiam na Grécia arcaica. Ter um nobre caráter, no contexto da *Ética a Nicômaco*, é possuir, em grau máximo, as virtudes éticas descritas por Aristóteles: temperança, coragem, mansidão, magnificência, justiça, e assim por diante. O *spoudaios* é o exemplo e a medida viva dessas virtudes. Além disso, o *spoudaios* precisa desenvolver a capacidade de antever, em cada ato que pratica a totalidade de sua vida, pois, como Aristóteles afirma na *Ética a Nicômaco*, cabe à virtude ética estabelecer a reta opinião sobre o primeiro princípio da ação (a *eudaimonia*)⁸⁰⁰. O *spoudaios* deseja que suas ações expressem de modo excelente suas emoções, porque seu objetivo é viver uma vida feliz. Essa mesma vida somente é atingida quando cada ação por ele praticada é virtuosa. Como na alma do *spoudaios* não existe conflito entre suas emoções (apetites e impulsos) e sua razão, seus atos são sempre virtuosos.

Por todos esses atributos, o *spoudaios*, o ser humano de nobre caráter, é a figura central em torno da qual se desenvolve a *Ética a Nicômaco*⁸⁰¹. Em segundo plano encontra-se a figura do prudente. Aristóteles, utilizando estes dois termos, está cumprindo uma função

⁷⁹⁹ Ao descrever a virtude ética da temperança, Aristóteles expressa como a prudência e as emoções devem estar relacionadas no ser humano que possui um caráter excelente. IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 12, 1119b15-18, tradução nossa: “Por isto, no homem temperante [σώφρωνος] o elemento apetitivo [ἐπιθυμητικὸν] deve estar em harmonia com a razão [λόγῳ]; pois o nobre é o objetivo de ambos, e o homem temperante deseja [ἐπιθυμεῖ] as coisas retas, de modo correto e no tempo certo; e isso é justamente o que a razão também prescreve”. Os termos entre colchetes estão no texto grego. BYWATER, I. **Aristotelis**: Ethica Nicomachea. Oxford: Oxford University Press, 1988, III, 12, 1119b15-18.

⁸⁰⁰ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VII, 8, 1151a16-18, tradução nossa. BOSTOCK, D. **Aristotle's Ethics**. New York: Oxford University Press, 2006, p. 90-91, tradução nossa: “O objetivo que Aristóteles tem em mente deve ser um fim último, um genuíno primeiro princípio (e não um mero ponto de partida para uma deliberação particular), pois é comparado com os axiomas da matemática. Eis aqui sua doutrina padrão segundo a qual os primeiros princípios não podem ser deduzidos, pois, de outro modo não seriam ‘primeiros’; assim, não é pela via do raciocínio ou dos argumentos (lógos) que os primeiros princípios são fornecidos”.

⁸⁰¹ VEGETTI, M. Normal, naturel, normatif dans l'éthique d'Aristote. In : ROMEYER DHERBEY, G; AUBRY, G. (Ed.) **L'excellence de la vie. sur l'éthique à nicomaque et l'éthique à eudème d'Aristote**. France: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, p. 67, tradução nossa: “Esta circularidade permite, aliás, que Aristóteles evite um retorno ao relativismo de Protágoras, claramente evocado por sua assunção antiplatônica do *spoudaios* como “regra e medida”. De acordo com Protágoras, a medida do valor era o homem, no sentido de cada indivíduo ou a cidade em sua vontade majoritária, ou algo assim. Para Aristóteles, pelo contrário, o critério não é constituído por um indivíduo qualquer, mas o tipo humano socialmente reconhecido como eminente por sua dignidade moral [...]”.

didática. Tal como a distinção entre matéria e forma (que existe apenas para o pensamento), os dois termos são como as faces de uma mesma figura: o *spoudaios*. Aristóteles, ao lançar mão de duas expressões diferentes para designar a mesma figura humana, quer determinar de modo preciso os principais elementos de sua doutrina da ação humana. Essa mesma ação enfatiza a cooperação de duas faculdades: a faculdade racional (prática) e a faculdade irracional (emocional)⁸⁰². Esta é a razão pela qual não devemos nos surpreender ou confundir com a distinção feita por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* entre o *spoudaios* e o prudente, pois Aristóteles é um especialista em resolver problemas fazendo distinções conceituais⁸⁰³.

Uma das causas que originou a confusão entre os dois termos, que é comum entre os comentadores deste tratado, consiste em não levar em consideração o fato de que Aristóteles utiliza expressões diferentes para enfatizar os distintos papéis que o mesmo indivíduo ocupa na economia da conduta ética⁸⁰⁴. Aristóteles já havia afirmado na abertura do Livro II da *Ética a Nicômaco* que a virtude ética é adquirida pelo hábito e não pelo aprendizado teórico. Noutras palavras, é pelo treinamento do desejo que o agente inicia a sua vida ética, pois é a partir daí que passa a desenvolver o seu caráter. Com o gradual aprimoramento de sua razão prática, ele começa a escolher por si próprio os meios adequados para atingir seus fins virtuosos (nesse período intermediário são geralmente os pais que escolhem por ele).

Se este é o processo que descreve a formação do caráter dos seres humanos, então é preciso fazer uma distinção entre a causa final e a causa eficiente da ação humana⁸⁰⁵. A causa final da ação é o reto desejo de praticar o ato virtuoso e o *spoudaios* é sempre a figura utilizada por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* para designar o ser humano cujos desejos são excelentes. A causa eficiente da ação humana é a escolha (*proairesis*) que é o desejo

⁸⁰² ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 428.

⁸⁰³ URMSON, J. O. *Aristotle's Ethics*. Cambridge: Blackwell Publishers, 1995, p. 25, tradução nossa.

⁸⁰⁴ VEGETTI, M. Normal, naturel, normatif dans l'éthique d'Aristote. In : ROMÉYER DHERBEY, G; AUBRY, G. (Ed.) *L'excellence de la vie. sur l'éthique à nicomaque et l'éthique à eudème d'Aristote*. France: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, p. 66, tradução nossa: "O fato de indicar um personagem, um tipo social e seu comportamento como modelo e critério da *aretê*, pode ser considerado com razão, de acordo com a sugestão de Aubenque, como uma herança do universo moral homérico. No mundo contingente da ação humana, o retorno à figura ostensiva, familiar, do *spoudaios* substitui aquilo que, em Platão, era o apelo muito rígido e abstrato ao Bem. Do ponto de vista sociológico, este novo «herói moral» é facilmente reconhecível, como escreveu Adkins, no estilo de cavaleiro ateniense. Além disso, Aristóteles menciona explicitamente «Pérides e seus assemelhados», como representantes desta figura de homem sábio e prudente, o *phronimos*, que é uma das faces do *spoudaios* (EN VI 5 1140b8)".

⁸⁰⁵ IRWIN, T. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VI, 2, 1139a 33-35, tradução nossa: "A origem da ação (sua causa eficiente e não final) é a escolha, e a origem da escolha é o desejo e o raciocínio dirigido a algum fim. Isso é assim por que a escolha não pode existir sem pensamento e intelecto ou sem uma disposição ética; pois a boa ação e seu oposto não podem existir sem uma combinação de intelecto [escolha] e caráter [desejo]".

deliberado (deliberar é a tarefa da prudência) de agir de acordo com a virtude⁸⁰⁶. Com a introdução dessas duas figuras em sua descrição da ação humana, a filosofia prática de Aristóteles passa a apresentar uma grande homologia com a sua filosofia teórica. No conhecimento teórico, a ciência parte de princípios que não podem ser por ela deduzidos, pois dessa forma não seriam, de modo estrito, **primeiros princípios**⁸⁰⁷. Na filosofia prática, por sua vez, a prudência somente pode iniciar sua atividade a partir do estabelecimento do fim para a ação. Este último é representado pelo reto desejo do *spoudaios*⁸⁰⁸.

Em resumo, *spoudaios* e prudente, ser humano dotado de um nobre caráter e sábio prático, devem ser vistos como as duas faces de Jano: a primeira determina a excelência do caráter; a segunda estabelece a medida que torna virtuosas as emoções humanas. O termo *spoudaios*, a partir de Aristóteles, passa destacar o ser humano de nobre caráter que é o paradigma da excelência ética. O termo prudente destaca a excelência da razão prática humana: a correta deliberação que estabelece a medida adequada em que cada emoção deve ser sentida e atualizada (no momento certo, na medida certa, com relação às pessoas certas e assim por diante). Essa é a grande inovação da *Ética a Nicômaco* diante da *Ética Eudemia* e da *Grande Ética*. Na *Ética a Nicômaco* é a figura do *spoudaios*-prudente que tem a responsabilidade de encarnar o ser humano que Aristóteles considera o paradigma da excelência do caráter⁸⁰⁹.

4.7 AS DISPOSIÇÕES DO CARÁTER HUMANO

⁸⁰⁶ AUBENQUE, P. **A prudência em Aristóteles**. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 194. Aubenque enfatiza corretamente que a *proairesis* exprime a disposição interior do agente (caráter) que, em última instância, pode ser objeto de louvor ou censura. Ao mesmo tempo, a *proairesis* é a sede de imputação da responsabilidade ao agente, pois, ao escolher os meios para atingir o fim, o agente se torna *ipso facto* o responsável por seus atos.

⁸⁰⁷ BOSTOCK, D. **Aristotle's Ethics**. New York: Oxford University Press, 2006, p. 90-91, tradução nossa.

⁸⁰⁸ BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995, v.1: On The Soul, III, 10, 433a 12-19, tradução nossa: “Ambos, então, são capazes de originar movimento local, entendimento e desejo [νοῦς καὶ ὄρεξις]: o entendimento calcula os meios para o fim, ou seja, o pensamento prático difere do pensamento teórico [θεωρητικοῦ] pelo caráter de seu fim, enquanto o desejo em todas as formas [ἐπιθυμία, θυμός, βούλησις] é relativo a um fim, pois o que é o objeto do desejo é o que estimula o pensamento prático e o que é último no processo de pensamento é o início da ação. Deste modo, essas duas faculdades, o desejo e o pensamento prático, podem ser consideradas como as causas do movimento [ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική]; porque o desejável produz movimento, por conseguinte, o pensamento produz movimento, pois o desejável é seu princípio”. Os termos entre colchetes são retirados do texto grego. Αριστοτέλους Περί Ψυχῆς, III, 10, 433a 12-19.

⁸⁰⁹ ARISTÓTELES. **Política**. Ed. Bilíngue. Lisboa: VEGA, 1998, III, 4, 1277a15-17: “Agora dizemos que o governante deve ter um caráter nobre, ser bom e prudente e que para um cidadão tomar parte na política deve ser prudente”.

“φαμὲν δὴ τὸν ἄρχοντα τὸν σπουδαῖον ἀγαθὸν εἶναι καὶ φρόνιμον, τὸν δὲ πολίτην [οὐκ] ἀναγκαῖον εἶναι φρόνιμον”.

Como já foi examinado acima, Aristóteles concebe a ação humana como sendo uma síntese da operação de duas faculdades da alma: racional e irracional. A primeira está representada pela prudência; a segunda está representada pelas emoções que pertencem à parte irracional da alma, mas que é capaz de escutar (ou não) a razão, na medida em que existe um elemento de racionalidade nas emoções, que está configurado pelo seu caráter proposicional⁸¹⁰. As disposições do caráter humano são formadas a partir das diversas relações possíveis que possam vir a ser estabelecidas entre a parte irracional e racional da alma. Aristóteles apresenta a sua tipologia das disposições de caráter no Livro VII da *Ética a Nicômaco*.

Platão, na *República*, havia construído sua classificação das espécies de caráter a partir de um padrão⁸¹¹, com a função de estabelecer uma hierarquia axiológica na grande variedade de caracteres encontráveis entre os seres humanos, identificando a figura do filósofo como seu critério normativo⁸¹². Aristóteles, seguindo os passos de Platão, afirma que as disposições do caráter são formadas a partir do modo como se relacionam a parte irracional e racional da alma. Esta relação pode ser harmônica ou conflituosa. Se o desejo (*oréxis*) for educado para buscar os fins virtuosos e escolher os meios adequados para atingí-los, não entrará em conflito com a razão prática. Caso contrário, o conflito será inevitável.

Aristóteles, tal como Platão, hierarquiza as diversas disposições de caráter segundo um padrão prescritivo ou axiológico: disposições de caráter boas e más. As disposições boas, pela ordem de valor, são a “divina” (θεοί), a “virtuosa” (ἀρετή) e a “contínencia” (ἐγκράτεια)⁸¹³. As disposições más, também pela ordem de valor, são: a “incontinência” (ἀκρασία), o “vício” (κακία) e a “bestialidade” (θηριότης)⁸¹⁴. A disposição de caráter divina é a mais excelente. Depois dela, encontra-se a virtuosa. Ocupando o último lugar entre as boas disposições encontra-se a continência. A incontinência é a menos ruim das más disposições de caráter, seguindo-se o vício (intemperança) e a bestialidade.

⁸¹⁰ ZINGANO, M. **Estudos de ética antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 82-83: Nossa capacidade de agir é uma capacidade racional dos contrários: o que eu posso fazer, eu posso deixar de fazer”.

⁸¹¹ VOEGELIN, E. **The new science of politics: an introduction**. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 63-64, tradução nossa: “Platão estava concretamente envolvido na investigação da alma humana e a verdadeira ordem da alma acabou por ser dependente da filosofia no estrito sentido do amor à divina sabedoria. [...] A verdade da alma seria alcançada com sua completa orientação amorosa para com a sabedoria. A verdadeira disposição do homem, assim, é uma constituição da alma a ser definida em termos de certas experiências que devem predominar a ponto de formar o caráter. Neste sentido, a verdadeira ordenação da alma fornece o padrão para medir e classificar a variedade empírica dos tipos humanos, bem como da ordem social em que eles encontram a sua expressão”.

⁸¹² PLATÃO. **Fedro**. São Paulo: Edipro, 2008, 278d.

⁸¹³ BYWATER, I. **Aristotelis: Ethica Nicomachea**. Oxford: Oxford University Press, 1988, VII, 1, 1145a18-20.

⁸¹⁴ BYWATER, I. **Aristotelis: Ethica Nicomachea**. Oxford: Oxford University Press, 1988, VII, 1, 1145a16-17.

Aristóteles ordena as disposições do caráter em três pares de contrários. O primeiro par é formado pela excelência sobre-humana (θεοί) e a bestialidade (θηριότης). A primeira é rara entre os seres humanos e aquele que a possui pode ser comparado aos heróis mitológicos e aos deuses⁸¹⁵; os quais, estando para além da virtude, não podem ser classificados como virtuosos ou viciosos. Seu contrário, a bestialidade, somente pode ser encontrada entre os bárbaros, ou naqueles acometidos de doença ou loucura, pois o homem bestial, ao contrário do homem superior, não pode ser classificado como vicioso por estar para além do vício. Aristóteles descreve brevemente estas disposições de caráter⁸¹⁶.

O segundo par de disposições de caráter é composto pela virtude (ἀρετή)⁸¹⁷ e pelo vício (κακία) ou maldade de caráter. O *spoudaios* é o virtuoso. Ele é a medida da excelência do caráter, pois deseja e escolhe os atos virtuosos por si mesmos e não como meios para um fim ulterior. Além disso, a disposição de seu caráter para agir de modo virtuoso é firme e imutável. Como a escolha é um desejo deliberado, ao escolher os atos virtuosos o desejo (βούλησις) do *spoudaios* é excelente, pois ele é o critério do desejo virtuoso⁸¹⁸, sempre seguindo o que lhe determina a sua razão prática, porque ele é a medida da correta deliberação⁸¹⁹. Em suma, o ser humano virtuoso é aquele que, pelos seus desejos e escolhas, age sempre de modo excelente (o *spoudaios* é sempre temperante) sem haver nenhuma espécie de conflito entre os seus desejos e a sua razão. Por esta razão as partes (irracional e racional) de sua alma estão sempre em harmonia. A disposição de caráter contrária é representada pelo homem mau (φαῦλος). Este último é intemperante (ἀκόλαστος). Buscando o prazer imediato em todos os seus atos, procura sempre satisfazer seus apetites (ἐπιθυμίας) e pratica as condutas viciosas por escolha própria⁸²⁰. Nele não existe um conflito entre a razão

⁸¹⁵ BYWATER, I. *Aristotelis: Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1988, VII, 1, 1145a20-25.

⁸¹⁶ IRWIN, T. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VII, 1, 1145a15-30; VII, 5, 1148b20-32, tradução nossa.

⁸¹⁷ IRWIN, T. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VII, 1, 1145a15-18, tradução nossa. URMSON, J. O. *Aristotle's Ethics*. Cambridge: Blackwell Publishers, 1995, p. 32-33 tradução nossa: "Aristóteles afirma que a excelência de caráter é uma disposição para sentir e mostrar o grau correto de emoção em cada ocasião e como a ocasião exige, e que esta disposição é um meio termo entre ser muito ou pouco disposto para sentir e exibir cada emoção. Na média, cada um vai sentir e exibir cada emoção no momento certo e não muito frequentemente ou muito raramente, com referência aos assuntos certos, com respeito às pessoas certas, pela razão correta e de modo correto".

⁸¹⁸ IRWIN, T. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, III, 4, 1113a25-26, tradução nossa.

⁸¹⁹ IRWIN, T. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, II, 6, 1107a1-3, tradução nossa.

⁸²⁰ IRWIN, T. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VII, 7, 1150a 18-20, tradução nossa: "Uma pessoa que procura o excesso nas coisas agradáveis, porque eles são excessos, e o faz por sua própria escolha [dos excessos] por sua própria causa e não por causa de um resultado posterior, é intemperante".

prática e os seus desejos, pois ele não possui sabedoria prática, mas somente sagacidade: sua razão é instrumental, pois busca somente os meios mais adequados para praticar da melhor maneira possível os seus desejos viciosos.

Mas há também um terceiro par de contrários, que ocupa o espaço intermediário entre a virtude e o vício. Em ambos os contrários pode-se constatar que o apetite foi educado de modo vicioso e a sua relação com a razão prática é de conflito⁸²¹. Este conflito, por sua vez, apresenta duas possibilidades de solução: ou o apetite segue a razão prática; ou o apetite não segue a razão prática. Aristóteles denomina continência ou autocontrole à disposição do caráter que segue a razão prática e de incontinência, fraqueza de vontade ou falta de autocontrole, à disposição que não segue a razão prática⁸²². O homem continente é aquele que, embora seus apetites busquem o prazer (ou a fuga da dor) imediato, tenta agir de acordo com o que lhe determina a sua razão prática e consegue seu intento.

Porém, ao contrário do homem virtuoso, que age retamente sem que exista conflito entre seus desejos (βούλησις) e sua razão, o continente somente consegue seu intento com muito esforço, pois seu apetite está em conflito com sua razão prática: o apetite busca o prazer imediato; a razão prática mostra ao agente as consequências negativas advenientes da sua realização. Assim, acatando o que lhe sugere a razão prática, o homem continente pratica bons atos. Porém, não o faz por eles mesmos, mas por temer os resultados negativos da satisfação de seus apetites.

O homem continente, por seguir sua razão, é um homem de bom caráter, mas nunca poderá ser um homem virtuoso, pois ele não educou de modo adequado seus apetites e possui uma visão instrumental (utilitária) da virtude ética. O homem incontinente, por sua vez, também educou mal seus apetites. Assim, busca sempre o prazer imediato em seus atos. Mas, tal como o homem continente, tenta agir de acordo com o que lhe determina a razão prática e fracassa em seu intento, mesmo sabendo que as consequências de seus atos trarão maus resultados para si. Embora possua uma má disposição de seu caráter, a tentativa de seguir a

⁸²¹ BOSTOCK, D. *Aristotle's Ethics*. New York: Oxford University Press, 2006, p. 45-46, tradução nossa: "Cada virtude [de caráter] está associada a um sentimento ou emoção particular e este fato é o que distingue uma virtude de outra. Mas a disposição virtuosa é aquela que envolve a harmonia entre emoção e razão: ambas devem agir na mesma direção. (Isto é o que distingue a pessoa virtuosa de alguém que é apenas autocontrolado (*enkratés*). O homem autocontrolado age do modo correto, mas isso é porque a razão supera o seu sentimento, ele está submetido a uma luta interior que não ocorre no homem virtuoso). Consequentemente, o homem virtuoso agirá conforme prescreve sua emoção; ele sempre buscará o curso correto da ação e o fará porque é isso que ele deve fazer".

⁸²² IRWIN, T. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VII, 1, 1145b10-12, tradução nossa: "A pessoa continente [ἐγκρατής] parece ser aquela que permanece firme no seu cálculo racional; e a pessoa incontinente [ἀκρατής] parece ser aquela que abandona [o seu cálculo racional]"

razão prática distingue o homem incontinente do homem intemperante, fato que, do ponto de vista da disposição de seu caráter, o torna menos pior do que o intemperante⁸²³.

Em síntese, Aristóteles opera na *Ética a Nicômaco* com quatro disposições de caráter⁸²⁴ (excetuando-se o caráter divino e o caráter bestial) colocadas em ordem decrescente de valor ético⁸²⁵: (1) virtude de caráter: a disposição de caráter do ser humano (*spoudaios*) que deseja agir de forma virtuosa e o faz sem que exista um conflito interno entre seu desejo e sua razão⁸²⁶; (2) continência⁸²⁷: a disposição de caráter do ser humano que deseja agir indevidamente, mas controla seus apetites e segue aquilo que é determinado por sua razão; (3) incontinência: a disposição de caráter do ser humano que deseja agir de modo indevido, tenta agir de acordo com sua razão, mas falha em seu intento, sendo vencido por seus apetites; (4) maldade de caráter: a disposição de caráter do ser humano que deseja agir viciosamente e acredita que esta é uma ideia excelente, praticando seus atos sem que exista qualquer espécie de conflito em sua alma⁸²⁸. O *spoudaios*, sendo sempre temperante⁸²⁹, representa o paradigma de um caráter virtuosamente ordenado⁸³⁰. Dentre os seres humanos, ele é o único que pode

⁸²³ IRWIN, T. **Aristotle**: *Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VII, 8, 1151a20-25, tradução nossa: “Mas há uma espécie de homem que, em razão de suas emoções [πάθος], age contrariando a reta razão [ὀρθὸν λόγον]; as emoções predominam sobre ele o suficiente para que suas ações não sigam a reta razão, mas não ao ponto de fazer dele o tipo de pessoa persuadida que é correto perseguir tais prazeres sem nenhuma restrição. Este, então, é o incontinente [ἀκρατής]. Ele é melhor do que o intemperante [ἀκολάστου] e não é mau [φαῦλος] sem qualificação, uma vez que aquilo que possui de melhor, o princípio [racional] [ἀρχή] é nele preservado”. Os termos entre colchetes são do texto grego. BYWATER, I. **Aristotelis**: *Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1988, VII, 8, 1151a20-25.

⁸²⁴ A descrição das quatro disposições de caráter está baseada em URMSON, J. O. **Aristotle's Ethics**. Cambridge: Blackwell Publishers, 1995, p. 31-32, tradução nossa.

⁸²⁵ IRWIN, T. **Aristotle**: *Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VII, 5, 1149a21-22, tradução nossa: “É claro, então que a incontinência e a continência relacionam-se com os mesmos objetos que a intemperança e a temperança [...]”.

⁸²⁶ IRWIN, T. **Aristotle**: *Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 13, 1102b27-28, tradução nossa: “[...] é de se presumir que nas pessoas temperantes e corajosas [o elemento irracional] escute ainda mais sua razão, pois em tais pessoas ele concorda com a razão em tudo”.

⁸²⁷ IRWIN, T. **Aristotle**: *Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VII, 2, 1146a10-13, tradução nossa: “Além disso, a pessoa continente deve possuir apetites fortes e maus, a pessoa temperante não será continente nem o homem continente será temperante, pois o homem temperante não tem apetites excessivos e maus; mas a pessoa temperante deve possuir ambos”.

⁸²⁸ IRWIN, T. **Aristotle**: *Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VII, 7, 1150a18-20, tradução nossa.

⁸²⁹ IRWIN, T. **Aristotle**: *Nicomachean Ethics*. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, VII, 1152a6-9, tradução nossa: “Tampouco é possível que a mesma pessoa seja ao mesmo tempo prudente e incontinente [φρόνιμον καὶ ἀκρατή], pois, como já foi mostrado, a pessoa prudente [φρόνιμος] deve, ao mesmo tempo, ser excelente [σπουδαῖος] no que diz respeito ao [seu] caráter [ἦθος]”. Os termos entre colchetes são do texto em grego: BYWATER, I. **Aristotelis**: *Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1988, VII, 1152a6-9.

⁸³⁰ AUDI, R. (Ed.). **Cambridge dictionary of philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 50, tradução nossa: “Aristóteles assume que os agentes, em sua maioria, sabem o que deve ser feito (a pessoa má ou viciosa é uma exceção). O *akrático* ou agente moralmente fraco [de caráter] deseja agir de modo distinto daquilo que ele sabe que deve ser feito e age segundo o seu desejo contra o seu melhor julgamento. O *enkrático* ou moralmente forte [de caráter] compartilha do desejo do agente akrático, mas age de acordo com seu melhor julgamento. Em nenhuma das escolhas [do akrático e do enkrático] desejo e julgamento estão em harmonia. No

alcançar a felicidade, pois como afirma Aristóteles, a felicidade é uma atividade da alma conforme a virtude perfeita⁸³¹.

Aristóteles dedica pouco espaço na *Ética a Nicômaco* para descrever a figura do *spoudaios*. Ele faz breves comentários sobre suas características ao longo do tratado. A melhor descrição da figura do *spoudaios* ocorre no Livro IX da *Ética a Nicômaco*, lugar onde o Estagirita passa a descrever a amizade⁸³². Nessa passagem podem-se destacar algumas propriedades instanciadas pelo *spoudaios*: 1) ele é a medida da virtude do caráter⁸³³; 2) suas opiniões são harmoniosas e, ao desejar para si o que é bom e o que parece sê-lo, torna-se o critério da virtude ética, pois o que ele deseja é, de fato, o bem verdadeiro a ser atingido pela ação⁸³⁴; 3) o *spoudaios* age de modo virtuoso porque, sendo um ser racional, deve preservar o elemento por intermédio do qual ele raciocina, pois a razão é o ser humano; 4) viver é um bem para o *spoudaios* e ele jamais desejaria tornar-se outra pessoa, mesmo que lhe fosse ofertado o mundo inteiro; 5) o *spoudaios* é constante em seus desejos e emoções, alegrando-se ou entristecendo-se com os mesmos objetos.

Na sua *Política*, Aristóteles irá utilizar a sua doutrina das disposições de caráter para estabelecer sua célebre tipologia das formas de governo⁸³⁵. Cada forma de governo está representada pela disposição de caráter daqueles que detém a magistratura suprema⁸³⁶. A Monarquia será a melhor das formas de governo, porque aquele que governa é um homem superior; a Tirania será a pior das formas de governo, porque o poder político estará nas mãos do homem de caráter bestial. A Aristocracia será a forma de governo na qual uma elite de homens nobres (*spoudaios*) detém o poder; a oligarquia é seu oposto, pois é o governo de uma elite de homens maus. A Politeia será o governo da maioria composta por homens continentais e a Democracia será a forma de governo composta por homens incontinentais.

virtuoso [*spoudaios*], por outro lado, desejo e julgamento concordam. Suas escolhas e seus atos, portanto, estarão livres do conflito e da dor que inevitavelmente acompanham os atos do agente akrático e enkrático. Isto ocorre porque a parte de sua alma que governa a escolha e a ação está disposta de modo tal que o [reto] desejo e o reto julgamento coincidem”.

⁸³¹ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, I, 133, 1102a5-6, tradução nossa.

⁸³² IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, IX, 4, 1166a10-30, tradução nossa.

⁸³³ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, IX, 4, 1166a12-13, tradução nossa.

⁸³⁴ IRWIN, T. **Aristotle**: Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999, IX, 4, 1166a13-16, tradução nossa: “As opiniões do ser humano excelente [de nobre caráter] são harmoniosas e ele deseja com toda a sua alma as mesmas coisas; portanto, ele deseja para si o que é bom e o que parece sê-lo e procura atingí-los em seus atos, pois é próprio do homem de nobre caráter alcançar o bem por seus próprios esforços”.

⁸³⁵ Aristóteles resume sua doutrina das formas de governo no tratado da *Política*. ARISTÓTELES. **Política**. Ed. Bilíngue. Lisboa: VEGA, 1998, III, 18, 1288a33-b5.

⁸³⁶ ARISTÓTELES. **Política**. Ed. Bilíngue. Lisboa: VEGA, 1998, III, 17, 1288a8-15.

5 CONCLUSÃO

A ideia central que orienta esta tese está fundamentada na afirmação de Werner Jaeger, em sua *Paideia*, segundo o qual somente haveria duas maneiras - *tertium non datur* - de interpretar o legado ético do Sócrates histórico. Antístenes e seus discípulos tomaram Sócrates como o paradigma do ser humano de nobre caráter - *spoudaios avant la lettre* - por seu modo virtuoso de viver e agir. Platão, por sua vez, tomou a figura de Sócrates como o seu ideal de filósofo - aquele ser humano que desenvolve um nobre caráter a partir de uma reflexão teórico-sistemática sobre a essência das virtudes éticas. Em suma, para os cínicos, a excelência da alma decorre do treinamento constante das emoções, treinamento que deve ser guiado pelo exemplo dos homens virtuosos. Para Platão é pela via intelectual que o ser humano deve atingir o conhecimento do Bem, que é o princípio transcendental que estabelece a medida objetiva para a ação humana virtuosa. Somente quando o agente possui a ciência do Bem será capaz de harmonizar as distintas partes de sua alma e atingir a excelência no domínio de suas emoções.

Aristóteles iniciou suas reflexões éticas sob a influência do Platonismo. Durante o período em que esteve na Academia de Platão, a sua doutrina ética esteve subordinada à doutrina metafísica de seu mestre. Após a morte de Platão, Aristóteles partiu de Atenas e deu continuidade às suas pesquisas éticas. A *Ética Eudemia* foi redigida por volta de 347 a.C. e a *Grande Ética* foi redigida por volta de 342 a.C. Ambas foram escritas quando Aristóteles já deveria encontrar-se em seu exílio voluntário em Assos. Na *Ética Eudemia*, Aristóteles já havia desenvolvido os contornos principais de sua doutrina da ação humana. Nela já se pode encontrar a doutrina da felicidade como fim último para a ação, a divisão da alma em irracional e racional e a doutrina da função humana. Nela também já havia sido desenvolvida a sua doutrina da virtude do caráter como a excelência na manifestação das emoções (que pertencem à parte irracional da alma).

Como foi visto no Capítulo III desta tese, Aristóteles, na *Ética Eudemia*, ainda sustentava uma doutrina dualista da alma e mantinha uma doutrina da prudência ligada, em suas linhas gerais, ao platonismo. A prudência, na *Ética Eudemia* é, ao mesmo tempo, o conhecimento de um valor objetivo (Deus) e a aplicação deste conhecimento para disciplinar as emoções humanas, pois as emoções, pertencendo à parte irracional da alma, devem estar sob controle da razão. Como a finalidade última da parte racional da alma é contemplar a divindade, cabe à parte emocional perceber o menos possível a razão. O passo decisivo para

modificar esta doutrina metafísica da prudência foi dado na *Grande Ética*, como também foi examinado no Capítulo III.

Na *Grande Ética*, Aristóteles, pela primeira vez em seus tratados éticos, faz a distinção entre prudência e ciência, utilizando como critério a diferença dos objetos de cada uma. A primeira tem como objeto a ação humana; a segunda tem como objeto o conhecimento das coisas inteligíveis, que não são afetadas pela mudança. Este é um avanço importante para a correta formulação do modo pelo qual ocorre a ação humana. Mas Aristóteles ainda não havia entendido claramente de que maneira se relacionam a parte racional e irracional da alma. Prova disso é que atribuía à prudência um duplo papel: desiderativo e deliberativo. O desejo, que é a manifestação das emoções, ainda não havia sido considerado como o único ponto de partida da ação, tal como irá ocorrer na *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles em várias passagens irá afirmar categoricamente que: “não se delibera sobre os fins”.

É preciso ressaltar que da redação da *Grande Ética* até a redação da *Ética a Nicômaco* passaram-se cerca de oito anos. Este foi aproximadamente o tempo que Aristóteles parece ter levado para compreender como se estabelece a relação entre a parte racional e irracional da alma na ação humana. A primeira deve desejar agir de modo virtuoso; a segunda, por sua vez, deve considerar a medida correta que estabelece a intensidade que a emoção deve ser manifestada pelo agente em sua conduta. Esta é a função do *spoudaios* na doutrina da ação humana apresentada na *Ética a Nicômaco*. Cabe a ele desejar e deliberar sobre o modo adequado de agir. Em resumo, cabe ao *spoudaios* resolver as aporias da doutrina aristotélica da ação. Ele é o critério do reto desejo, pois o que ele deseja é o que deve ser verdadeiramente desejado. Ao mesmo tempo, como raciocinador prático virtuoso, o *spoudaios* estabelece a medida exata pela qual a emoção deve ser sentida pelo agente. Essa medida é um meio termo, relativo ao agente, entre os extremos emocionais.

No Livro I da *Ética a Nicômaco* a figura do *spoudaios* já é apresentada por Aristóteles como a encarnação de seu ideal de ser humano de nobre caráter. Nele, Aristóteles afirma que as ações boas, belas e nobres devem ser também prazerosas, pois detém esses atributos em seu mais alto grau. Mas, o decisivo nesta passagem, é que a figura evocada para dar a palavra final sobre o assunto é o *spoudaios* (ὁ σπουδαῖος): aquele, dentre os seres humanos, que julga retamente esses atributos das ações porque ele, por seu nobre caráter, pratica os atos que são belos, nobres e prazerosos. Por esta razão ele é o único juiz dos mesmos. Como se pode constatar, a partir da *Ética a Nicômaco* não existe mais lugar para a figura do filósofo na doutrina aristotélica da ação humana, pois o *spoudaios* passa a deter uma posição central na

economia do tratado. Ele é critério das disposições de caráter virtuosas e, ao mesmo tempo, como prudente, é o criador da medida que estabelece a excelência na manifestação das emoções, por ser o paradigma da deliberação virtuosa.

Sintetizando, na perspectiva desta tese o Cinismo teve um duplo papel no desenvolvimento da filosofia prática aristotélica: 1) Servir de fundamento para a sua nova doutrina do *spoudaios* e da *aretê* ética, que abandonam (ainda que em parte) a tradição platônica, já que Platão tratava a virtude ética como um conhecimento *tout court* oriundo da parte racional da alma. Essa visão unilateral da virtude será criticada em primeiro lugar pelos cínicos e depois por Aristóteles, em seu pensamento ético da maturidade; 2) Servir de ponto de partida para a elaboração dos princípios básicos da ética de Aristóteles, isto é, unir a biologia com a cultura, ao mostrar que a natureza primeira do homem, guiada pela busca do prazer e pela fuga do sofrimento, pode ser disciplinada por sua segunda natureza: pelos bons hábitos que criam as condições para o controle racional das emoções e paixões.

Aristóteles, tal como o fizeram os cínicos, irá considerar o prazer e o sofrimento em sua dimensão ética. Em si mesmos, prazer e sofrimento não são bons nem maus. Ambos contribuem para o desenvolvimento da excelência do caráter humano quando o agente aprende a senti-los na intensidade correta, diante das circunstâncias em que a ação é praticada. O problema é que, por sua própria natureza, a busca do prazer tende a sobrepor-se ao enfrentamento do sofrimento. Somente pelo exercício constante o ser humano pode lutar contra o prazer e habituar-se ao sofrimento. A impassividade diante do sofrimento é um dos elementos que compõem o autodomínio, virtude indispensável para atingir a excelência do caráter. Essa foi uma das principais características de Sócrates, que já havia sido destacada por seu discípulo Antístenes.

Concluindo, esta tese afirma que Aristóteles foi influenciado pelo Cinismo ao adotar o ser humano de nobre caráter como a figura central de sua doutrina ética. Ele é o elo de ligação entre a doutrina socrática da alma, como o *locus* das virtudes do caráter, e a doutrina aristotélica da ação humana. Sustentar que Aristóteles, ao fazer do *spoudaios* a figura central de sua doutrina ética, não tenha levado em consideração o legado Cínico, acarreta duas possibilidades distintas. Em primeiro lugar, se Aristóteles foi original ao utilizar o *spoudaios* como figura central de sua doutrina da ação, existe um terceiro modo de interpretar a figura do Sócrates histórico, além da platônica e da cínica. Em segundo lugar, se Aristóteles introduziu a figura do *spoudaios* em sua doutrina da ação, tal como Eurípides utilizava a figura do *Deus ex machina* em suas tragédias, a doutrina ética madura de Aristóteles, na sua

formulação mais elaborada representada pela *Ética a Nicômaco*, carecerá de uma fundamentação racional em seu aspecto mais decisivo.

REFERÊNCIAS

- ABBÀ, G. **História crítica da filosofia moral**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúllio, 2011.
- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AHBEL-RAPPE; et al. (Ed.) **A Companion to Socrates**. Blackwell Publishing Ltd. 2009.
- ANTHON, C. **A manual of greek literature from the earliest authentic periods to the close of the byzantine era**. New York: Harper & Brothers Publishers, 1853.
- ARISTÓTELES. **Categorias**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- ARISTÓTELES. **Constituição de Atenas**. São Paulo: Edipro, 2012.
- ARISTÓTELES. **Ética Nicomáquea: ética eudemia**. Madrid: Editorial Gredos, 1985.
- ARISTOTLE. **Eudemean Ethics**. 1981. In: Perseus Digital Library. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0049>>. Acesso em 10-10-2013.
- ARISTÓTELES. **Política**. Ed. Bilíngue. Lisboa: VEGA, 1998.
- ARISTÓTELES. **Tópicos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ARISTOTELIS. **Opera: Ἠθικά μεγάλα**. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1960.
- Ἀριστοτέλους. Περὶ Ψυχῆς. Disponível em: <http://www.mikrosapoplous.gr/aristotle/psyxhs/3_09.html>. Acesso em 10-10 2013.
- ARON, R. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- AUBENQUE, P. **A prudência em Aristóteles**. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- AUDI, R. (Ed.). **Cambridge dictionary of philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BACON, F. **Novum Organum**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- BAILLY, Anatole. **Abrégé du dictionnaire: grec - français**. Paris: Hachette, 1950.
- BARNES, J. (ed.). **The complete works of Aristotle**. Princeton: Princeton University Press, 1995. 2 v.
- BERNABÉ, A. **Platão e o Orfismo**. São Paulo: Annablume, 2011.
- BESNIER, B. et.al. **As Paixões Antigas e Medievais**. São Paulo: Loyola, 2008.

- BOBBIO, N. et al. **Dicionário de Política**. Brasília: Universidade de Brasília, 1995.
- BOBONICH, Socrates and Eudaimonia. In: MORRISSON, D. R. (Ed.) **The Cambridge Companion to Socrates**. Nova York: Cambridge University Press, 2011, p. 293-332.
- BOSTOCK, D. **Aristotle's ethics**. New York: Oxford University Press, 2006.
- BRACHT, B. Desfigurar a moeda. A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 95-119.
- BRANHAM, R. B. Desfigurar a moeda. A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007.
- BRANQUINHO, J. et al. **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BROCHARD, V. **Os Céticos Gregos**. São Paulo: Odisseus, 2010.
- BURROW, J. **Uma História Das Histórias**. De Heródoto e Tucídides até o século XX. Rio de Janeiro: Record, 2013.
- BYWATER, I. **Aristotelis: Ethica Nicomachea**. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- ADKINS, A. Plato. In: CAVALIER, R. J.; et al. **Ethics in the history of western philosophy**. Basingstoke: Macmillan, 1989.
- COLLI, G. **A sabedoria grega**. São Paulo: Paulus, 2012, v.1.
- CONTE-SPONVILLE, A. **A Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CONTE-SPONVILLE, A. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- COMTE-SPONVILLE, A. **Valor e verdade**. São Paulo: Martin fontes, 2008.
- COOPER, J. M. (Ed.). **Plato complete works**. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1997.
- COOPER, J. M. **Reason and Emotion: essays on ancient moral psychology and ethical theory**. New Jersey: Princeton University, 1996.
- CORNFORD, F. M. **Antes e depois de Sócrates**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- COULANGES, F. **A Cidade Antiga**. São Paulo: Revista Dos Tribunais, 2011.
- DAKARI, M. La sagesse des cyniques grecs. In: LA GRÈCE ancienne. Paris: Éditions du Seuil, 1986, 92-107.

DAMÁSIO, A. **O homem está evoluindo para conciliar a emoção e a razão.** [29 jun. 2013]. Entrevistadora: Julia Carvalho. Veja, São Paulo, 26 jun. 2013. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/noticia/ciencia/os-sentimentos-sao-fundamentais-para-a-sociedade-diz-antonio-damasio>>. Setembro de 2013.

DEIGH, J. **An introduction to ethics.** New York: Cambridge University Press, 2010.

DESMOND, W. **Cinics.** Los Angeles: University of California Press, 2008.

DESMOND, W. D. **The greek praise of poverty: origins of ancient cynicism.** Indiana: University of Notre Dame Press, 2006.

DÖRING, K. The Students of Socrates. In: MORRISSON, D. R. (Ed.). **The Cambridge Companion to Socrates.** Nova York: Cambridge University Press, 2011, p. 24-47.

DORION, L. A. **Comprender Sócrates.** São Paulo: Vozes, 2006, p.

DUDLEY, D. R. **A history of cynicism from Diogenes to the sixth century A.D.** London: Bristol Classic press, 2003.

DUHOT, J. J. **Sócrates ou o despertar da consciência.** São Paulo: Loyola, 2004, p.

DURKHEIM, É. **As regras do método sociológico.** São Paulo: Martin Claret, 2002.

DURKHEIM, É. **Da divisão do trabalho social.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ECHENOZ, J. **Correr.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

EDMONDS, J. M. (Ed.). **Elegy and Iambus.** v.1. In: Perseus Digital Library. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0479>>. Outubro de 2013.

ELIADE, M. **História das crenças e das ideias religiosas.** Rio de Janeiro: Zahar, v. I, II, 2010.

FERREIRA, J. R.; LEÃO, D.F. **Dez grandes estadistas atenienses.** Coimbra: Almedina, 2010.

FEYERABEND, P. **A conquista da abundância: uma história da abstração versus a riqueza do ser.** São Leopoldo: Unisinos, 2006.

FONTANIER, J-M. **Vocabulário latino da filosofia.** São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FOUCAULT, M. **A coragem da verdade.** São Paulo: Martins Fontes, 2011, p.

GAGARIN, Michael. (Ed.) **The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome.** Oxford: Oxford University Press, 2010.

GARCÍA, J. A. M. **Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca.** Madrid: Akal, 2008, v.1.

GAUTHIER ET JOLIF, **L’Ethique a Nicomaque**. Louvain: Publications Universitaires, 1970. v. 1, 2.

GOBRY, I. **Vocabulário grego da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GOLEMAN, D. **Inteligência emocional**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

GOMPERZ, Theodor. **Pensadores griegos: una historia de la filosofía de la antigüedad**. Barcelona: Herder, 2000. v.1.

GOULET-CAZÉ, M. O. Religião e os primeiros cínicos. GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 59-93.

GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007.

GRAFTON, A. et al. **The classical tradition**. Massachusetts: First Harvard University Press, 2013.

GRIFFIN, M. Cinismo e romanos: atração e repulsa. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado**. São Paulo: Loyola, 2007. p. 211-226.

GRANDES PENSADORES. **Epitecto**. Buenos Aires: El Ateneo, 1959.

GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. São Paulo: Paulus, 1995.

GUTHRIE, W. K. C. **Socrates**. New York: Cambridge University Press, 1971.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Loyola, 1999.

HANSON, V. C. **Uma guerra sem igual**. Rio de Janeiro: Record, 2012.

HARDIE, W. F. R. **Aristotle’s ethical theory**. New York: Oxford University Press, 1990.

HARVEY, P. **Dicionário Oxford de literatura clássica grega e latina**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre la historia de la filosofía**. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

HERÓDOTO. **História**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

HESÍODO. **Les travaux et les jours**. Paris: Belles Lettres, 1947.

HOMERO. **Ilíada**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

HUME, D. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral.** São Paulo: Ed. UNESP, 2003.

INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS DE LEXICOGRAFIA. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

IRWIN, T. **Aristotle's first principles.** Oxford: Oxford University Press, 1992.

IRWIN, T. **Aristotle:** Nicomachean Ethics. 2. ed. Indianapolis: Hackett, 1999.

IRWIN, T. **Plato's Ethics.** New York: Oxford University Press, 1995.

IRWIN, T. H. A felicidade permanente: Aristóteles e Sólon. In: ZINGANO, M. (org.). **Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles.** São Paulo: Odysseus, 2010. p. 208-244.

JAEGER, W. **Aristoteles.** México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

JAEGER, W. **Paideia:** A Formação do Homem Grego. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

JENOFONTE. **Helénicas.** Madrid: Editorial Gredos, 1977.

JOHNSON, P. **Socrates.** New York: Penguin Group, 2011.

KAGAN, D. **A Guerra do Peloponeso.** São Paulo: Record, 2006.

KAUFMANN, W. **Tragedy and philosophy.** New Jersey: Princeton University Press, 1968.

KERFERD, G. B. **O Movimento Sofista.** São Paulo: Loyola, 2003.

KINNEY, D. Herdeiros do Cão. Identidade cínica na cultura medieval e renascentista. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos:** o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado. São Paulo: Loyola, 2007, p. 321-358.

KIRK, G. S. et al. **Os filósofos pré-socráticos.** Lisboa: Fundação Calouste Gulberkain, 2010.

KRUEGER, D. O indecente e a sociedade: o despudor de Diógenes na cultura imperial romana. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos:** o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado. São Paulo: Loyola, 2007. p. 245-263.

LA GRECE ancienne. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

LAERTIUS, Diogenes. **Lives of eminent philosophers.** 1972. In: Perseus Digital Library. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0257>>. outubro-novembro de 2013.

LAÊRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres.** Brasília: UnB, 2008.

LEÃO, D. et al. **Cidadania e Paideia na Grécia Antiga.** Coimbra: Annablume, 2011.

LEVI, M. A. **Péricles.** Brasília: Ed. UnB, 1991.

- LONG, A. A. (Org.) **Os primórdios da filosofia grega**. São Paulo: Letras e Ideias, 2008.
- LOPES, J. L. R. **O direito na história**. São Paulo: Atlas, 2009.
- LOPES, P. F. **A ética platônica**: modelo de ética da boa vida. São Paulo: Loyola, 2005.
- LOYN, H. R. **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- MacINTIRE, A. **Animales racionales y dependientes**. Buenos Aires: Ed. Paidós, 2001.
- MOLES, J. L. Cosmopolitismo cínico. GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos**: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado. São Paulo: Loyola, 2007, p. 121-136.
- MATTON, S. Cinismo e Cristianismo da Idade Média ao Renascimento. In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos**: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado. São Paulo: Loyola, 2007, p. 265-290.
- MAY, R. H. **Discernimento moral**. São Leopoldo: Sinodal, 2008.
- MONTAIGNE, M. E. **Ensaio**s. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1984.
- MOREL, V. **Animal Wise**. The Thoughts and emotions of our fellow creatures. New York: Crown Publishers, 2013.
- MORRIS, D. **O macaco nu**. Rio de Janeiro: Record, 1967.
- MORRISSON, D. R. (Ed.) **The Cambridge Companion to Socrates**. Nova York: Cambridge University Press, 2011.
- MOUTSOPOULOS, E. **Kairicidade e liberdade**. São Paulo: Ideias e Letras, 2013.
- NAVIA, L. E. **Classical cynicism**: a critical study. Westport: Greenwood Press, 1996.
- NAVIA, L. E. **Diogenes of Sinope**: the man in the tub. Califórnia: Praeger, 1998.
- NAVIA, L. E. **Socrates**: a life examined. Nova York, Prometheus Books, 2007.
- ONFRAY, M. **Cinismos**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009.
- ONFRAY, M. **Contra-história da filosofia**: as sabedorias antigas. São Paulo: Martins Fontes, 2008, v.1.
- PENNER, T. Socratic Ethics and the Socratic Psychology of Action. In: MORRISSON, D. R. (Ed.) **The Cambridge Companion to Socrates**. Nova York: Cambridge University Press, 2011, p. 260-292.
- PLATO. Euthidemos. In: COOPER, J. M (Ed.). **Plato Complete Works**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997, p. 708-745.
- PLATÃO. **Crátilo**. Belém: EDUFBA, 1988.

- PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. São Paulo: Edipro, 2008.
- PLATÃO. **Críton**. São Paulo: Edipro, 2008.
- PLATÃO. **Fédon**. São Paulo: Edipro, 2008.
- PLATÃO. **Fedro**. São Paulo: Edipro, 2008.
- PLATO. **Cratylus**. 1921. In: Perseus Digital Library. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0171>>. Acesso em outubro de 2013.
- PLATO. Laws. In: COOPER, J. M. (Ed.) **Plato Complete Works**. Indianapolis. Hackett Publishing Co., 1997, p. 1318-1616.
- PLATO. **Republic**. 1969. In: Perseus Digital Library. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0167>>. Acesso em outubro de 2013.
- PLATO. Symposium. In: COOPER, J. M (Ed.). **Plato Complete Works**. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1997, p. 457-505.
- PLATÓN. **La República**. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- PLATÓN. **Protágoras**. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- PLUTARCO. **Vidas Paralelas** . Mexico: Universidad Nacional de Mexico, 1923.
- POLANSKI, R. **Aristotle's De Anima**. New York: Cambridge University Press, 2007.
- PRINCE, S. Socrates, anthistenes and the cynics. In: AHBEL-RAPPE; et al. (Ed.) **A Companion to Socrates**. Blackwell Publishing, 2009, p.75-92.
- REALE, G. **Aristóteles: Metafísica**. Ed. Bilíngue. São Paulo: Loyola, 2002.
- REALE, G. **História da filosofia grega e romana**. São Paulo: Loyola, 2009, v.2.
- REALE, G. **História da filosofia**. São Paulo: Paulus, 2007, v.1. Filosofia pagã antiga.
- ROBINSON, R. The Elenchus in the Early Dialogues. In: VLASTOS, G. (Ed.) **The Philosophy of Socrates**. a collection of critical essays. New York: Anchor Books, 1971.
- ROBINSON, T. M. **As origens da alma**: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles. Coimbra: Annablume, 2010.
- ROMM, J. Cinocéfalos e bons selvagens. Cinismo antes dos cínicos? In: GOULEZ-CAZÉ; BRACHT, B. (Org.) **Os cínicos**: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado. São Paulo: Loyola, 2007, p. 137-152.

- ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- SAMÓSATA, L. **Diálogos cínicos**. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- SELLARS, J. **Stoicism**. Los Angeles: University of California Press, 2006.
- SIDGWIK, H. **História da ética**. São Paulo: Ícone, 2010.
- SINOTT-ARMSTRONG, W. et al. **Understanding Arguments: an introduction to informal logic**. Wadsworth: Cengage Learning, 2010.
- SLOTERDIJK, P. **Crítica de la razón cínica**. Madrid: Ediciones Siruela, 2007.
- SLOTERDIJK, P. **Temperamentos filosóficos**. Lisboa: Edições 70, 2012.
- SNELL, B. **A cultura grega e as origens do pensamento europeu**. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- SPARSHOTT, F. **Taking life seriously**. Toronto: University of Toronto Press, 1996.
- TORRINHA, F. **Dicionário Latino-Português**. Porto: Gráficos Reunidos, 1942.
- TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.
- URMSON, J. O. **Aristotle's Ethics**. Cambridge: Blackwell Publishers, 1995.
- VAN HOOFT, S. **Ética da virtude**. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1. 2. ed.** São Paulo: Loyola, 2012.
- VEGETTI, M. Normal, naturel, normatif dans l'éthique d'Aristote. In: ROMEYER DHERBEY, G; AUBRY, G. (Ed.) **L'excellence de la vie. sur l'éthique à nicomaque et l'éthique à eudème d'Aristote**. France: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.
- VELLA, J. A. **Aristotle: a guide for the perplexed**. Manchester: British Library, 2008.
- VERNANT, J.P. **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Difel, 2004.
- VERNANT, J-P. **Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- VLASTOS, G. (Ed.) **The Philosophy of Socrates: a collection of critical essays**. New York: Anchor Books, 1971.
- VOEGELIN, E. **The new science of politics. an introduction**. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

VOEGELIN, Eric. **Ordem e história**: o mundo da pólis. São Paulo: Loyola, 2012.

XENOFONTE. **Banquete**: Apologia de Sócrates. São Paulo: Annablume, 2008.

XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. São Paulo: Edipro, 2006.

XENOPHON. **Memorabilia**. 1921. In: Perseus Digital Library. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0208>>. Acesso em outubro de 2013.

XÉNOPHON. **Oeuvres complètes**. Paris: Librairie de L. Hachette, 1859. v.1.

ZINGANO, M. **Estudos de ética antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

ZINGANO, M. (org.). **Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles**. São Paulo: Odysseus, 2010.

ZINGANO, M. **Aristóteles**: Ethica Nicomachea I 13 – III 8: Tratado da virtude moral. São Paulo: Odysseus, 2008.