

O SÁBIO ESTÓICO QUE POSSUI O DISCERNIMENTO ARISTOTÉLICO?

Guy Hamelin*

RESUMO: A virtude intelectual do discernimento (*φρονησί*) ocupa uma posição privilegiada na ética de Aristóteles, já que intervém para julgar e escolher a melhor opção com relação a nossas ações voluntárias. Quanto aos estóicos, as virtudes são saberes e reduzem-se a uma só. Aquele que possui essa virtude única é chamado de 'sábio' (*σοφός*) e pode escolher, por si mesmo, a ação adequada para alcançar a felicidade. Assim, queremos descobrir se o sábio estóico se aproxima do prudente (*φρονησί*) aristotélico, ao examinar alguns temas chave da ética dessas escolas filosóficas. Concluímos que as teses semelhantes ultrapassam as que se opõem, apesar de encontrar um vocabulário bastante distinto que engana à primeira vista.

PALAVRAS CHAVE: Aristóteles, estoicismo, ética, virtude intelectual.

DOES THE STOIC SAGE (*σοφός*) POSSESS ARISTOTELIAN DISCERNMENT (*φρονησί*)?

ABSTRACT: The intellectual virtue of discernment (*φρονησι*) occupies a privileged position in Aristotle's ethics, since it intervenes in judging and choosing the best option regarding our voluntary actions. As for the Stoics, the virtues are cognitions and can be reduced to only one. The person who possesses that unique virtue is called a 'sage' (*σοφός*) and is able to choose, for himself, the right action to reach happiness. Thus, we propose to discover if the Stoic sage can be compared to the prudent man (*φρονησί*) in Aristotle by examining some key ethical issues of these philosophical schools. We conclude that the similar theses exceed the different ones, despite encountering a quite distinct vocabulary which deceives at first sight.

KEYWORDS: Aristotle, stoicism, ethics, intellectual virtue.

* Professor Doutor do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília.

1. Os temas estóicos estudados no presente texto não são muito polêmicos e são defendidos pelo conjunto dos estóicos antigos, como Zenão, Cleantes ou Crisipo.

2. Cf. Bibliografia *in fine*.

A comparação entre o pensamento ético dos estóicos antigos e o de Aristóteles não é sem causar dificuldade. Além de possuir hoje essencialmente fontes secundárias do ensinamento dos estóicos, freqüentemente por parte dos seus adversários, e de estar em presença de um corpo teórico, que é longe de ser uniforme¹, a ética estóica transcende as fronteiras do universo da única moral. Os estóicos defendem, na verdade, uma ética fortemente ligada ao conjunto do seu sistema filosófico, como é o caso com a questão do determinismo, deixando qualquer tipo de comparação mais delicado. Apesar disso, estamos diante de duas concepções morais, que compartilham uma mesma ética fundamental bem identificada no século XX por Alasdair MacIntyre no seu famoso livro *Depois da virtude*² e que ele chama de 'ética das virtudes', em oposição às outras correntes morais, como o utilitarismo ou a moral kantiana. A dependência das morais estóica e aristotélica à ética das virtudes implica, pelo menos, um mínimo de semelhança, permitindo uma aproximação legítima.

Na atual apresentação, procuro saber se o sábio estóico (*σοφός*), personagem muito estudado por Agostinho no final da Antiguidade,

se aparenta ao prudente (φρονημῶ) aristotélico. O exame específico das virtudes parece ser o tema mais adequado para alcançar esse objetivo, sobretudo o da virtude intelectual de prudência. Esse assunto nos leva a analisar várias questões conexas, como as da habilidade (τεχνη), da disposição (διαθεσί), do saber (επιστημη) e, mais especificamente, do sábio (σοφοῦ).

A prudência ou o discernimento (φρονησί) como arte ou habilidade (τεχνη)

A sabedoria ou a prudência é considerada pelos estóicos uma arte (τεχνη), realidade que preferimos traduzir doravante pelo termo 'habilidade'. Esses pensadores acreditam que se trata da habilidade mais importante de todas, na medida em que permite viver bem, ou seja, a prudência torna possível a felicidade. Aristóteles diverge dessa concepção, distinguindo a habilidade (τεχνη) da prudência (φρονησί), isto é, a produção (ποιησί) da ação (πραξις).³

O Estagirita estima ser necessário diferenciar a habilidade da prudência ou do discernimento, por que o raciocínio prático usado na habilidade difere, em pelo menos dois aspectos importantes, do raciocínio prático usado na ação.⁴ Primeiro, as possibilidades de escolha resultando da habilidade são muito mais restritas do que as oferecidas pela razão prática ligada à ação. É manifesto que existem maneiras mais limitadas de construir um bom navio, por exemplo, do que viver bem a sua própria vida e alcançar a felicidade. Por conseguinte, o indivíduo que age na esfera da habilidade (τεχνη) está mais restrito nas suas escolhas do que a pessoa que está decidindo a maneira de viver a sua vida. A segunda distinção entre a habilidade e a prudência em Aristóteles diz respeito à aquisição do saber necessária para agir em cada uma dessas duas esferas. Adquirir uma habilidade técnica consiste, essencialmente, em conhecer como produzir um artefato e esse conhecimento reduz-se, em boa parte, a um conjunto de preceitos (παραγγελιαι) deixados pelos habilidosos aos aprendizes.

Aristóteles não pode aceitar que seja possível adquirir uma virtude a partir de regras preestabelecidas, pois cada situação concreta da nossa vida implica tantas possibilidades que apenas uma deliberação adequada à circunstância pode nos indicar a ação a cumprir. No segundo livro da *Ética a Nicômacos* sobre os tipos de ações que permitem se tornarem virtuosos, isto é, as ações moderadas (μετρον), Aristóteles assinala essas distinções:

(...) as matérias relativas à conduta (πραξις) e ao que nos convém (συμφερων), nada têm de fixo (εσθηκοῦ), como nada têm de fixo as relativas à saúde. Ora: se isto acontece com a exposição em geral, o exame dos casos particulares é ainda mais avesso à exatidão; tais casos não se enquadram em qualquer arte (τεχνη) ou preceito (παραγγελια), pois as próprias pessoas engajadas na ação devem considerar em cada caso o que é adequado à ocasião (...) (Aristóteles. *Ética a Nicômacos*.1992, p.36)⁵

À primeira vista, a descrição da prudência como habilidade ou arte por parte dos estóicos parece muito distinta da de Aristóteles, que separa a produção da ação. Na verdade, um exame da complexa concepção estóica da prudência permite diminuir bastante a distância entre essa e a visão aristotélica.

No início, é preciso saber que os estóicos distinguem dois tipos de habilidade (τεχνη): a dos aspirantes ou dos aprendizes (προκοπτων)⁶ e a dos peritos ou dos especialistas. Enquanto os aspirantes seguem as instruções (παραγγελιαι) para cumprir as ações apropriadas (καθηκοντα οφφιλια)⁷, os peritos seguem a sua própria prudência ou sabedoria prática para agir corretamente (κατορθωμα)⁸. Ou seja, o aprendiz deve seguir os preceitos dos que já sabem, isto é, os especialistas ou os sábios, para aprender a ser virtuoso. Agora, seguir as instruções dos sábios é certamente necessário para ser virtuoso, mas não é suficiente, pois a prática de ações apropriadas pode ser cumprida por razão ou motivo incorreto. Por exemplo, aquele que paga as suas contas realiza uma ação apropriada de

3. Cf. Aristóteles. *Ética a Nicômacos* (doravante *É.N.*). 1140a 2-3.

4. Estou me referendo aqui às distinções entre habilidade e prudência em relação ao raciocínio prático, pois existem outras diferenças entre essas duas virtudes dianoéticas em relação a outros aspectos. Por exemplo, há uma distinção entre a ação (πραξις), que possui regras verdadeiras para agir de maneira moderada, e a arte, que possui regras verdadeiras para produzir corretamente. Cf. *É.N.* VI, 4, 1140a 20-22; Chateau (1997); Gauthier & Jolif (1970), p.113-119, 449-463.

5. *É.N.* II, 2 1104a 4-9, Aristóteles (1992), p.36. No livro IX da mesma obra, Aristóteles acrescenta: "Como já dissemos repetidamente, as discussões a respeito de emoções (παθη) e ações (πραξις) admitem um grau de precisão apenas compatível com os assuntos que se discutem." *É.N.* IX, 2, 1165a 13-14, *ibid.* p.175-176. Cf. *É.N.* I, 1, 1094a 11-27; I, 7, 1098a 26-29; II, 2, 1103b 34-1104a 5.

6. Cf. Long & Sedley II (2001), cap. 59 I; 61 I; Rist (1969), p.91.

7. Os estóicos dedicam muita atenção à análise dessas ações apropriadas. Cf. Lapidre (1988), p.91.

8. Cf. Long & Sedley II (2001), cap. 59 K-0; Long & Sedley III (2001), cap. 69 B.

9. "Ce dont l'homme qui a fait le maximum de progrès manque n'est pas la compréhension de la manière dont il devrait agir. Il continuera à accomplir toutes les "fonctions propres" quand il sera devenu sage, mais alors il les accomplira en s'appuyant sur une disposition absolument ferme qui lui manque à présent." Long & Sedley II (2001), p.439. Cf. Kidd (1971), p.156 sqq.

10. Cf. *Categorias* VIII, 8b 25-9a 12.

11. Existem outras *εωφρέει*, além das virtudes e dos saberes, como a arte (*τεχνή*), o vício (*κακία*). Cf. *É.N.* III, 7; VI, 3; Gauthier & Jolif (1970), p.212-217, 450-453.

12. Cf. Long & Sedley II (2001), p.277-279; Laërtios (1977), p.204.

13. Rist (1969), p.3-5; Pembroke (1971), p.145, nota 66.

14. Cf. Long & Sedley II (2001), p.277-279, cap. 47 S.

15. Simplicius (2001), 237, 25-238, 20, p.277. Traduzimos. Sobre esses outros caracteres, cf. Long & Sedley II (2001), p.284-285, 393; Sambursky (1959), p.85.

16. Cf. *Categorias* VIII, 9a 1-3. Aristóteles deixa, todavia, a porta aberta a uma eventual transformação, com o tempo, de uma disposição em um estado. Mas essa possibilidade parece pouco provável a partir dos exemplos que ele fornece.

17. "And a little later he (Crispo) continues: "Matter, being inert by itself and sluggish, is the substratum of the properties, which are *pneumata* and air-like tensions giving definite form to those parts of matter in which they reside."

This gives some idea of the central position in the Stoic theory of matter of *hexis*, which denotes the structure of inorganic matter in a similar way to which *physis* expresses organic structure and *psyche* the structure of the living being. Galen and Philo describe the analogy between these three notions and their delimitations. Philo calls *hexis* "a very strong bond", and in another context he characterizes it as "a bond not unbreakable but hard to dissolve." Sambursky (1959), p.7-8. Cf. *Ibid.* p.3, 9-10, 84 sqq.;

Long & Sedley II (2001), p.12, cap. 26 H.

acordo com a justiça. Todavia, essa ação não constitui um ato virtuoso se não for feita em consideração à própria virtude, mas, sim, para preservar a sua reputação ou para evitar uma punição ulterior. Ela será virtuosa ou correta apenas se for cumprida por alguém que percebe que é razoável ou racional pagar as suas contas e que escolhe fazê-lo exatamente por que é razoável. Em suma, somente o virtuoso ou o sábio age de acordo com a habilidade ou a arte do prudente, enquanto o aprendiz ainda não alcançou o estado mental que lhe permite decidir por si mesmo agir de maneira virtuosa⁹.

O estado (*εωφρέει*) e a disposição (*διακθροεί*)

A distinção estoica dos dois tipos de habilidade nos leva a examinar o estado mental, no qual age o aspirante e o sábio. A prática habilidosa do primeiro acontece em um estado mental chamado de *εωφρέει* pelos estoicos. Em outras palavras, o estado da alma, no qual está o aspirante, lhe permite cumprir seus objetivos, ao seguir as instruções para agir de maneira apropriada. Por seu lado, o sábio possui algo a mais, ou seja, ele tem a prudência, que constitui uma boa disposição da mente, a qual é chamada *διακθροεί* pelos filósofos da Stoa.

Os estudiosos de Aristóteles conhecem bem esses dois termos – *εωφρέει*/*διακθροεί* – usados pelos estoicos. À primeira vista, o uso desses vocábulos por parte dos pensadores da Stoa deixa entender que se trata apenas de uma inversão de termos. De fato, Aristóteles indica, no capítulo oito das *Categorias*¹⁰, que o primeiro gênero da qualidade se subdivide em duas partes: os estados (*εωφρέει*) e as disposições (*διακθροεί*). Enquanto as disposições constituem qualidades instáveis, que podem ser modificadas a qualquer momento, como nossa condição atual de saúde, os estados são modos de ser adquiridos, permanentes e estáveis. As virtudes (*αρεταί*) e os saberes (*επιστημαί*) são casos por excelência de estados (*εωφρέει*)¹¹, que Agostinho chama de segundas naturezas. Agora, o estado (*εωφρέει*)

permanente aristotélico parece, *mutatis mutandis*, equivalente à disposição (*διακθροεί*) estoica adquirida, por exemplo, pelo sábio, assim como a idéia de instabilidade da disposição (*διακθροεί*) aristotélica parece corresponder ao estado (*εωφρέει*) do aspirante dos estoicos¹². Trata-se, pelo menos, de uma interpretação defendida por comentaristas antigos, como Carnéades (s. II a.C.) e Porfírio (s. III d.C.), assim como estudiosos contemporâneos, como Rist¹³. Por seu lado, Simplicio (s. VI d.C.) indica, no seu comentário sobre as *Categorias*, que não é apenas uma distinção terminológica, pois os estoicos não baseiam a diferença entre estado e disposição sobre a noção de estabilidade, como faz Aristóteles¹⁴:

"Segundo alguns", diz Simplicio, "eles (os estoicos) pensam, ao contrário de Aristóteles, que a disposição (*διακθροεί*) é mais estável que o estado (*εωφρέει*). (...) Todavia, não é sobre a estabilidade ou a falta de estabilidade que os estoicos fundamentam a diferença entre essas noções, mas sobre outros caracteres." (Simplicius. Das 'Categorias' de Aristóteles. 2001, p.277)¹⁵

Sem entrar em detalhes, percebemos que o maior problema dessa comparação diz respeito ao par estado-disposição, como maneira instável e não permanente. Enquanto corresponde a uma disposição (*διακθροεί*) natural não adquirida e dificilmente transformável para Aristóteles¹⁶, o estado (*εωφρέει*) dos estoicos parece mais próximo de um estado mental em transformação, que, a partir do cumprimento das ações apropriadas (*καθηκοντα*), pode ansiar chegar à perfeição. Lembramos que a noção de *εωφρέει* é fundamental no sistema filosófico dos estoicos e significa não apenas um princípio mental de animação, tal como encontramos até agora, mas também um princípio físico de coesão dos corpos inertes¹⁷.

Uma vez que adquirimos a disposição (*διακθροεί*) da prudência e que cumprimos ações morais ou retas (*κατορθωμα*), não estamos mais um aspirante, mas, sim, um perito na esfera ética, ou seja, um sábio que domina a habilidade ou a

arte de viver. Esse último não precisa mais de instruções (παραγγελιαί) para agir bem, pois possui o estado mental, que lhe permite descobrir, por ele mesmo, como cumprir de maneira adequada uma ação numa certa circunstância.

Percebemos que o sábio (σοφός) dos estóicos se aproxima bastante do prudente (φρονημός) de Aristóteles, mesmo que este filósofo não considera a prudência como habilidade. Ambos sabem, por eles mesmos, agir corretamente a partir de uma sabedoria pessoal, que lhes permite ser sensíveis ao contexto e às circunstâncias particulares. O σοφός consegue cumprir ações morais, agindo segundo a razão reta (κατα; λογός ορθοῦν) e segundo a virtude (κατα; αρετηῶν), sendo também os dois critérios essenciais do prudente aristotélico¹⁸. Por fim, essa autonomia do σοφός e do φρονημός implica que eles não precisam seguir regras ou leis sociais ou religiosas, na medida em que podem avaliar qualquer situação e decidir o que é razoável. Aparentemente, poucos podem alcançar esse estado mental dominado pela prudência (σοφία/φρονησί).

Virtude e saber

A concepção estóica da virtude é muito próxima da visão socrática e platônica, tendo em vista que essa virtude é considerada como saber, ainda que os estóicos defendam, nesse respeito, teorias idiossincráticas, como a doutrina da unidade estrita da virtude, influenciada por Sócrates¹⁹. Nesse aspecto, parece claro que essa perspectiva diverge significativamente da concepção da virtude de Aristóteles, que, além de distinguir a prudência (φρονησί) da habilidade (τεχνη), como vimos, diferencia o saber (επιστημη) da prudência e, *a fortiori*, da habilidade. Por seu lado, os estóicos não fazem tais distinções, mesmo que seja prudente não concluir que se trata de teorias da virtude diametralmente opostas.

Na sua ética, Aristóteles diferencia nitidamente as virtudes morais (ηθικαί) ou práticas das virtudes dianoéticas ou intelectuais

(διανοητικα//λογικα)²⁰, em boa parte para recuperar e deixar explícita a questão da responsabilidade moral. Enquanto única virtude dianoética aplicada ao contingente²¹, a prudência ocupa, segundo Aristóteles, um papel fundamental na vida moral, sendo o complemento indispensável e necessária à prática das virtudes morais²². Quanto às outras virtudes intelectuais, elas pertencem ao mundo do necessário e não intervêm em nossa vida moral. Assim, o saber (επιστημη) e a intuição ou inteligência (νοῦς), que se reduzem à sabedoria (sofiva), são claramente distinguidos por Aristóteles da prudência.

Os estóicos usam o termo 'ciência' (επιστημη) tanto nos assuntos éticos quanto nas questões relativas à física e à lógica. Da mesma maneira, usam a palavra sabedoria (sofiva) para se referir aos raciocínios deliberativos ou práticos, assim como aos raciocínios teóricos e dedutivos. Enfim, parece reservar o termo φρονησί para as discussões éticas²³. Todavia, esses usos não devem nos enganar; os estóicos não estimam que a ética seja um tipo de conhecimento científico necessário em vez de ser uma habilidade prática. O que importa é perceber que o conhecimento do sábio estóico é o mais elevado e o melhor que pode ser alcançado e os estóicos o chamam indiferentemente επιστημη, φρονησί ou, até, σοφία.

Não obstante essas semelhanças evidentes entre o σοφός e o φρονημός, em relação a essa questão do saber prático indispensável para a vida moral, encontramos uma distinção fina entre a concepção dos estóicos e a de Aristóteles. O conhecimento do sábio é infalível. O σοφός estóico nunca erra, ou seja, seu conhecimento garante o sucesso e o deixa virtuoso e, conseqüentemente, feliz. Ele é imune às tragédias, pois alcançou a sabedoria prática, que lhe permite, em todas as circunstâncias, agir de maneira virtuosa e ser feliz. O prudente de Aristóteles não possui tal certeza. Ainda que o agir virtuoso seja a melhor forma de alcançar a felicidade, o φρονημός pode ser abatido pela

18. Cf. *É.N.* II, 6, 1106b 36-1107a 7; VI, 1, 1138b 18-35.

19. Devettere descreve quatro variações dessa teoria da unidade da virtude. Cf. Devettere (2002), p.78-82.

20. Cf. *É.N.* I, 13, 1103a 3-10; II, 1, 1103a 13-*sqq.*; VI, 3, 1139b 15-17.

21. Lembramos que a *tevchnē* não é considerada uma virtude para Aristóteles, mesmo que seja um estado (εἶναι). Cf. Gauthier & Jolif (1970), p.449 *sqq.*

22. Também a *φρονησί* necessita das virtudes morais para se desenvolver; trata-se de um processo recíproco. Cf. *É.N.* VI, 5, 13.

23. Cf. Long & Sedley II (2001), cap. 61.

24. “Dissemos anteriormente que a felicidade não é uma disposição (εὐτυχία) moral; se fosse, ela poderia ser possuída por alguém que permanecesse adormecido durante toda a sua vida, vegetando em vez de viver, ou igualmente por alguém que sofresse os maiores infortúnios (...)” *É.N.* X, 6, 1176a 33-35, Aristóteles (1992), p.200. Cf. *É.N.* I, 3, 1095b 30-1096a 4; I, 9, 1098b 31-1099a 7; I, 11, 1101a 5-14; I, 13, 1102a 32-1102b 12; *Ética a Eudemo* (É.E.) I, 5, 1216a 4-11.

25. *É.N.* I, 2, 1101a 5-14. Aristóteles (1992), p.30.

26. Cícero. *Tusculanes* V, 81-82. Traduzimos. Long e Sedley acrescentam: “Mais ils (estóicos) faisaient de la bonté morale le seul constituant du bonheur, allant jusqu’à dire que les souffrances de Priam ne troubleraient pas le bonheur de l’homme vertueux (SVF III, 585). Ainsi rejetaient-ils la doctrine aristotélicienne selon laquelle le bonheur requiert quelque bonne fortune en plus de la vertu.” Long & Sedley II (2001), p.496.

tragédia ou pelo infortúnio (sumforav), comprometendo assim a sua felicidade²⁴. Como diz Aristóteles no primeiro livro da *Ética a Nicômacos*: “(...) o homem feliz nunca poderá tornar-se desgraçado, embora nunca possa vir a ser feliz o homem que enfrentar os infortúnios de um Príamos.” (Aristóteles. *Ética a Nicômacos*. 1992, p.30)²⁵

Essas palavras contrastam com as de Cícero, que, nos *Tusculanes*, afirma sobre o sábio estóico:

(...) não fica (sábio) chocado por nada, quando algo acontece, a pretexto de que tal evento é inesperado e estranho (...) eles (os estóicos) conceberam o bem último como sendo o acordo com a natureza e a vida em harmonia com a natureza, o que é não apenas a função própria do sábio, mas também algo que está em seu poder. Segue-se, necessariamente, que a vida feliz está no poder do homem que tem o bem último em seu poder. Sendo assim, a vida do sábio sempre é feliz. (Cícero. Tusculanes. 2001, p.496)²⁶

O sábio

O sábio estóico é, ao mesmo tempo, moderado, justo, corajoso e assim por diante, mas somente a prudência pode lhe avisar o que é virtuoso em qualquer circunstância. Por conseguinte, o ideal ético estóico não é ser justo, moderado ou corajoso, mas, sim, ser um homem sábio ou prudente. Na verdade, a virtude de justiça, por exemplo, não me diz como viver, ao contrário da prudência. Cada uma das virtudes ditas morais por Aristóteles depende das decisões que tomamos. Não nos tornaremos um verdadeiro virtuoso ou sábio se seguirmos as leis ou as regras civis, religiosas ou morais. Cada situação exige uma decisão prudente específica por parte do sábio estóico.

Ao contrário de Platão e de Aristóteles, os estóicos acreditam que cada ser humano possui, em princípio, o potencial para desenvolver o seu raciocínio prático e alcançar a verdadeira virtude e a felicidade nesta vida. Essa perspectiva teórica produz repercussões muito importantes para a vida moral e política estóica.

A primeira consequência diz respeito à dignidade de cada ser humano, que possui o potencial para se tornar sábio. Desse ponto de vista, os estóicos são vanguardas, para antecipar um tema muito difundido na ética contemporânea do respeito de cada ser humano. Não há diferença entre um cidadão e um não-cidadão, entre um homem ou uma mulher, entre um escravo ou um cidadão livre, entre um rico ou um pobre, entre um doente ou uma pessoa de saúde: cada um merece o respeito, pois somos todos iguais para termos uma alma racional, que permite nós tornarmos virtuosos e, mesmo como escravo pobre e doente, felizes. Não é por acaso que se encontra, entre os pensadores estóicos do passado, um imperador, Marco Aurélio, discutindo os mesmos assuntos que o escravo Epicteto. Não é o estado social que fundamenta a dignidade humana, mas, sim, a razão, pela qual conseguimos viver nossa vida, deliberando e decidindo a maneira de se confrontar com o nosso destino.

A segunda repercussão dessa concepção estóica, segundo a qual cada ser humano pode alcançar a virtude e ser feliz, diz respeito ao fato de que cada pessoa é cidadão do mundo. Para os estóicos, a ordem política não é apenas local ou regional, mas também universal. De novo, essa visão estóica é contemporânea em vários aspectos e antecipa, até um certo ponto, as idéias a respeito da necessidade de constituir um sistema jurídico internacional, que preserve os direitos humanos e favorece um ambiente propício ao desenvolvimento moral dos indivíduos.

Por fim, uma terceira consequência, que resulta dessa perspectiva teórica dos estóicos, refere-se às condições frequentemente difíceis de viver uma boa vida. Como vimos, os estóicos são mais propensos que Aristóteles para afirmar que cada um tem a capacidade de alcançar a felicidade nesta vida. Essa concepção depende essencialmente de uma definição mais estrita da felicidade por parte dos estóicos. Sendo reduzida à única virtude adquirida, que representa o único bem, a felicidade não precisa nada outro; a privação dessa virtude é o único mal. Assim, a perda de um familiar ou a falta de saúde ou de

riqueza, por exemplo, é completamente indiferente (ajdiavforos/oujdevtero”) para um sábio estóico e não constitui um mal. Por conseguinte, a virtude só é suficiente para a felicidade, mesmo sofrendo grandes adversidades, o que representa certamente um paradoxo para os adversários dos estóicos.

Conclusão

Em suma, levantamos algumas distinções que existem entre o prudente aristotélico e o sábio estóico. Entre essas diferenças, encontramos as que tocam mais o vocabulário que o fundo. É o caso da prudência estóica como arte, que, quando se trata da habilidade do sábio, se reduz basicamente à prudência aristotélica, na medida em que o prudente e o sábio seguem a sua própria razão para agir corretamente. É aparentemente, também, uma questão de forma a distinção entre as duas escolas sobre a possibilidade de alcançar nesta vida a felicidade. Enquanto os estóicos deixam entender, ao contrário de Aristóteles, que cada ser humano pode alcançar a virtude e ser, conseqüentemente, feliz, descobrimos que, na verdade, o alcance dessa virtude é tão difícil, que somente alguns podem conseguir. De fato, a principal causa da infelicidade é, para os estóicos, a paixão e é preciso se livrar dela para que só a razão possa dirigir a nossa ação. A insistência dos estóicos, de que é preciso se libertar de todas as emoções e paixões, deixa entender que não se trate de um esforço de acordo com a natureza humana, apesar de reconhecer que cada um possui o potencial para ser virtuoso e feliz. A concepção da Stoa nesse ponto não parece, portanto, ser muito afastada da do Estagirita.

A visão estóica antiga e a de Aristóteles acerca do tema da natureza da virtude e do estado mental, no qual se encontra o sábio, também têm a aparência de ser distintas à primeira vista. Pouco depois, percebemos, todavia, que se trata mais de uma diferença formal do que uma distinção teórica, apesar de encontrar uma ligeira disparidade na maneira de caracterizar

aquele estado da alma do aspirante e do sábio. Assim, a εὔαξις aristotélica do prudente corresponde, *mutatis mutandis*, à διακθεσίς estóica do sábio, enquanto o estado mental (εὔαξις) do aspirante da escola do Pórtico parece conforme ao (διαψεσί”) do principiante virtuoso tal como é apresentado por Aristóteles.

Temos, nesse último caso, essencialmente uma distinção terminológica ou, melhor, uma inversão do vocabulário técnico usado para descrever o espírito daqueles que cumprem práticas virtuosas. Vimos que alguns comentadores já na Antiguidade, como Simplício, afirmam que existe, na verdade, uma diferença mais fundamental entre as duas escolas sobre esse assunto. Em poucas palavras, as noções de estabilidade e de permanência caracterizariam, segundo eles, os estados mentais do principiante e do prudente aristotélicos, ao passo que não seria o caso para os estóicos. O problema dessa interpretação é que não são claramente identificadas as principais determinações que especificam o espírito do aspirante e do sábio.

Por outro lado, mostramos que a disposição aristotélica do principiante parece ser distinta do estado mental do aspirante estóico, na medida em que não temos a impressão de que existe um avanço progressivo na busca da sabedoria prática em Aristóteles, enquanto essa progressão parece real para os estóicos. Em outras palavras, não há um principiante mais ou menos prudente para o Estagirita, pelo menos podemos deduzir isso a partir dos exemplos dados nas *Categorias*²⁷, no tempo que o aspirante estóico parece progredir na sua busca da felicidade, ou seja, um indivíduo é ou não é sábio para o discípulo de Platão, enquanto o mesmo pode ser um pouco sábio ou ser sábio moderadamente para os filósofos da Stoa. Não parece, então, existir um elo entre a διακθεσίς e a εὔαξις aristotélicas, ao passo que parece ter uma transformação mental progressiva na passagem do estado mental do aspirante para a sabedoria. Por fim, vimos que esse estado mental do prudente de Aristóteles e do sábio dos estóicos é restrito a um número limitado de indivíduos. Daí a importância de entender melhor,

27. Cf. *Categorias* VIII, 8b 35 sqq.

em ambos os casos, os mecanismos mentais do aspirante e do principiante.

Quanto à questão da virtude como saber, a concepção dos estóicos distingue-se nitidamente da de Aristóteles, que acrescenta as virtudes morais à prudência para formar as virtudes cardeais. Todavia, essa visão estóica de virtude como saber (επιστημη) não implica que a ética seja reduzida a um simples conhecimento necessário, pois o sábio também possui o saber do contingente. Na verdade, os estóicos usam indiferentemente os termos 'saber' (επιστημη) e 'sabedoria' (σοφια) para se referir tanto ao conhecimento teórico como ao prático. Mas estes estóicos estimam que o verdadeiro sábio não possa errar, o que vai além da concepção aristotélica do prudente.

Por fim, as distinções entre o sábio estóico e o prudente de Aristóteles acabam por ser menores do que parece à primeira vista, o que responde a nossa interrogação inicial. Na verdade, os defensores de uma ética das virtudes, baseada no raciocínio prático ou na prudência, como é o caso dos nossos protagonistas, têm em comum uma concepção fundamental, que consiste em admitir um processo intelectual contínuo de auto correção, permitindo reverter nossas decisões quando uma alternativa melhor parece mais racional. Ou seja, a ética das virtudes, apoiada ao mesmo tempo em uma avaliação racional e em uma boa intenção, que constitui um tema estóico que merece outro estudo, continua a ser hoje uma escola de pensamento mais de que útil para alcançar uma boa vida e, sobretudo, a felicidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 3ª edição. Tradução, introdução e notas Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1992.
- CHATEAU, Jean-Yves. (Ed). *La vérité pratique. Aristote. Éthique à Nicomaque, livre VI*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1997.
- DEVETTERE, R.J. *Introduction to Virtues Ethics. Insights of the Ancient Greeks*. Washington: Georgetown University Press, 2002.
- GAUTHIER, R.A. & J.Y. JOLIF. *L'Éthique à Nicomaque. Tome II Commentaire*. Louvain/Paris: Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1970.
- KIDD, I.G. "Stoic Intermediates and the End for Man". *Problems in Stoicism*. A.A. Long (Ed.). London: The Athlone Press/University of London, 1971.
- LAÉRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2ª edição. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1977.
- LAPIDGE, M. "The Stoic Inheritance", *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. P. Dronke (Ed). Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- LONG & SEDLEY. *Les philosophes hellénistiques. II. Les stoïciens*. Traduction par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin. Paris: GF Flammarion, 2001.
- LONG & SEDLEY, *Les philosophes hellénistiques. III. Les académiciens. La renaissance du pyrrhonisme*. Traduction par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin. Paris: GF Flammarion, 2001.
- MACINTYRE, A. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 2nd Edition. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- PEMBROKE. S.G. "Oikeiôsis". *Problems in Stoicism*. A.A. Long (Ed.). London: The Athlone Press/University of London, 1971.
- RIST, J.M. *Stoic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- SAMBURSKY, S. *Physics of the Stoics*. Wesport, Connecticut: Greenwood Press, Publishers, 1959.
- SIMPLICIUS. "Sur les 'Catégories' d'Aristote" Long & Sedley. *Les philosophes hellénistiques. II. Les stoïciens*. Traduction par Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin. Paris: GF Flammarion, 2001.

Recebido em Novembro de 2009.

Aprovado em Janeiro de 2010.

