

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS
GERAIS

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Bernardo César Diniz Athayde Vasconcelos

Α ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ ΕΜ ΑΡΙΣΤÓΤΕΛΕΣ

Belo Horizonte
2024

Bernardo César Diniz Athayde Vasconcelos

Α ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ ΕΜ ΑΡΙΣΤÓΤΕΛΕΣ

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de *Doutor* em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Rey Puente

Linha de Pesquisa: Filosofia Antiga e Medieval

Belo Horizonte
2024

100 Vasconcelos, Bernardo César Diniz Athayde.
V331s A [sophrosyne] em Aristóteles [manuscrito] / Bernardo César
2023 Diniz Athayde Vasconcelos. - 2023.
165 f.
Orientador: Fernando Eduardo de Barros Rey Puente.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Filosofia antiga - Teses. 3. Aristóteles.
4. Virtudes - Teses. I. Rey Puente, Fernando. II. Universidade
Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

A σωφροσύνη em Aristóteles

BERNARDO CÉSAR DINIZ ATHAYDE VASCONCELOS

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Antiga e Medieval.

Aprovada em 08 de fevereiro de 2023, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Fernando Eduardo de Barros Rey Puento - Orientador (UFMG)

Prof. Marco Zingano (USP)

Prof. Fernando Martins Mendonça (UFU)

Prof. Igor Mota Morici (CEFET-MG)

Prof. Jacyntho José Lins Brandão (UFMG)

Belo Horizonte, 08 de fevereiro de 2023.



Documento assinado eletronicamente por **Fernando Eduardo de Barros Rey Puento, Professor do Magistério Superior**, em 09/02/2023, às 08:26, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marco Antonio de Avila Zingano, Usuário Externo**, em 09/02/2023, às 12:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Igor Mota Morici, Usuário Externo**, em 09/02/2023, às 13:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fernando Martins Mendonça, Usuário Externo**, em 09/02/2023, às 20:26, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

AGRADECIMENTOS

Agradeço Fernando Rey Puente, meu orientador, com quem tive o privilégio de conviver durante a maior parte dos meus anos de UFMG.

Agradeço Miriam Campolina Diniz Peixoto, que primeiro me despertou para o tema da σωφροσύνη e para a possibilidade de pesquisar em filosofia antiga.

Agradeço Marco Zingano, Fernando Mendonça, Igor Morici e Jacyntho Brandão pelas valiosas sugestões oferecidas no exame de qualificação e na defesa.

Agradeço minha esposa, Bárbara Campos; meus pais, Karla e Márcio; e meu irmão, Henrique.

Agradeço Davi Marski (*in memoriam*), Gustavo Laet, Olimar Flores, Tomáz Tassis, Judenice Alves, Marina Palmieri, Vanderley Freitas, Martim Reyes, Celso Vieira.

Agradeço André Carneiro e Amanda Milagres, os servidores da secretaria do programa de pós-graduação em filosofia da UFMG.

Agradeço à **CAPES** que generosamente financiou a pesquisa durante quatro anos e seis meses.

And the colours of the sea
Bind your eyes with trembling mermaids
And you touch the distant beaches
With tales of brave Ulysses
How his naked ears were tortured
By the sirens sweetly singing
For the sparkling waves are calling you
To kiss their white laced lips

And you see a girl's brown body
Dancing through the turquoise
And her footprints make you follow
Where the sky loves the sea
And when your fingers find her
She drowns you in her body
Carving deep blue ripples
In the tissues of your mind

— SHARP, Martin CLAPTON, Eric. "Tales of Brave Ulysses".
In: Cream. Disraeli Gears. London: Reaction, 1967.

RESUMO

O estudo lida com a concepção de *sophrosyne* (σωφροσύνη) em Aristóteles, mas possui um enfoque amplo, abordando inicialmente a questão da etimologia do termo para mostrar que a opção presentemente mais aceita – “saúde/sanidade mental”, proveniente do *Thesaurus Graecae Linguae* (1572) de Henri Etienne – está incorreta; e que seu sentido mais preciso – afeito a um modelo aerodinâmico da alma encontrado nos poemas homéricos – seria a “preservação [d/n]a mente”, que reivindica a etimologia proposta por Platão e secundada por Aristóteles. Em seguida, veremos como ambos a concebem como uma forma de controle dos apetites e a tratam como uma guardiã da deliberação correta que assegura uma concordância entre apetite e razão, constituindo assim uma harmonia na alma. Dentre as divergências apresentadas por Aristóteles – como a opção por uma profusão de virtudes por oposição ao econômico, mas problemático, modelo cardinal platônico – a mais grave parece ser a limitação do controle dos apetites a uma dimensão puramente somática atrelada aos prazeres derivados da sensação de contato; não em qualquer parte, mas apenas em certas partes do corpo. Como veremos, isso pode ser explicado pela associação com as faculdades anímicas responsáveis pela preservação da própria vida, que são a alma vegetativa e a alma sensitiva. Isso significa que a σωφροσύνη seria a virtude fundamental para os jovens, que devem adquirir por hábito, e em etapas, aquilo que a natureza deixou inacabado nas relações com [os prazeres da] comida, bebida e sexo. Para Aristóteles, ela regula tudo aquilo direcionado à preservação da própria vida; mais especificamente, ela foca o prazer derivado destas atividades e mira seu exercício na saúde do corpo, na virtude e no belo. Esta habituação tem a particularidade de ser uma das poucas áreas incontornáveis

no quadro aristotélico das virtudes. Ela é a virtude-primeira de Aristóteles, no sentido temporal do termo – o que foi reconhecido nas primeiras linhas do comentário de Aspásio, o mais antigo comentário a uma obra de Aristóteles.

Palavras-chave: Filosofia antiga; Aristóteles; Virtudes.

ABSTRACT

The study deals with the conception of *sophrosyne* (σωφροσύνη) in Aristotle, but it has a broad focus, initially addressing the question of the etymology of the term to show that the currently most accepted option - “*mental health/sanity*”, coming from Henri Etienne’s *Thesaurus Graecae Linguae* (1572) - is incorrect; and that its more precise meaning - related to an aerodynamic model of the soul found in the Homeric poems - would be “*preservation of/in the mind*”, which reclaims the etymology proposed by Plato and seconded by Aristotle. Next, we will see how both conceive of it as a way of controlling the appetites and treat it as a guardian of correct deliberation that ensures a concordance between appetite and reason, thus constituting harmony in the soul. Among the divergences presented by Aristotle - such as the option for a profusion of virtues as opposed to the economical but problematic Platonic cardinal model - the most serious seems to be the limitation of the control of the appetites to a purely somatic dimension linked to the pleasures derived from the sensation of contact; not anywhere, but only in certain parts of the body. As we shall see, this can be explained by the association with the soul faculties responsible for preserving life itself, which are the vegetative soul and the sensitive soul. This means that σωφροσύνη would be the fundamental virtue for young people, who must acquire by habit, and in stages, what nature has left unfinished in their relationship with [the pleasures of] food, drink and sex. For Aristotle, it regulates everything directed towards the *preservation of one’s own life*; more specifically, it focuses on the pleasure derived from these activities and aims its exercise at the *health of the body, virtue and beauty*. This habit has the particularity of being one of the few unavoidable areas in the Aristotelian

framework of virtues. It is Aristotle's first virtue, in the temporal sense of the term - which was recognized in the first lines of Aspasius' commentary, the oldest commentary on a work by Aristotle.

Keywords: Ancient philosophy; Aristotle; Virtues.

SUMÁRIO

1	Introdução	12
2	Os termos <i>sōphrōn</i> , <i>sōphrosynē</i> e cognatos	18
2.1	A bifurcação semântica a partir de um sentido originário	19
2.2	A unidade via semelhança de família	21
2.3	A etimologia reconsiderada	24
	O sufixo -σύνος	24
	O termo σώφρων	25
2.4	A σωφροσύνη nos poemas homéricos	31
3	A σωφροσύνη em Platão	37
3.1	A σωφροσύνη em diálogo no <i>Charmides</i>	37
	3.1.1 O contexto historiográfico do diálogo	38
	3.1.2 Sócrates como exemplo de σωφροσύνη	47
3.2	A σωφροσύνη como uma virtude cardinal em <i>Republica</i>	49
	3.2.1 Prazeres da comida, bebida e do sexo	51
	3.2.2 Concórdia e harmonia	57
4	A σωφροσύνη em Aristóteles	63
4.1	Política, bem humano e felicidade	65
4.2	As virtudes éticas e dianoéticas	73
4.3	πρὸς τι	88
4.4	πῶς ἔχειν	105
5	Considerações finais	123

6 Bibliografia	132
Fontes Primárias	132
Aristóteles	132
Platão	135
Demais autores antigos	137
Traduções	139
Fontes secundária	143
Obras de referência	156

1 | INTRODUÇÃO

Trazer uma atenção mais focada e direcionada à discussão aristotélica das diferentes virtudes éticas, das quais a *σωφροσύνη* faz parte, tem sido uma tendência nos últimos 40-50 anos de debate acadêmico em filosofia antiga e nos debates sobre filosofia e psicologia moral.¹ Neste último campo, novos e interessantes avanços surgiram com o resgate de discussões aristotélicas como, por exemplo, as discussões sobre as capacidades e sobre o aprendizado moral. Ainda que nos pareçam discussões importantes – como seria também, confrontar a teoria das virtudes aristotélica com as teorias psicológicas que postulam linhas de inteligência, por exemplo – o nosso percurso está circunscrito ao primeiro campo, da filosofia antiga e dos estudos clássicos e envolve compreender a discussão aristotélica da virtude da *σωφροσύνη* naquilo que possui de especificamente aristotélico.

Como seria inevitável em qualquer estudo sobre o tema, nossa primeira parada será o estudo de Helen North (1966), que analisa o tema com grande riqueza de detalhes e com amplitude vertiginosa: de Homero a Agostinho, passando por Platão e Aristóteles, e considerando quase todos os gêneros literários e as principais escolas filosóficas. Como costuma acontecer com estudos dessa magnitude, com o passar do tempo e a medida em que outros intérpretes reveem os argumentos e as conclusões do estudo, alguns erros e acertos ficam mais claros. No caso em questão, parece-nos um erro sério e já antigo,

¹ De saída, alertamos que a tese versa sobre um tema ao qual também nos dedicamos em uma etapa anterior, no mestrado. Optamos por repetir passagens, informações e referências ao invés de remeter constantemente o leitor a um outro trabalho de nossa própria autoria.

herdado de léxicos como o *Greek-English Lexicon (LSJ)*, e que influenciou toda e qualquer tentativa subsequente de interpretação das posições assumidas por Platão e Aristóteles.

Para tentar conferir uma espécie de unidade ao conceito, North recorre à *Ideengeschichte* do sentido de σωφροσύνη no interior dos poemas homéricos. Em outras palavras, ela busca evidências de uma evolução *diacrônica* no sentido do termo em um número muitíssimo limitado de ocorrências (apenas 4). A lógica do que se passou parece ter sido a seguinte: dado que o sentido etimológico, inspirado pelo caput A de sua entrada no dicionário (*soundness of mind*), parecia implicar um sentido cognitivo ou intelectual; e, dado que todas as ocorrências pareciam implicar algum tipo de conotação moral, a intérprete propôs uma evolução: σωφροσύνη teria surgido, primeiro, com sentido puramente intelectual (o que seria amparado por uma *única* passagem); e desse sentido teriam se originado dezenas de outros, uns mais outros menos, próximos ao sentido original. Entre os sentidos mais distantes derivados do sentido original estaria, por exemplo, o controle dos apetites – que, em Aristóteles, não é um sentido derivado: σωφροσύνη é controle dos apetites.²

A título de exemplo, na recente tradução de Zingano (2020)³, nos comentários à discussão da σωφροσύνη, há menção ao estudo de North e a ponderação de que, em um argumento mobilizado para apoiar a definição apresentada de φρόνησις em *EN VI 4* (1140b11), e que diz respeito à etimologia do termo σωφροσύνη, Aristóteles o estaria utilizado em sentido “marcadamente intelectual” (2020, p. 169) – o que seria um vestígio de um uso “abandonado” por Aristóteles, em favor de um sentido “moral”. Ele observa

2 “São, porém, vestígios de um uso abandonado, pois Aristóteles toma a temperança tipicamente no sentido (ii) da virtude moral ligada ao bom uso de certos prazeres, aqueles ligados ao tato e ao gosto.” (ZINGANO 2020, p. 169)

3 Agradecemos o prof. Zingano por ter chamado nossa atenção para o problema da σωφροσύνη em acepções intelectual e moral e sobre a evolução do problema entre Platão e Aristóteles, em meio à qual esta tese encontrou sua razão de ser, e que foi tema explorado por ele em um artigo de (2012) que discutiremos adiante. Intérpretes que também citam o trabalho de North são numerosos e incluem, por exemplo, GAUTHIER & JOLIF 1970; FOUCAULT 1984; CURZER 1997; RODRIGUE 2007; KENNY 2016; FREDE 2020; JIMENEZ 2020.

ainda que a bifurcação de sentidos intelectual e moral, inclusive, é aludida no próprio título da publicação de North: “*Sophrosyne: Self-knowledge and Self-restraint in Greek Literature*”.

No primeiro capítulo da tese, nossa proposta é explorar a etimologia de σωφροσύνη, e desconstruir a hipótese de uma distinção entre sentidos moral e intelectual. Esta última parece-nos um anacronismo e uma projeção de uma distinção propriamente aristotélica, que influenciou o modo como os sentidos do termo foram organizados e dicionarizados. Curiosamente, a distinção foi remetida ao passado e depois mobilizada contra o próprio Aristóteles que teria, supostamente, esvaziado ao extremo o conceito ao renunciar a suas acepções mais intelectuais. Apoiado em um estudo recente, defendemos que a maior parte dos intérpretes estão equivocados em considerar a etimologia proposta por Platão e Aristóteles como um devaneio, e que a etimologia canônica atual, além de estar incorreta, serve como um obstáculo para enxergar a clara continuidade de Homero a Aristóteles, passando por Platão.

No segundo capítulo, que envolve uma breve reconstrução historiográfica da σωφροσύνη no contexto político e cultural ateniense do século V a.C., veremos como, durante o período clássico, a prosperidade ateniense durante marcou um ponto de inflexão no qual a escassez não apenas foi superada, mas a superabundância foi pela primeira vez alcançada na cidade. A recapitulação é extremamente relevante também para entender como o diálogo *Charmides* possui, para além de motivações de ordem filosófica, um propósito de vindicação da memória de Sócrates. Esse último ponto, em particular, é relevante, pois Aristóteles foi profundamente criticado por ter alijado a σωφροσύνη de suas acepções intelectuais que são desdobradas, unicamente, neste diálogo.

A título de exemplo, recentemente, em um artigo excepcionalmente rico em referências culturais, filosóficas e literárias, Moore (2020) afirmou a esse respeito que Aristóteles sequer “consegue identificar corretamente o sentido de σωφροσύνη”, apesar de vestir

sua investigação como uma análise dos sentidos baseados no uso corrente do termo. Segundo o intérprete, Aristóteles postula um sentido novo, afastado da tradição pregressa e daquela que o sucedeu (incluindo os demais pensadores peripatéticos) e que seria preciso aceitar o caráter tendencioso de sua interpretação para levar a sério as visões expressas no diálogo *Charmides*. Esse afastamento, de forma muito sintética, seria a distância entre considerar a σωφροσύνη como bom-senso (ou, como quer Moore, uma virtude baseada no autoconhecimento nos moldes socráticos do diálogo *Charmides*), e considerá-la uma virtude relativa aos prazeres tácteis bestiais, em certas partes do corpo (boca, esôfago e órgãos genitais), oriundos da satisfação das demandas fisiológicas necessárias para a sobrevivência com comida, bebida e sexo – que surgem no ser humano por uma demanda da alma vegetativa, proporcionando uma sensação de prazer à alma sensitiva, com efeitos adversos para a alma racional.

Considerando a investigação etimológica do primeiro capítulo e as considerações sobre o diálogo *Charmides* no segundo, esperamos mostrar que Aristóteles não se afasta da tradição como poderia parecer. Ao invés, o diálogo platônico joga com as diferentes acepções de σωφροσύνη – algumas muito distantes de seu uso corrente, segundo os principais intérpretes do tema – e alude a seu sentido convencional de forma bastante clara no enredo dramático. Esse sentido convencional, apenas aludido por Platão no prólogo, é o sentido preferido e investigado por Aristóteles, que ele procura re-interpretar com uma finalidade política sobre as bases de sua biologia. Em verdade, veremos na sequência que sua elaboração possui inúmeros pontos importantes de contato com a discussão platônica como ela é desenvolvida na *Republica*. Como acontece em tantos outros casos, Aristóteles parece mover-se em um terreno profundamente marcado pelas elaborações platônicas, mas o faz abordando os problemas da forma que lhe é característica, fixando o sentido dos termos discutidos, procurando lhes conferir maior precisão, e oferecendo respostas com nuances distintas para problemas semelhantes. A recuperação suscita da discussão da

Republica é de fundamental importância para mostrar que Aristóteles não é um pensador periférico, mas claramente um herdeiro direto de seu antigo preceptor (algo que Moore parece desconsiderar completamente).

No terceiro capítulo, por fim, apresentamos a discussão sobre a *σωφροσύνη* em Aristóteles no âmbito da *Ethica Nicomachea*, enfatizando os pontos de contato e divergência com Platão. Em comum, há o propósito evidentemente político da investigação (que enfatiza a importância do amor ao belo e a necessidade de que os jovens sejam educados desde o primeiro momento para amarem e sofrerem belamente), a tese compartilhada de que a *σωφροσύνη* diz respeito ao controle dos apetites (com comida, bebida e sexo), que ela depende de certa obediência dos elementos não-rationais da alma e que se manifesta como uma certa harmonia entre diferentes partes da alma. Divergindo de Platão, entretanto, Aristóteles pulveriza a excelência da alma distribuída em apenas quatro virtudes cardinais em uma miríade de virtudes e semi-virtudes, de modo que ela jamais teria uma amplitude semelhante àquela proposta por Platão.

Em seguida, voltamos nossa atenção para a delimitação do domínio próprio da *σωφροσύνη* em [EN III 10-11](#), recuperando pontos que investigamos em uma etapa anterior da pesquisa – a saber, a relação entre prazer, dor e a *σωφροσύνη* – e dos quais não havíamos nos apercebido de seu real sentido. A delimitação “cuidadosamente restritiva” ([FOUCAULT, 1984](#)) feita por Aristóteles do domínio próprio da virtude, e a análise das disposições habituais associadas, bem como das afecções intermediárias entre elas, apontam, claramente, para a prioridade cronológica da *σωφροσύνη*. Essa hipótese, baseada não apenas na discussão aristotélica, mas também no modo como a *σωφροσύνη* aparece nos poemas homéricos, em elementos do *Charmides* e da *Republica*, revelam que não apenas a delimitação do domínio próprio da virtude serve como um grande alvo para o legislador, mas também as próprias disposições habituais e afecções associadas parecem apontar em letras garrafais para a mediedade que é própria à *σωφροσύνη*.

Esperamos mostrar, ao final do percurso, como a discussão aristotélica sobre a σωφροσύνη contém um profundo e relevante diálogo com a tradição que o precedeu.

2

OS TERMOS SŌPHRŌN, SŌPHROSYNĒ E COGNATOS

O conceito grego σωφροσύνη – que engloba o substantivo feminino σωφροσύνη e o adjetivo σῶφρων, além do verbo σωφρονεῖν e do nome próprio Σῶφρων, – representa um dos valores tradicionais dos povos helênicos comumente associado ao tema da exortação à medida que gozou de grande prestígio durante os períodos arcaico e clássico. A forma substantiva apresenta pequenas variações nos diferentes dialetos do grego: σαοφροσύνη (ático, jônico, épico)¹; σωφροσύνη (ático); σωφροσύνα (eólico, dórico). O adjetivo σῶφρων, de terceira declinação, é biforme: σῶφρων (masculino e feminino), σῶφρον (neutro), sendo que esta última forma aparece em autores do período clássico que utilizam, ao invés do substantivo, a forma neutra precedida pelo artigo definido.² Derivadas destas formas principais, há ainda uma profusão de termos cognatos adquiriram um sentido especializado (e.g. σωφρόνισμα, σωφρόνισμος, σωφρονιστής, συνσωφρονεῖν, διασωφρονίζομαι). Segundo Platão e Aristóteles, ela seria “a salvação/salvaguada da prudência” (σωτηρία [...] φρονήσεως; *Crat* 411e4-412a1) e derivaria “seu nome do fato de salvaguardar/preservar a prudência” (ἔνθεν καὶ τὴν σωφροσύνην τούτῳ προσαγορεύομεν τῷ ὀνόματι, ὡς σώζουσιν τὴν φρόνησιν; *EN* VI 5 1140b11-12).³

1 Na poesia homérica, a forma mais recente σόος é geralmente preferida (quando o termo aparece isoladamente), mas a forma σάος ainda aparece em termos compostos como σαοφροσύνη – o que talvez soasse como um arcaísmo aos ouvintes da poesia homérica (BIGIO 2021, p. 16).

2 Φασὶ δὲ ξυμμαχίαν διὰ τὸ σῶφρον οὐδενός πω δέξασθαι... (Dizem que ainda não aceitaram uma aliança com ninguém por temperança) (*Thu* 1.37.2.1); τὸ σῶφρον ὡς ἀπανταχοῦ καλὸν καὶ δόξαν ἐσθλὴν ἐν βροτοῖς καρπίζεται (*Eur. Hip* 431) (Como são belos em toda parte os feitos temperantes e como é boa a reputação de que goza entre os mortais)

3 Sedley, para quem as etimologias em Platão e Aristóteles dizem respeito à decodificação de nomes, entretanto, considera que Platão identifica apenas “mais ou menos corretamente” a etimologia do termo (2003, p. 120).

2.1 A BIFURCAÇÃO SEMÂNTICA A PARTIR DE UM SENTIDO ORIGINÁRIO

Consultando o léxico *Thesaurus Graecae Linguae* (1572) de Henri Estienne, entretanto, veríamos que σωφροσύνη recebeu as seguintes glosas: (i.) *sanita mentis, prudentia*; (ii.) *moderatio, temperantia*. Consultado outros léxicos mais recentes, veríamos que o filólogo foi seguindo por todos os demais que, apesar de enumerarem sentidos adicionais, conferem ênfase aos sentidos apresentados e nisso são seguidos ainda por alguns intérpretes que veem no primeiro sentido sentido a própria etimologia do termo.

Trata-se da posição adotada por DeVries (1943, p. 84–85) e North (1966, p. 3) segundo os quais o adjetivo σῶς deveria ser entendido com o sentido de “saudável, seguro, sano” (*healthy, safe, sound*); e o substantivo φρήν como possuindo o sentido de “mente” (*mind*). Para ambos, e maior parte dos intérpretes, a σωφροσύνη está “literalmente associada à posse de uma mente sã e saudável” (TSOUNA, 2022, p. 3; 2018, p. 6; ênfase nossa) que também é a principal característica do σώφρων: ser alguém “de sã consciência” (*sain d’esprit*; DE VRIES, 1943, p. 84).⁴ Essa hipótese seria confirmada por duas ocorrências (de um total de quatro) nos poemas homéricos (discutidas na sequência na Seção 2.4; cf. 3, 5)

Sobre Aristóteles, Irwin (IRWIN, 1999) caracteriza sua proposta como “fantasiosa” (*fanciful*); enquanto o filólogo alemão Gadamer (1998, p. 35) observa que se trata de uma etimologia equivocada oriunda do *Crat* de Platão. Beresford (2020, VI 5 n. 12), por seu turno, assevera que “a especulação etimológica de Aristóteles está – como de costume – errada”. A crítica especializada considerou que eles não teriam identificado corretamente a formação do termo σωφροσύνη (σῶς, φρήν, -συνη), pois, por oposição ao adjetivo σῶς, Aristóteles associa o primeiro termo ao verbo σῶζω, enquanto Platão o associa ao substantivo σωτηρία. Novamente, por oposição ao substantivo φρήν (gen. φρενός), ambos associam o segundo termo a um de seus derivados, a saber, o substantivo φρόνησις. De fato, σωφροσύνη e φρόνησις derivam ambos da raiz de grau-o de φρήν (gen. φρενός > φρεν- > φρον-), mas, no caso do termo σω-φρο-σύνη, cai a consoante dental -ν antes da raiz.

4 “...on peut presque toujours expliquer étymologiquement σαόφρων respectivement σώφρων: qui est σώφρων, est „sain d’esprit”. Ici se présente la difficulté signalée plus haut et qui persiste toujours quand on parle de σωφροσύνη, à savoir que ce „sain” peut être pris dans un sens intellectuel autant que dans un sens éthique” (DE VRIES 1943, p. 84).

que atestariam esse sentido em uso. Posteriormente, ele teria se desdobrado e adquirido uma dimensão *moral* (cf. 4) e *religiosa* (cf. 6).⁵

Abreviação	Título	Data	Sentido A	Sentido B
TGL	<i>Thesaurus Graecae Linguae</i>	1572	<i>Sanitas mentis, Sana mens, [...] Prudentia</i>	<i>Moderatio, Temperantia, etiam Modestia</i>
KGDH	<i>Kritisches griechisch-deutsches Handwörterbuch</i>	1797	<i>Verstand, Klugheit</i>	<i>Massigung der Begierden, also Züchtigkeit, Keuschheit, Bescheidenheit</i>
HGS	<i>Handwörterbuch der griechischen Sprache</i>	1819	<i>Besonnenheit, Nüchternheit, Verständigkeit, Klugheit, Verstand</i>	<i>Mässigung, Enthaltbarkeit, Zucht, Sittsamkeit, Ehrbarkeit, Keuschheit, Bescheidenheit, Anspruch-slosigkeit</i>
LSJ	<i>A Greek-English Lexicon</i>	1843	<i>soundness of mind, prudence, discretion</i>	<i>moderation in sensual desires, selfcontrol, temperance</i>
DGF	<i>Dictionnaire Grec-Français</i>	1895	<i>état sain de l'esprit ou du coeur</i>	<i>modération dans les désirs, tempérance</i>
Επιτομή	<i>Επιτομή του Μεγάλου Λεξικού της Ελληνικής Γλώσσας</i>	2007	το να έχει κάποιος σώα και υγιή τη διάνοιά του	μετριοπάθεια ως προς τις σαρκικές επιθυμίες
MGS	<i>The Brill Dictionary of Ancient Greek</i>	2015	<i>common sense, wisdom, good sense, prudence</i>	<i>temperance, moderation, sense of proportion, sobriety, self control, esp. in a sexual sense</i>

⁵ Essa leitura se tornou a principal referência sobre o tema, influenciando nomes como Foucault (1984), Gadamer (1998), e vários outros intérpretes de Platão e Aristóteles (e.g. IRWIN, 1999; BERESFORD, 2020, VI 5 n. 12).

Abreviação	Título	Data	Sentido A	Sentido B
CGL	<i>The Cambridge Greek Lexicon</i>	2021	soundness of mind, rationality (opp. madness) [...] sound thinking, good sense, prudence	good sense (leading to good conduct, esp. through mastery of one's natural desires or emotions)

Tabela 1: “A bifurcação semântica no sentido de σωφροσύνη”

2.2 A UNIDADE VIA SEMELHANÇA DE FAMÍLIA

Em um estudo mais recente, Rademaker (2005) procurou reunir todas as múltiplas acepções do termo σωφροσύνη encontradas na literatura entre Homero e Platão em um todo coerente. Em sua leitura, North teria reconhecido a existência de múltiplas acepções, mas não teria contraposto adequadamente seus diferentes sentidos e nem tampouco exposto a unidade subjacente a todos eles.⁶ Se Rademaker ofereceu, por um lado, uma leitura crítica da noção de uma bifurcação semântica e da interpretação de North, por outro, ele manteve a centralidade da acepção *sanita mentis* em uma tentativa de organizar todos os demais sentidos identificados. Valendo-se do princípio Wittgensteiniano da semelhança de família, ele reuniu e estruturou seus resultados em cinco grupos de sentidos (aplicáveis a homens, mulheres, rapazes, moças, servos e à cidade).

1. Sanidade (bom-senso)

1. Sanidade (εὖ φρονεῖν, por oposição à μανία).

⁶ “Others, notably the study by North (1966), are sensitive to this polysemy but do not sufficiently account for the similarities and differences between the various uses of our terms, and thus fail to show, so to speak, whatever ‘unity’ there may be behind the surface variety” (RADEMAKER, 2005, p. 3)

2. Prudência (bom-senso de não agir contra o próprio interesse)

2. A respeito de homens, “com a sanidade de evitar um comportamento nocivo ou contrário ao próprio interesse” (opp. ἀνόητος, ἄβουλος, νήπιος, ἡλίθιος);
3. A respeito dos cidadãos, “observar o interesse próprio da cidade” por meio da boa deliberação (εὐβουλία) e do respeito às leis (εὐνομία);
4. A respeito da cidade, “cautela em questões internacionais”.

3. Autocontrole (bom-senso de evitar indecência)

5. A respeito de homens, “controle dos prazeres e desejos”;
6. Ter a “moderação” de respeitar certos padrões de comportamento descritos como “autocontrole” ou “controle dos prazeres e desejos”;
7. A respeito de mulheres, “fidelidade conjugal”;
8. A respeito de garotas, “castidade”;
9. A respeito de garotos: “decência”.

4. Quietude (bom-senso de evitar desordem)

10. A respeito de homens, “vida pública inconspícua”, “quieta”, e longe das cortes;
11. A respeito de mulheres, “quietude” e “obediência”;
12. A respeito de moças: “quietude” e “obediência”;
13. A respeito de rapazes, “quietude” e “pudor”;
14. A respeito de subordinados, “submissão”, “não-resistência” ante um superior.

5. Não injustiça (bom-senso de evitar ferir outros)

15. A respeito de homens, “evitar injustiça”;
16. Evitar violência (e.g. ἀδικεῖν, ἀμαρτάνειν e ὑβρίζειν);
17. “Não ofender os deuses” e “manter uma modéstia condizente com as limitações da natureza humana”;

18. A respeito da cidade, “respeito às leis” (εὐνομία) na política interna para promover a obediência do cidadão e o não cometimento de injustiças de uns contra outros.

A partir deste levantamento, ter-se-ia a seguinte fotografia de sentidos de σωφροσύνη:

Grupo	Moças	Mulheres	Homens	Cidade	Rapazes	Servos
1	-	-	Sanidade (εὖ φρονεῖν, opp. μανία)		-	-
1	-	-	-	Boa- deliberação (εὐβουλία)	-	-
2	-	-	-	Precaução	-	-
2	-	-	Prudência	-	-	-
3	-	-	Moderação (μετριότης)	-	-	-
3	Castidade	Fidelidade conjugal	Autocont- role, controle dos desejos	-	Decência	-
4	Quietude	Quietude, obediência	Ócio (ἡσυχία)		Ordem, quietude	Obediência
	-	-	Não- injustiça	Observân- cia da lei (εὐνομία)	-	-
5	-	-	Não- agressão	-	-	-
5	-	-	Respeito aos deuses	-	-	-

Não seria possível reconstruir em detalhes sua análise, mas alguns pontos merecem destaque. O primeiro é a observação que *sanita mentis* não aparece como o significado principal de σωφροσύνη na literatura disponível; o segundo, é que o adjetivo σώφρων – certamente o termo a partir do qual todos os demais cognatos se formaram – tampouco

chega a ocorrer com esse sentido – em verdade, esse lugar estaria reservado ao verbo σωφρονεῖν e ao substantivo σωφροσύνη.⁷

O detalhado mapa elaborado por Rademaker com a polissemia da σωφροσύνη parece distorcido pela escolha do ponto de partida, levando-o a explicar *autocontrole* e *controle dos apetites*, que ele observou como sentidos prototípicos na literatura, como “*bom senso de evitar indecências*” e “*tendo a sanidade de manter um comportamento descrito como autocontrole*”.

2.3 A ETIMOLOGIA RECONSIDERADA

O sufixo -σύνος

O substantivo σωφροσύνη é derivado do adjetivo σώφρων acrescido do sufixo feminino -σύνη (masc. -σύνος) (NORTH, 1966; RADEMAKER, 2005; BIGIO, 2021). O sufixo, em primeiro lugar, provém da raiz (fem.) PIE *-tu-neh₂- (masc. PIE *-tu-no-), e corresponde à raiz de grau zero do sufixo sânscrito *tvana* (त्वना) (NORTH, 1966, p. 3; CHANTRAINE, 1979, seç. 165; BIGIO, 2021, p. 7; cf. FAY, 1912), também utilizado em nomes abstratos – e.g. *mahitvanā* (महित्वना) (*RigVeda*) que significa “grandeza” (MONIER-WILLIAMS, 1899). Trata-se de um sufixo formador de substantivos abstratos (SMYTH & MESSING, 1920, seç. 840.b3, §865.7), presente em termos como ἀλλοφροσύνη (alheamento), δικαιοσύνη (justiça), εὐφροσύνη (alegria), μνημοσύνη (lembrança), πολυπραγμοσύνη (oficiosidade), e que foi utilizado ao longo de toda a história da língua, sobretudo no dialético jônico durante o período arcaico (BIGIO, 2021). Posteriormente, no grego comum do período he-

7 Como acontece em uma passagem de Heródoto na qual Cambises II, o imperador Aquemênida, recobra seus sentidos (έσωφρόνησε) e percebe que estava prestes a morrer (RADEMAKER, 2005, p. 253). *Hdt* 3.64.19-3.64.23: Καὶ δὴ ὡς τότε ἐπειρόμενος ἐπύθετο τῆς πόλιος τὸ οὖνομα, ὑπὸ τῆς συμφορῆς τῆς τε ἐκ τοῦ μάγου ἐκπεπληγμένος καὶ τοῦ τρώματος έσωφρόνησε, συλλαβῶν δὲ τὸ θεοπρόπιον εἶπε· »Ἐνθαῦτα Καμβύσῃν τὸν Κύρου ἐστὶ πεπρωμένον τελευτᾶν.«

lenístico, o sufixo se transformou em -ωσύνη e sobreviveu nessa forma no grego hodierno (e.g. καλωσύνη, ἀγαθωσύνη). Sua presença conferiria, em uma primeira interpretação, uma conotação “ética” ao substantivo (NORTH, 1966, p. 3) e designaria, possivelmente, uma “propriedade pessoal (o que Aristóteles chamaria de [δυνάμεις]) que coincide com o comportamento indicado pelo adjetivo correspondente”, motivo pelo qual seriam termos “psicológicos” (HAVELOCK, 1969, p. 51; seq. KANAVOU, 2016, p. 175 n. 1);⁸ e, similarmente, “as qualidades ou defeitos de um indivíduo, seus talentos ou aptidões, seus sentimentos” (CHANTRAINE, 1979, seq. 166).⁹

O termo σώφρων

O adjetivo σώφρων seria classificado na linguística indo-europeia como um adjetivo *bahuvrīhi* (बहुव्रीहि); i.e., um termo composto que “funciona como adjetivo cujo último elemento provém de um substantivo” (*American Heritage Dictionary*), e que, em princípio, funciona semanticamente como um composto possessivo.¹⁰ Trata-se, como dissemos, de um amálgama de dois termos: i. o adjetivo σῶς (ático: σῶς, jônico: σάος, σῶος; épico: σόος), e ii. a raiz de grau-o do substantivo φρήν (freq. no plural: φρένες).

8 “The -osune words (there are several in Homer) have been studied as evidence of early abstraction. It is to our purpose to note that they denote personal properties (what Aristotle would call *dynamis*) which match the behaviour indicated by the corresponding adjective: they are ‘psychological’ words” (HAVELOCK 1969, p. 51).

9 Bigio2021 (2021, p. 7 n. 12) recusa, entretanto, a hipótese de que o sentido do sufixo remeta primariamente a “propriedades pessoais” e atributos psíquicos, apesar de conceder que ele parece possuir um valor “anímico”. “...an important class of abstracts in -σύνη designate a person’s status or occupation. It shall be my aim to show that σωφροσύνη impinges on the social in similar ways” (2021, p. 7 n. 12). Independentemente de qual seja a interpretação correta neste caso, parece-nos que alguns intérpretes viram no sufixo uma confirmação de que a σωφροσύνη remeteria a uma qualidade que diz respeito apenas ao indivíduo.

10 O próprio termo ‘bahuvrīhi’ é um composto *bahuvrīhi* (*bahu-*, muito; *vrīhiḥ*, arroz). Bigio observa que “[s]cholars [...] have generally defined bahuvrīhi compounds as possessives, mainly because Sanskrit *bahuvrīhi-* (lit. ‘much-rice’) properly denotes a person ‘who has much rice’: that is, ‘rich’” (2021, p. 61).

σῶς

O adjetivo σῶς tem o sentido de “seguro, incólume [ser vivo ou objeto]”; “seguro, protegido [lugares]”; “protegido, íntegro, inviolado [selos e lacres]”; “certa, segura de vir [morte]” (CGL). Em um estudo recente, Biggio chama atenção para a semântica do termo σῶς evocando a expressão idiomática *são e salvo*, σῶς καὶ ὑγιής, que ocorre em autores do período clássico, como Heródoto, Tucídides e Platão. A junção dos termos com um καί epexegetico indica justamente a necessidade de expressar que “o salvamento em questão também implica na saúde daquele que se salvou”, de modo que o termo ὑγιής, tomado como um sinônimo de σῶς na etimologia proposta por North, seria na verdade um hipônimo, cujo escopo é mais limitado na medida em que os hígidos estão salvos, mas nem todos salvos estão hígidos.¹¹ Apesar da associação com o tema da saúde aparecer de forma explícita em conexão com a σωφροσύνη no período clássico (e.g. *Charm* 155e7-157b6; *EN* III 11 1119a16) parece que o sentido original do termo σῶς estaria claramente mais próximo de “seguro”, “salvo” e “protegido”.¹²

Sobre sua origem há uma hipótese apresentada por Beekes (EDG) e explorada por Biggio (2021, p. 16 ff), partindo de duas evidências epigráficas, que estabeleceriam uma ponte entre o adjeto e a raiz *σαυς oriunda do Proto-Grego (*σα-υ-ς → GRC *σά-φο-ς → σάος, σῶς, σῶος, σόος). Na primeira, uma inscrição espartana do século 6 a.C., encontramos o verbo σαφῶ na súplica do devoto ao deus para que [σ]αφόσειε hoίκατ[ε] (i.e., “lhe traga em segurança de volta para casa”). Na segunda, uma inscrição cipriota datada de 5-4 a.C.,

11 “Being such a generic term, σῶς calls for a specifier in order to unambiguously express that complex idea. It, therefore, looks like ὑγιής is a hyponym rather than a synonym of σῶς: whereas all sound individuals are safe, not all safe individuals are sound (e.g. most war survivors). Idiomatic authors as they are, it is no surprise that σῶς καὶ ὑγιής is only found in classical prose writers like Herodotus (4.76.3), Thucydides (3.34.3), and Plato (Ti. 82b).” (BIGIO 2021, p. 74).

12 “[...] by not providing comparanda in other attested Indo-European languages, that deficiency could not allow her to perceive that the semantics of σῶς does not point unequivocally to a meaning “healthy, sound”, but merely to “safe”. If so, her analysis of σωφροσύνη as “soundness of mind” is not only incomplete, but also incorrect.” (BIGIO 2021, p. 11)

encontramos a forma *σάφος no nome próprio Σαφο-κλέφες (MASSON, 1961, p. 383), donde derivaria o verbo σαφ-όω, que seria uma tematização da raiz mencionada (*σα-υ-ς).¹³

Essa reconstrução permitiria um segundo passo que corelacionaria os termos gregos a cognatos em diversas outras línguas indo-europeias. Biggio supõe que a raiz do Proto-Grego *σα-υ-ς seria derivada da raiz *t_ueh₂-u-s do Protoindo-Europeu (PIE) (*t_ueh₂-u-s → *t_uah₂-u-s → PrGrc *t_ufa-υ-ς → Grc *σα-υ-ς) (BIGGIO, 2021, p. 17). Em conexão com essa raiz, encontraríamos em Armênio o termo k_law (PIE *t_ueh₂-u → *t_uah₂-u → PArm. *twa-u → *k_la-u → Arm. k_law) que significa “ileso”, “intacto (forte)”; em Avesta o termo otauuah que significa “força”, “poder”; em Sânscrito os termos tavás (तवस), tavīti (té_uh₂- / tuh₂) que significam “forte”, “poderoso”; e, por fim, em Latim o substantivo *tūtus* (prox. t_ueh₂-u-s) e o verbo *tuor* (PIE *tuh₂-tó- → PrItal. *tū-to-s → La *tūtus*) que significam “seguro, protegido” e “vigiar, proteger”, e donde deriva, por exemplo, “tutela” (2021, p. 17; cf. IEW; WATKINS, 2000, p. 71).

Um segundo ponto importante sobre o termo σῶς diz respeito a seu sentido em termos compostos. Termos prefixados por σῶς teriam sofrido um desenvolvimento análogo àquele observável em outros compostos *bahuvrīhi*, como adjetivo φίλος (φιλο-) (amigo, amante) que adquiriu um sentido verbal. Em Aristóteles, encontramos o φιλοτοιούτων – formado com o genitivo plural de τοιοῦτος (forma enfática do pronome τοῖος, “desse tipo”) – cujo sentido seria o de “amante de coisas desse tipo” (EN I 8 1099a07), e não o de “alguém com uma predileção por coisas desse tipo”; o φιλόκαλος, similarmente, não é “alguém que prefere o belo”, mas um “amante do belo”. Em *Hom Il* 3 424, o φιλομμειδής não seria “alguém com uma predileção por sorrisos”, mas um “amante de sorrisos”. Desse modo, um nome próprio dos períodos micênico e arcaico como Σώπολις teria o sentido de “protetor/salvador da cidade”,

13 Como explica Biggio (2021, p. 18-19), todos os verbos temáticos em -όω, com apenas uma única exceção, são desenvolvimentos que aconteceram no próprio grego a partir das formas nominais herdadas, a raiz PIE do termo tem que ser reconstruída a partir do adjetivo e não do verbo. Isso significa que *σάφος seria a forma original e σαφώω a forma derivada.

por oposição a “aquele tem uma cidade segura” (Cf. *Hom Il* 17 144: φράζο νῦν ὅπως κε πόλιν καὶ ἄστυ σωσῆς; “[p]ensa bem agora como poderás salvar a cidade e a cidadela”, Trad: LOURENÇO 2013, 2013). Similarmente, o Σωναύτας seria “o protetor/salvador do navegante”; Σώοικος, “o protetor/salvador da família”; Σώξενος “o protetor/salvador do estrangeiro” (2021, p. 59). Similarmente, Σώκρατης (σῶς, κράτος) seria o “o protetor/salvador da força/poder” (BIGIO, 2021, p. 62–64).

φρήν

O substantivo φρήν/φρένες indica “a área do corpo que circunda ao coração”, “o peito (o tórax, talvez orig. pulmões)” e representa tanto “o centro físico” quanto o “centro emocional” do corpo, incluindo “(como a morada da coragem, raiva, emoções e impulsos) o coração” ou “(como um lugar onde um segredo é guardado) o fundo do coração” e “(como a morada dos pensamentos, opiniões, conhecimento e planos) a mente” (CGL); ou talvez, como descreve Aristóteles, a acrópole do corpo (ἀκρόπολις [...] τοῦ σώματος; PA III 7 670a25–26).

O termo era utilizado para se referir ainda mais especificamente aos pulmões como *loci* de atividade cognitiva (e.g. φρένες < frenético), enquanto o θυμός – derivado de PIE **dhuH-mo-*, donde derivam também *dhūmá-* em Sânscrito e *fūmus* em Latim – era concebido ao mesmo tempo como o princípio vital e como a matéria do pensamento (BIGIO, 2021, p. 136). Quando alguém desmaia, por exemplo, ela respira para concentrar o seu θυμός de volta nos φρένες (*Hom Il* 22 475: ἄμπνυτο καὶ ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη). A relação entre φρένες e θυμός, portato, seria a de contêiner e contido. Essa acepção conferiria à σωφροσύνη tanto um sentido próximo ao sensível como “controle da respiração” (cf. RADEMAKER, 2005, p. 27 n. 38; BIGIO, 2021, p. 228 ff) quanto outros abstratos, como

“autocontrole” e “sanidade” – como uma *consequência* do autocontrole e por oposição ao “desvario”.¹⁴

ἔχεφροσύνη

Esse sentido aparece em um sinônimo de σωφροσύνη (cf. MEL) que seria um precursor de idêntica “motivação semântica” (BIGIO, 2021, p. 45). Trata-se do adjetivo ἐχέφρων – e do nome próprio Ἐχέφρων – formado a partir do verbo ἔχω (< IE ség^h; IEW), também comum na forma reduplicada ἴσχω (< *ἰ-σx-ω < PrGrc *σί-σx-ω), que tem os sentidos de “possuir, ter, reter” (EDG), mas cujo sentido original seria “dominar, conquistar” (LIV, “überwältigen, in den Griff bekommen”; cf. CHANTRAINE, 1968, p. 392). O termo ἔχεται, da mesma raiz, seria um equivalente exato do termo sânscrito *sáhate* (“dominar, conquistar”), derivado de PIE *ségh-e-tai, cujos cognatos incluiriam o termo *sigi* em Alto Alemão Antigo, que significa ‘vitória’ e donde derivaram os nomes germânicos *Sigi-merus*, *Segi-mundus* (BIGIO 2021, p. 45). Da mesma raiz derivam também o nome de Heitor (Ἑκτωρ), que era o protetor da cidade de Tróia¹⁵, e o termo filosófico utilizado por Aristóteles para definir a virtude segundo seu gênero, que é a ἔξις – da raiz do verbo no futuro (ἔξ < ἔχ) – traduzida em latim por *habitus*, que indicaria uma disposição estável acabada de agir virtuosamente.

O termo ἐχέφρων tem claramente um sentido comportamental de “conter/vencer a si mesmo”, de ser “senhor de si” ou, simplesmente, de ter “autocontrole” (BIGIO, 2021, p. 41) – que certamente remete o leitor à caracterização da σωφροσύνη como uma forma de domínio de si mesmo (e.g. Rep IV 8 430e07-8: κρείττω αὐτοῦ). Um outro termo composto que leva a mesma raiz é ἐχέμυθος, que tem um sentido de “taciturno” (LSJ; CHANTRAINE,

14 Em Aristóteles uma parte significativa da discussão sobre a σωφροσύνη tentará se haver com essa amplitude semântica, procurando resolvê-la conectando a σωφροσύνη ao sentido mais comum e próximo às funções necessárias para a sobrevivência.

15 O nome poderia significar tanto “vencedor/conquistador” como “defensor/protetor”. Há evidências no texto que apontam para este segundo sentido (cf. BIGIO 2021, p. 128-132), mas é possível que o primeiro mencionado fosse o sentido corrente, mas que ele tenha se modificado no poema da *Hom II* tendo em vista que o personagem em questão se encontrava em uma cidade sitiada.

1968, p. 392); isto é, de alguém que restringe a fala e, possivelmente, não se compromete nem se coloca em situações difíceis por meio dela. Não por acaso, trata-se de um traço comumente associada à σωφροσύνη, e uma característica de Ulysses (e seu οἶκος) (*Hom Il* 9 313; cf. *Hom Od* 18 168), a quem estão atreladas a maior parte das ocorrências de ambos os termos (ἐχέφρων: 7 de 9; σώφρων: 3 de 4). Neste sentido, a σωφροσύνη e a ἐχεφροσύνη poderiam ser adequadamente descritas como *uma capacidade de restringir certos comportamentos nocivos ou desvantajosos*.

Sobre a identificação de σωφροσύνη com o sentido de controle da respiração, Bigio (2021, p. 239, n. 515) observa, primeiro, a correspondência entre verbos relacionados à respiração e às atividades anímicas (e.g. πνέω > πεπνυμένος, comumente traduzido como “eloquente”, “inteligente”), de modo a tornar impossível uma separação completa entre estes sentidos. A diferença fundamental diz respeito à direção. Enquanto πεπνυμένος e νοήμων estão direcionados para fora e relacionados às demonstrações públicas de maturidade e inteligência, σώφρων e ἐχέφρων estão direcionados para dentro e dizem respeito à contenção de algo dentro de si (que não deve sair) (cf. ONIANS, 1988; BIGIO, 2021, p. 182 ff; *Rep* III 401d06-06).

Uma vez estabelecido o campo semântico σως, bem como seu sentido verbal em compostos, a etimologia de σωφροσύνη estaria mais próxima de “salvamento da mente” que *sanita mentis*; de modo que ela derivaria sua importância não por corresponder a um “estado cognitivo normal (i.e., ‘sanidade’),” mas por “uma extraordinária conquista cognitivo-comportamental (i.e., ‘autocontrole’), o que os antigos gregos parecem ter chamado de ‘salvar a mente’” (2021, p. 10). Essa interpretação parece estar em harmonia com a ideia de Platão e Aristóteles de que a σωφροσύνη significaria “a salvação/salvaguada da prudência”, e que derivaria “seu nome do fato de salvaguardar/preservar a prudência” (*Crat* 411e4-412a1; *EN* VI 5 1140b11-12).

2.4 Α ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ ΝΟΣ ΡΟΕΜΑΣ ΗΟΜΕΡΙΚΟΣ

No Canto 23 da *Odisséia* (*Hom Od* 23 11-14), Penelope é despertada por Euriclea anunciando o retorno ao lar do tão esperado Ulysses. Ela se irrita por ter sido arrancada de seu sono profundo e ralha com a escrava, sugerindo que os deuses a teriam enlouquecido.¹⁶

<p>μαῖα φίλη, μάργην σε θεοὶ θέσαν, οἳ τε Δύνανται ἄφρονα ποιῆσαι καὶ ἐπίφρονά περ μάλ' ἔόντα, καὶ τε χαλιφρονέοντα σαοφροσύνης ἐπέβησαν· οἳ σέ περ ἔβλαψαν· πρὶν δὲ φρένας αἰσίμη ἦσθα.</p>	<p>Querida ama, enlouqueceram-te os deuses — eles que podem transtornar o juízo a quem tem excelente entendimento, e pôr no caminho da <i>sophrosyne</i> o deslassado de espírito. Agora deram contigo em louca. E tu que antes estavas bem de cabeça! (Lourenço, 2018)</p>
--	---

Tabela 3: “HomOd 23 11-14”

Na passagem, a σωφροσύνη é contraposta à forma participial χαλιφρονέοντα (< χαλιφρονέω < χαλίφρων), formada da junção do verbo χαλάω (afrouxar, deslassar [o arco]) com o substantivo φρήν. DeVries (1943, p. 85) observou que seria “difícil decidir se, dado o significado de χαλίφρων, o elemento ético desempenha algum papel na passagem”.¹⁷ Seguindo em seus passos, North considerou como evidências de um sentido intelectual do termo, que seria “puramente cognitivo”, a oposição entre χαλιφρονέοντα e σαοφροσύνη, além da ocorrência próxima dos termos ἄφρων (inconsciente, estúpido) e ἐπίφρων (atento)

¹⁶ Posteriormente, Aristóteles tratará como parte do domínio da σωφροσύνη as afecções conhecidas como μαλακία (*lassidão*) e καρτερία (*fortitude*), considerando-as como pertinentes a um conjunto muito mais circunscrito de comportamentos. Permanece, entretanto, a noção de que seria preciso, de algum modo, ser καρτερικός para evitar ações em determinados momentos.

¹⁷ “Σαοφροσύνη semble ici pris au sens purement intellectuel. Il est difficile de décider si, vu la signification de χαλίφρων, l'élément éthique ne joue aucun rôle.” (DE VRIES 1943, p. 85) Apenas algumas linhas antes, entretanto, o intérpreta havia afirmado que “[u]n choix entre ce qui est du domaine intellectuel et du domaine éthique se trouve souvent être impossible, là aussi où le contexte permet une interprétation plus précise. Dans cette période la plus ancienne on ne trouve pas de différenciation plus nette, et il faut dire avec instance que ce qui est du domaine intellectuel n'est jamais détaché de ce qui est éthique.” (1943, p. 84)

(NORTH, 1966, p. 3 ff). Em sua interpretação, presumivelmente, Penelope teria reagido ao conteúdo da mensagem, e não ao fato de ter sido acordada.

Se considerássemos, entretanto, a segunda ocorrência aduzida, do Canto 4 (*Hom Od* 4 155-160), veríamos que Telêmaco, o filho de Penelope e Ulysses, havia viajado com Pisístrato até Esparta para buscar notícias de seu pai junto ao rei Menelau (que havia retornado de Tróia). Diferente de Euriclea, Telêmaco se envergonha (νεμεσσᾶται) de mostrar atrevimento interpelando imediatamente seu anfitrião. Ele aguarda o momento oportuno para falar, sendo louvado por isso (cf. 4). Em ambos os casos, parece haver uma associação (recorrente na literatura posterior) entre a σωφροσύνη e o silêncio, sobretudo em referência às mulheres, jovens, escravos e escravas.¹⁸ Pareceria pouco plausível, portanto, considerar que o “elemento ético” não desempenha um papel, pois, na perspectiva da senhora da casa, aquele também poderia ser um caso no qual a serva devesse ter permanecido em silêncio.

τὸν δ' αὖ Νεστορίδης Πεισίστρατος ἀντίον ἦῤδα·
 “Ἀτρεΐδη Μενέλαε διοτρεφές, ὄρχαμε λαῶν,
 κείνου μὲν τοι ὄδ' υἱὸς ἐτήτυμον, ὡς ἀγορεύεις·
 ἀλλὰ σαόφρων ἐστὶ, νεμεσσᾶται δ' ἐνὶ θυμῷ ὧδ'
 ἐλθῶν τὸ πρῶτον ἐπεσβολίας ἀναφαίνειν.

A ele deu resposta Pisístrato, filho de Nestor:
 «Atrida Menelau, criado por Zeus, Condutor
 das Hostes! Este é mesmo o filho legítimo dele,
 como dizes. Mas é *sophron* e envergonha-se no
 coração de aqui chegar pela primeira vez e de se
 mostrar atrevido à tua frente.

Tabela 4: “Hom Od 4 155-160”

Na sequência da passagem supramencionada do Canto 23, Euriclea oferece um exemplo de comportamento σώφρων anunciando que Telêmaco soubera do retorno de Ulysses, mas que havia escondido (ἔκευθεν) os planos de seu pai (νοήματα πατρὸς) em sua σαοφρο-

18 Em uma passagem da *Pol*, Aristóteles cita versos de Sófocles afirmando ser o silêncio um ornamento para a mulher e, em outra passagem, sugere que uma mulher que falasse na medida de um homem seria considerada loquaz. *Pol* I 13 1260a30-31: γυναικὶ κόσμον ἢ σιγὴ φέρει. *Pol* III 4 1277b21-25: ὡσπερ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἕτερα σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία (δόξαι γὰρ ἂν εἶναι δειλὸς ἀνὴρ, εἰ οὕτως ἀνδρεῖος εἶη ὡσπερ γυνὴ ἀνδρεία, καὶ γυνὴ λάλος, εἰ οὕτω κοσμία εἶη ὡσπερ ὁ ἀνὴρ ὁ ἀγαθός. [...])

σύνησι (5). A passagem revela um uso incomum do termo: no *dativo*, presumivelmente com um sentido instrumental ou locativo. A segunda alternativa, que parece mais provável, recuperaria uma das acepções literais de φρένες como uma região do corpo, frequentemente identificada com a caixa torácica. O fato da expressão estar no *plural* identificaria, mais especificamente, os pulmões.

Em princípio, pareceria uma hipótese estranha àqueles que identificam *locus* da atividade cognitiva humana como o cérebro operando por meio de descargas elétricas. Ela pareceria menos estranha àqueles que identificavam os pulmões como *loci* dessa atividade, e que associavam a energia que anima e confere vida ao ser humano a uma mistura de *ar* e sangue que se comporta como uma ebulição interior, que cresce e se acumula com a alimentação e com o descanso (*Hom Od* 10 460) e que se dissipa e evapora a partir de ferimentos e infortúnios.

Τηλέμαχος δ' ἄρα μιν πάλαι ἤδεεν ἔνδον ἔόντα,
ἀλλὰ σαοφροσύνησι νοήματα πατρὸς ἔκευθεν,
ὄφρ' ἀνδρῶν τείσαιτο βίην ὑπερηγορέοντων.

Mas Telémaco já sabia há muito que era ele,
mas na sua prudência ocultou os planos do pai,
para que pudesse castigar a violência daqueles
arrogantes

Tabela 5: “HomOd 23 29-30”

Os νοήματα seriam os planos e deliberações que conduzem a um retorno seguro (*e.g.* 5). Eles são um produto do νοῦς (*épico νόος*), um substantivo verbal construído a partir do verbo νέομαι (“alcançar um destino”, “escapar”, “voltar”, “retornar com segurança para casa”). A σωφροσύνη nesta leitura pressuporia “um pensamento, plano ou ideia que é usada para salvar a si mesmo” e que “pode ser impedido de ir para fora salvando-o ou armazenando-o dentro do próprio peito” (2021, p. 240).¹⁹ Se os νοήματα são planos dire-

¹⁹ “In sketching the semantic range of the word νόος, we have witnessed an easy transition between its referents” thought”, “plan”, “attention”, “intention”, and, finally, “will”. This easy transition has been facilitated by the fact that all mental events which may be called a νόος share the same directional or telic modality, a modality that has been borrowed, so to speak, from the verb νέομαι “to reach a destination”. Nevertheless,

cionados para o salvamento, então a σωφροσύνη seria a resolução de segui-los, guardando-os em segurança nos φρένες e contendo, comprimindo, qualquer deliberação que não coaduna com esse propósito.

A interpretação de DeVries e North mantém a passagem seria o segundo exemplo de um uso do termo que refletiria um sentido apenas intelectual e cognitivo, como uma *mente sã e saudável*. Como vimos, entretanto, uma análise mais econômica da semântica do adjetivo σάος/σῶς traduzido como “são” consideraria, por exemplo, a existência na antiguidade de pessoas a quem bens poderiam ser confiados para preservar em segurança (σώζειν), motivo pelo qual uma das acepções do adjetivo cognato correspondente (σῶς) seria aplicável, por exemplo, ao lacre de uma ânfora que permanece *íntegro*.²⁰ Poder-se-ia dizer nessa leitura que Telêmaco teria σώων φρένες por ter mantido os planos de seu pai (apenas) na segurança de seus pensamentos, sem tê-los revelado a ninguém. Telêmaco não se deixou levar a praticar determinadas ações inoportunas diante de Menelau (4) e diante dos planos de seu pai (5). Euriclea, por outro lado, talvez tivesse se deixado levar pela excitação de uma notícia importante. Esse mesmo tema aparece na única ocorrência

the semantic link between the act of thinking and the act of returning not only resides in such a generic modality, but in a more specific one that has not been sufficiently stressed by scholars: namely, that the destiny is reached because there is a strong desire to reach it, for the willingness to escape from a danger immediately motivates the person to devise a means to escape it. To employ a nautical image, the verb νέομαι would denote the ship’s route, while the noun νόος would represent the mental or visual map which the pilot uses to connect the points of departure and arrival before setting out to sea. Yet, the mental map is not itself sufficient, for besides requiring insight and foresight, attentive thought and long-range vision, the agent must have the intention to hit the target with as precise marksmanship as possible. The future scenario where the agent’s purpose is fulfilled becomes, then, a ‘home’ toward which she zealously tends, driving her thought straight to execution –like a horse returning on its own to the stable.” (BIGIO 2021, p. 251-252)

- 20 “Owing to the rarity of banks, to return a deposit was regarded in antiquity as the typical example of just behavior: in Herodotus money is entrusted to a Spartan who had a reputation for justice on the owner’s hope” that it will lie safe” in his keeping (ὡς μοι κείμενα ἔσται παρὰ σοὶ σάα, 6.86.a5), just as in the first book of Plato’s Republic the first definition of justice is ‘to return to each his due’, particularly ‘when money is to be deposited and kept safe’” (BIGIO 2021, p. 72). *Hdt* 2 121β1: ὡς δὲ τυχεῖν τὸν βασιλέα ἀνοίξαντα τὸ οἴκημα, θωμάσαι ἰδόντα τῶν χρημάτων καταδεῖ τὰ ἀγγήια, οὐκ ἔχειν δὲ ὄντινα ἐπαιτιᾶται, τῶν τε σημάτων ἐόντων **σῶων** καὶ τοῦ οἰκήματος κεκλημένου (Quando o rei abriu o edifício, ficou surpreso ao ver os contêineres sem o seu tesouro; no entanto, não sabia a quem acusar, visto que os selos estavam **íntactos** e o edifício bem fechado).

do termo na *Ilíada* (*Ilias* 21 461-467), em uma passagem na qual Apolo diz a Poseidon (seu tio) que não seria σώφρων de sua parte engalfinhar-se com ele (6).

<p>Τὸν δ' αὖτε προσέειπεν ἄναξ ἑκάεργος Ἀπόλλων· ἐννοσίγαι' οὐκ ἄν με σαόφρονα μυθήσαιο ἔμμεναι, εἰ δὴ σοί γε βροτῶν ἔνεκα πτολεμίξω δειλῶν, οἳ φύλλοισιν εὐοικότες ἄλλοτε μὲν τε ζαφλεγέες τελέθουσιν ἀρούρης καρπὸν ἔδοντες, ἄλλοτε δὲ φθινύθουσιν ἀκήριοι. ἀλλὰ τάχιστα παυώμεσθα μάχης οἳ δ' αὐτοὶ δηριαάσθων.</p>	<p>Sacudidor da Terra, nunca dirias que tenho discernimento no espírito, se eu lutasse contra ti por causa dos mortais, esses desgraçados, que como as folhas ora estão cheios de viço e comem o fruto dos campos, ora definham e morrem. Com toda a rapidez desistamos do combate. Eles que lutem entre si</p>
--	---

Tabela 6: “HomIl 21 461-467”

Como posteriormente observa Rademaker, quase todas as passagens têm em comum uma demonstração de algum tipo de deferência “a uma figura ‘paterna’ de estatus superior” (2005, p. 43). Nesse sentido, recapitulando, Telêmaco em relação a Menelau (um associado de seu pai) (4); Telêmaco em relação a Ulysses (seu pai) (5); e Apolo em relação a Poseidon (um deus irmão de seu pai) (6). Por fim, em uma situação análoga, teríamos Euríclea em relação a Penelope (ama) (3). Além disso, é possível ver como há uma reação contida em cada caso. Há uma atividade “tutelar” em jogo e o sentido etimológico de σωφροσύνη apresentado, como uma espécie de salvamento, explica adequadamente a polissemia do termo, pois “a pessoa com autocontrole” salva sua mente” (ação), enquanto a pessoa sadia “tem uma mente segura” (estado). Cada significado representa, por assim dizer, lados diferentes de uma mesma moeda linguística” (BIGIO, 2021, p. 281-285).

Lembremos, por fim, um dos exemplos paradigmáticos de autocontrole na *Odisséia*, que oferecem um exemplo do sinergismo entre σωφροσύνη e νοῦς, no qual Ulysses segue o conselho de Circe diante do canto das sereias (*Hom Od* 12 30-85).

<p>‘ταῦτα μὲν οὕτω πάντα πεπείρανται, σὺ δ’ ἄκουσον, ὣς τοι ἐγὼν ἐρέω, μνήσει δέ σε καὶ θεὸς αὐτός. Σειρήνας μὲν πρῶτον ἀφίξεις, αἶ ῥά τε πάντας ἀνθρώπους θέλγουσιν, ὅτις σφεας εἰσαφίκεται. ὅς τις ἀϊδρεῖη πελάσῃ καὶ φθόγγον ἀκούσῃ Σειρήνων, τῷ δ’ οὐ τι γυνή καὶ νήπια τέκνα οἴκαδε νοστήσαντι παρίσταται οὐδὲ γάνυνται, ἀλλὰ τε Σειρήνες λιγυρῆ θέλγουσιν ἀοιδῆ, ἤμεναι ἐν λειμῶνι· πολὺς δ’ ἀμφ’ ὀστεόφιν θῆς ἀνδρῶν πυθομένων, περὶ δὲ ῥῖνοι μινύθουσιν.</p>	<p>“Todas estas coisas foram cumpridas; mas ouve agora aquilo que te direi, e um deus to recordará. Às Sereias chegarás em primeiro lugar, que todos os homens enfeitiçam, que delas se aproximam. Quem delas se acercar, insciente, e a voz ouvir das Sereias, ao lado desse homem nunca a mulher e os filhos estarão para se regozijarem com o seu regresso; mas as Sereias o enfeitiçam com seu límpido canto, sentadas num prado, e à sua volta estão amontoadas ossadas de homens decompostos e suas peles marcescentes.</p>
<p>ἀλλὰ παρέξ ἐλάαν, ἐπὶ δ’ οὔατ’ ἀλειψαί ἐταίρων κηρὸν δεψήσας μελιθεῖα, μή τις ἀκούσῃ τῶν ἄλλων· ἀτὰρ αὐτὸς ἀκουέμεν αἶ κ’ ἐθέλησθα, δησάντων ζ’ ἐν νηϊ θοῆ χειράς τε πόδας τε ὄρθον ἐν ἱστοπέδη, ἐκ δ’ αὐτοῦ πείρατ’ ἀνήφθω, ὄφρα κε τερπόμενος ὅπ’ ἀκούσῃς Σειρήνοϊν. εἰ δέ κε λίσσῃαι ἐτάρους λῦσαι τε κελεύῃς, οἱ δέ ζ’ ἔτι πλεόνεσσι τότε ἐν δεσμοῖσι διδέντων. (<i>Hom Od</i> 12 37-54)</p>	<p>Prossegue caminho, pondo nos ouvidos dos companheiros cera doce, para que nenhum deles as oiça. Mas se tu próprio quiseses ouvir o canto, deixa que, na nau veloz, te amarrem as mãos e os pés enquanto estás de pé contra o mastro; e que as cordas sejam atadas ao mastro, para que deleitado oiças a voz das duas Sereias. E se a eles ordenares que te libertem, então que te amarrem com mais cordas ainda. (Trad. Lourenço, 2018)</p>

Tabela 7: “HomOd 12 37-54”

É interessante observar que Ulysses se amarra ao mastro para poder desfrutar daquilo que poderia desfrutar (do canto) sem comprometer o plano e sua segurança. A σωφροσύνη estaria sendo bem representada pelas cordas, que protegem o herói, enlouquecido de desejo, e o impedem de se jogar da nau, arruinando qualquer possibilidade de um seguro retorno (νόστος) e a consecução do fim almejado. Não fosse a capacidade do herói de escutar, se lembrar e pôr em prática o conselho de Circe, este não teria sido o caso. A imagem, ademais, de Ulysses atado ao mastro contrasta de forma nítida com o espírito deslassado (χαλιφρονέοντα) de Euriclea em *Hom Od* 23 11-13 (3).

3

A ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ ΕΜ ΠΛΑΤÃO

3.1 A ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ ΕΜ ΔΙΑΛΟΓΟ ΝΟ CHARMIDES

Dos pensadores dos períodos arcaico e clássico, Platão é talvez aquele que demonstra maior apreço pela σωφροσύνη.¹ Em diálogos como *Charmides* (*Charm*), *Symposium* (*Symp*), *Apolo-gia* (*Apol*), *Republica* (*Rep*) e *Leges* (*Lg*) ele procurou afirmar e fundamentar sua importância, frequentemente apresentando Sócrates como um importante exemplo dessa virtude². Se a σωφροσύνη ocupa um lugar de destaque no pensamento platônico, a recíproca também é verdadeira: Platão é um pensador central para a história do conceito e o autor antigo que deu a maior contribuição dele para seu desenvolvimento (NORTH, 1966, p. 150). Ele não apenas “reuniu em seus diálogos os sentidos que circularam durante os períodos arcaico e clássico” e “os reintegrou em uma nova unidade”, mas também “estendeu seu escopo de tal maneira que todas as interpretações subsequentes foram o resultado, de algum modo ou outro, de sua conquista” (1966, p. 150). Em meio aos comentadores da filosofia platônica,

1 Esse tema foi parte de nossa pesquisa de mestrado, parcialmente publicada na revista do corpo discente de Filosofia da UFMG em uma edição em memória do professor Marcelo Pimenta Marques. Viz. VASCONCELOS 2017a.

2 Virtude remonta a *vir* (homem). Segundo Beekes (EDG), o termo ἀρετή remonta, possivelmente, a ἀρείων (*melhor, mais forte, mais nobilitante*) ou a ἄρειος (*devotado a Ares, deus da guerra*). Dentre as opções de tradução, o termo *virtude* é tradicionalmente adotada nas línguas românicas e parecer evocar uma dimensão ética do termo (Houaiss: “**virtude** s.f. (sXIII) 1 qualidade do que se conforma com o considerado correto e desejável p.ex., do ponto de vista da moral, da religião, do comportamento social etc.), enquanto *excelência* enfatiza o sentido da ἀρετή como um extremo, isto é, como o melhor e mais nobilitante (Houaiss: **excelência** s.f. (sXIV) 1 qualidade do que é excelente; qualidade muito superior). (EN II 6 1107a06-08: διὸ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λέγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης).

não há dúvida de que o tema se tornou central em sua reflexão filosófica (cf. NORTH, 1966; RADEMAKER, 2005; LAMPERT, 2010; DE PAULA NETO, 2014; TSOUNA, 2018).

Tendo em vista sua importância para a discussão sobre a σωφροσύνη e a estreita relação mantida por Aristóteles com seu preceptor ao longo de décadas, parece oportuno empreender uma incursão circunscrita em dois importantes diálogos platônicos, *Charm* e *Rep.*³ O primeiro por ser um diálogo de juventude que tem a σωφροσύνη como tema principal (trata-se do único diálogo especificamente sobre a σωφροσύνη). O segundo por ser uma das mais importantes fontes para compreender os problemas enfrentados e as posições assumidas por Aristóteles a respeito da σωφροσύνη.

3.1.1 O contexto historiográfico do diálogo

O *Charmides* é certamente um dos diálogos mais interessantes e difíceis de Platão. Em parte, trata-se de uma dificuldade filosófica, dada a complexidade dos argumentos mobilizados na busca empreendida por Sócrates e Crítias por uma definição de σωφροσύνη. Por outra parte, poder-se-ia dizer que há uma dificuldade de cunho historiográfico. Ele tem a peculiaridade de ser um diálogo profundamente envolvido com as questões que dominaram a vida política ateniense na segunda metade do século V a.C. (e primeiras décadas do século IV), por meio do qual Platão responde diretamente às dificuldades decorrentes das transformações políticas, sociais, e culturais experimentadas pela cidade no auge do período clássico. Desse modo, para compreender o que está em jogo no diálogo será preciso fazer uma breve revisão dos eventos que o envolvem.

³ Cada um destes diálogos representa uma fase do pensamento platônico. Para uma visão geral sobre os modos possíveis de organizar o *Corpus Platonicum*, os métodos utilizados para formular tais divisões e uma crítica deles, ver LOPES 2018. Para uma visão geral sobre a σωφροσύνη em Platão, ver sobretudo North (1966) e Rademaker (2005).

Vimos no capítulo anterior que durante o período arcaico (séculos VIII ao V a.C.) a exortação à medida foi um dos temas recorrentes dentre os povos de língua grega. Em *Hom Il* 1 205-215, por exemplo, logo no início do canto, deparamo-nos com a presença da deusa Atenas exortando Aquiles a pôr fim à contenda com Agamemnon, prometendo-lhe dádivas esplendidas (ἀγλαὰ δῶρα) como frutos da moderação. Para além das evidências literárias, North cita como exemplos deste mesmo espírito as máximas no templo de Apolo em Delfos: conhece a ti mesmo (γνῶθι σαυτόν, DK10A3γ1), nada em excesso (μηδὲν ἄγαν, DK10A3β1) e a medida é o melhor (μέτρον ἄριστον, DK10A3α1).

O tema esteve fortemente presente sobretudo no fim do período arcaico, como um valor tradicional que gozava de grande prestígio e que representava culturalmente “toda ordem e contenção necessária para a vida na pólis” (NORTH, 1966, p. 150), em um período no qual as cidades da atual Grécia continental entraram sistematicamente em conflito com o império Aquemênida durante as guerras médicas (499-479 a.C.).⁴ Em uma posição de inferioridade, os helenos enxergavam-se como prudentes e cautelosos, combatendo um inimigo perigoso e arrogante (NORTH, 1947, p. 2; NORTH, 1966, p. 150; cf. *Esq Per*).⁵ Concretamente, tratava-se de um embate entre um império com 70 milhões de súditos e 2,6 milhões de km² contra algumas cidades-estados de 80-160 mil habitantes e, no máximo, 200 mil km² (OLIVEIRA, 2012, p. 19). Apesar da desvantagem, os gregos prevaleceram e em suas celebrações de vitória julgavam que haviam sido recompensados por sua σωφροσύνη.

4 As cidades gregas da Ásia menor se tornaram parte do Império Persa em 547 a.C. com as conquistas de Ciro II. Em 499 a.C., a cidade de Mileto, que liderava a federação de cidades jônicas conhecida como Dodecápolis (subordinada ao Império Persa), iniciou uma revolta com o apoio de Atenas e Erétria, que durou até 494, quando foi suprimida. Na sequência, como parte da resposta à provocação sofrida, Dario decide invadir a Grécia continental. Sobre estes fatos, a nossa principal fonte é Heródoto (*Hdt* V 98-103). Para uma interessante reinterpretação contemporânea dos fatos narrados por Heródoto, ver NAGY 2017. É interessante observar que antes da ofensiva contra a Grécia continental, o Império Persa permitiu a deposição dos tiranos que governavam as cidades jônicas e a instauração regimes democráticos, de modo que dali em diante os jônicos também fizeram parte da ofensiva contra os helenos da Grécia continental (*Hdt* VI 43; NAGY 2017).

5 Ver a análise de Rademaker sobre *Hdt* e *Esq Per* em (2005, p.10-11 n. 12, p. 99 ff, p. 194 ff).

Em um pequeno baú de argila datado deste período (nr. 46735), encontramos um belo escólio que louva um jovem coroado pela liberdade graças à sua σωφροσύνη.

Σοφροσύνην ἐνὶ κλά[δοις σ]μίλα[κος χειμένοσ]	Vestido de σωφροσύνη, entre os ramos de hedra,
[Στρόμβιχε, ἐλε]υθερίας καλόν ἔχειστέρφανον.	Estrômbico, tens a bela coroa da liberdade.

Segundo Peek (1933, p. 120), trata-se de uma homenagem a um jovem escrita no curso de uma celebração de vitória depois das batalhas de Salamina, Plateias e Mícale (479).⁶

O Período Clássico (479 - 323), cujo marco inicial é o fim das invasões persas, foi um momento de profundas transformações e de uma inversão de forças, papéis e valores. Se no passado a mera menção aos persas evocava profundo medo nos gregos (*Hdt* VI 112), durante o Período Clássico deu-se início a uma postura inversa; isto é, de uma ofensiva militar contra o Império Persa com o intuito de conquistar as cidades jônicas da Ásia Menor.⁷ Essa mudança foi acompanhada por outra não menos significativa: liderando a ofensiva não estavam os espartanos – os tradicionais líderes (ἡγεμόνες) da Hélade em conflitos militares –, mas sim os atenienses.⁸

No fim do século quinto as tensões entre Atenas e Esparta, em disputa pela hegemonia na Grécia continental, acirraram-se até o ponto de estourarem em uma grande guerra (chamada pelos atenienses de Guerra do Peloponeso).⁹ Hanson descreve nos seguintes termos algumas das causas da guerra.

6 Das ist eine Huldigung an einen Jüngling, der bei der Siegesfeier festlich geschmückt im Zuge geschritten war, jener Siegesfeier, die nach Salamis, Plataiai, Mykale, das befreite Athen seinen Göttern darbrachte.

7 As cidades jônicas da Ásia menor já haviam se tornado democracias com o apoio dos persas pouco depois do fim da revolta jônica.

8 Para guardar-se contra uma revolta não era possível para os espartanos participar de longas campanhas prolongadas fora do Peloponeso (DE STR. CROIX 1972, p. 96), dado que apenas uma minoria dos cidadãos compunha uma elite livre que gozava de diretos políticos plenos e de uma vida inteiramente dedicada ao treinamento militar. Todos os demais – cidadãos que perderam suas terras (ὑπομείονες) (cf. *Pol* 1271a29-37 e 1272a13-16), os hilotas (εἴλωτες) e os periféricos (περίοικοι) eram subjugados e escravizados. A grande maioria dos habitantes do Peloponeso estavam, segundo Xenofonte, pronta e disposta a “devorar cru” qualquer cidadão espartano (*Xen. Hell* III 3.6).

9 Sobre as origens da guerra, ver ainda *Thu* I 139-146 e DE STR. CROIX 1972.

Acertada ou erradamente, presumia-se que a luta seria um árbitro final dos valores contrastantes de cada uma. Qual se provaria a ideologia mais viável: o liberalismo cultural e político ou um conservadorismo renitente, insular. Será que uma sociedade aberta colhe vantagens militares e de sua liberalidade, ou sucumbe a uma indulgência que não existe em uma oligarquia estrita e militarista? (OLIVEIRA, 2012, p. 24).

A cidade que meio século antes louvava a própria σωφροσύνη frente a um inimigo poderoso e arrogante (ὕβριστής), passou a gozar de um enorme poder econômico e militar. Munido desse poder, Atenas praticou *Realpolitik* com aliados e inimigos. A este respeito, Tucídides traduz o comportamento ateniense como orientado pela seguinte máxima: “os fortes fazem o que querem, os fracos o que precisam” (*Thu* V 89). Em um dos episódios mais bárbaros da história antiga, os atenienses puniram brutalmente os cidadãos de Melos – executando todos os homens adultos e escravizando mulheres e crianças – quando a cidade optou pela neutralidade, recusando-se a permanecer aliada à Atenas.

As transformações vividas durante o período, como veremos, estenderam-se às dimensões cultural e moral, sobretudo na cidade de Atenas. North observa ao menos três tendências no meio intelectual e popular com relação à σωφροσύνη – todas elas críticas e derogatórias – e entende que houve um período de forte oposição na segunda metade do século quinto. Segundo ela, esse “período de oposição à σωφροσύνη” propiciou um desafio à moralidade antiga que Platão (c. 428) teria vivenciado por toda parte durante sua juventude e sem tal desafio “um renascimento e revitalização do pensamento ético grego não teria sido operado por [ele], Aristóteles e seus pupilos” (NORTH, 1947, p. 16). Vejamos, brevemente, quais são estas tendências apontadas pela literatura secundária até o momento.

Em primeiro lugar, é possível identificar em certas produções culturais do período uma crítica a um tipo parcial de valor que leva a consequências trágicas.¹⁰ Na peça *Hipólito*, encenada em 428, por exemplo, Eurípides parece modular o valor da σωφροσύνη, tão cara ao protagonista, mostrando que ela não é capaz de impedir o desfecho trágico do personagem e seus familiares. Isso fica claro a partir do enredo, no qual a madrasta de Hipólito confessa a uma serva seu amor pelo enteado. A serva relata o fato ao protagonista depois de ele lhe haver prometido segredo. Irado, entretanto, Hipólito que se dizia σώφρων e casto ameaça quebrar seu juramento e tornar público o que ouviu, afirmando que “a boca jurou, mas a consciência não” (*Eur. Hip* 650). Sua madrasta, confrontada com a possibilidade de ver seus sentimentos tornados públicos, comete suicídio. Hipólito é responsabilizado pelo ocorrido e é exilado.

Em *Medeia*, de 431, Eurípides denuncia o cinismo sob o disfarce da σωφροσύνη. No drama, a personagem Medeia é uma princesa do Cáucaso desposada por Jasão e levada para Corinto. Depois de dez anos, Jasão a abandona para desposar a princesa de Corinto, argumentando que não poderia desperdiçar a oportunidade de casar-se com uma princesa grega. Medeia, uma vez sua esposa, torna-se para ele apenas uma estrangeira que ele promete tomar como concubina. Quando ela dissimula concordância com o plano, Jasão então louva sua σωφροσύνη (*Eur. Med* 910), e descreve a si mesmo alguém que age no melhor interesse de todos.

ΙΑΣΩΝ αἰνῶ, γύναι, τάδ', οὐδ' ἐκεῖνα μέμφομαι·
εἰκὸς γὰρ ὄργας θῆλυ ποιεῖσθαι γένος γάμου
ἡ παρεμπολῶντος ἄλλοίου πόσει. ἀλλ' ἐς τὸ
λῶν σὸν μεθέστηκεν κέαρ, ἔγνωσ δὲ τὴν
νικῶσαν, ἀλλὰ τῷ χρόνῳ, βουλήν· γυναικὸς ἔργα
ταῦτα σώφρονος. (*Eur. Med* 908-913)

Eu aprovo isto, mulher. Tampouco culpo seu ressentimento anterior. É natural que uma mulher se irrite quando um casamento de outro tipo se apresenta a seu marido. Mas seus pensamentos mudaram para melhor, e embora tenha levado tempo, você reconheceu o plano superior. Estes são os atos de uma mulher com autocontrole.

¹⁰ Para uma análise mais aprofundada das três primeiras tendências apresentadas, ver NORTH 1947.

Posteriormente, depois de Medeia revelar seus sentimentos e assassinar seus próprios filhos, Jasão novamente os descarta como descontrole e loucura; fosse ela uma mulher σώφρων, tudo seria diferente (*Eur. Med* 1369).

ΙΑΣΩΝ: λέχους σφε κήξίωσας οὔνεκα κτανεῖν;	Jason: Você realmente achou certo matá-los por causa de um casamento?
ΜΗΔΕΙΑ: σμικρὸν γυναικὶ πῆμα τοῦτ' εἶναι δοκεῖς;	Medeia: Você imagina que a perda disto é uma tristeza trivial para uma mulher?
ΙΑΣΩΝ: ἤτις γε σώφρων· σοὶ δὲ πάντ' ἔστιν κακά.	Jason: Para uma mulher com autocontrole, sim. Mas para você tudo é um desastre.

Sobre a σωφροσύνη masculina oposta ao descontrole feminino, é interessante a observação de Wess (2021, p. 35) de que no período clássico “a proeza física, a capacidade e a vontade de lutar” perderam espaço como o centro da identidade masculina e, não por acaso, encontramos na mesma época sinais da oposição entre homens de autocontrole e mulheres emotivas. Tudo indica que, “como a ideologia da superioridade física masculina perdeu terreno, ela foi substituída por uma ideologia de superioridade intelectual e moral masculina, que serviu para dar uma nova legitimação ao poder masculino sobre as mulheres”.¹¹

Em segundo lugar, encontramos uma aproximação entre σωφροσύνη e covardia durante os períodos de conflito nos quais imperam a ética heróica e a necessidade de autoafirmação. Essa tendência aparece tanto nas comédias de Aristófanes quanto no relato de Tucídides.¹² Na comédia *A Paz*, por exemplo, há uma passagem na qual o comediógrafo

11 “Threats to family and property were increasingly dealt with by courts rather than private force. A tangible sign of these developments is the fact that, whereas men in the Homeric world had carried swords at all times, they abandoned this custom of ‘bearing iron’ in the mid-seventh century, in favour of an ever more luxurious style of dress. This surely represented a first move away from the idea that physical prowess, the ability and willingness to fight, was the essence of male identity, and it is surely no coincidence that this move occurred at the very time that we find the first hints at a distinction between emotional women and self-controlled men. As the ideology of male physical superiority lost ground, it was replaced by an ideology of male intellectual and moral superiority, which served to provide a new legitimation for male power over women.” (WEES 2021, p.35)

12 Posteriormente, esta associação reaparece em Platão. Cf. *Rep* VIII 12 560d3.

retrata um personagem sendo jocosamente descrito como σῶφρων por ter lançado seu escudo no chão para correr do inimigo (*Ar. Pax* 675-680 e 1292-1297). Tucídides, por seu turno, oferece em *A Guerra do Peloponeso* um relato sobre a inversão moral que se operou durante a guerra, na qual as palavras mudavam de sentido segundo os caprichos individuais. A audácia irracional (τόλμα... ἀλόγιστος) se tornava lealdade corajosa (ἀνδρεία φιλέταιρος); a hesitação prudente (μέλλησις... προμηθής), covardia dissimulada (δειλία εὐπρεπής); τὸ σῶφρον (=σωφροσύνη), uma máscara para a covardia (τοῦ ἀνάνδρου πρόσχημα); e agir inteligentemente, o mesmo que inércia total (τὸ πρὸς ἅπαν ξυνετὸν ἐπὶ πᾶν ἀργόν) (*Thu* III 82.4)¹³.

Uma terceira tendência pode ser identificada na comédia *As Nuvens* de Aristófanes (423 a.C.), na qual encontramos uma sátira da decadência moral ateniense: os bons e velhos valores antigos não mais conseguem inspirar respeito na juventude e todos querem apenas divertir-se e obter vantagens sobre os demais.¹⁴ A responsabilidade por tal tendência na peça aristofânica é da nova educação sofística, que ensina a busca pela satisfação dos desejos mais vulgares. Na comédia, Fidípides manda seu filho, Estrepsíades, para a escola de Sócrates (que figura na peça como um sofista) para que ele pudesse aprender a arte da persuasão e se livrar de dívidas contraídas. Ali, a retórica é representada por meio de dois tipos de raciocínio: justos (δικαίοι) e injustos (αδικαίοι). O primeiro tipo representa a educação e os valores tradicionais, louvados por produzir bons guerreiros – como aqueles que combateram em Maratona (490 a.C.) – e que é capaz de infundir nos jovens justiça e moderação nos hábitos, além de lhes ensinar modéstia e respeito aos mais velhos; o segundo tipo, oriundo da nova educação, despreza estes valores e ataca veementemente a privação e os inconvenientes da σωφροσύνη devido às “delícias hedonísticas” perdidas

¹³ Baseamo-nos na tradução de Kury (1987) com várias adaptações.

¹⁴ Em uma passagem de *Pol* II 8, Aristóteles discute especificamente o confronto com a tradição. Ele afirma que que todos buscamos o bem, e não o tradicional (*Pol* II 8 1268b40: ζητοῦσι δ' ἄλλως οὐ τὸ πάτριον ἀλλὰ τὰγαθὸν πάντες); mas, dito isso, ele alerta que é preciso cuidado ao se tentar trocar uma lei, pois isso enfraquece e compromete a obediência daqueles que vivem sob ela.

com “garotos, garotas, jogos de bebida, comida chique, vinho fino, boas risadas” (*Ar. Nub* 1068-82).¹⁵ Como uma das consequências absurdas da exposição à retórica na escola de Sócrates, Estrepsíades julga, de volta em casa, ser lícito bater no próprio pai e na própria mãe.

Uma quarta e última tendência diz respeito à apropriação da σωφροσύνη por parte de uma elite conservadora pró-Esparta – da qual faziam parte Crítias e Cármides, ambos parentes de Platão (o último era tio, por parte de mãe, e o primeiro era primo de sua mãe) (*NAILS, 2002, p. 244*) – que criticava a oficiosidade (πολυπραγμοσύνη) de Atenas em meio ao fracasso do regime democrático durante a Guerra do Peloponeso.¹⁶ Crítias, um dos

15 *Ar. Nub* 1068-82 {Ht.} καὶ τ' ἀπολιποῦσά γ' αὐτὸν ὤχετ'. οὐ γὰρ ἦν ὑβριστῆς οὐδ' ἠδὺς ἐν τοῖς στρώμασιν τὴν νύκτα παννυχίζειν. | γυνὴ δὲ σιναμωρομένη χαίρει. σὺ δ' εἶ Κρόνιππος. | σκέψαι γάρ, ὦ μειράκιον, ἐν τῷ σωφρονεῖν ἅπαντα | ἀνεστιν, ἠδονῶν θ' ὄσων μέλλεις ἀποστερεῖσθαι. | παίδων, γυναικῶν, κοττάβων, ὄψων, πότων, καχασμῶν. | καίτοι τί σοι ζῆν ἄξιον, τούτων ἐὰν στερηθῆς; | εἶέν. πάρειμ' ἐντεῦθεν εἰς τὰς τῆς φύσεως ἀνάγκας. | ἦμαρτες, ἠράσθης, ἐμοίχευσάς τι, καὶ τ' ἐλήφθης. | ἀπόλωλας· ἀδύνατος γὰρ εἶ λέγειν. ἐμοὶ δ' ὁμιλῶν | χρῶ τῆ φύσει, σκίρτα, γέλα, νόμιζε μηδὲν αἰσχρόν. | μοιχὸς γὰρ ἦν τύχης ἀλούς, τὰδ' ἀντερεῖς πρὸς αὐτόν, | ὡς οὐδὲν ἠδίκηκας· εἶτ' εἰς τὸν Δί' ἐπανενεγκεῖν, | κάκεῖνος ὡς ἦττων ἔρωτός ἐστι καὶ γυναικῶν. | καίτοι σὺ θνητὸς ὢν θεοῦ πῶς μεῖζον ἂν δύναιο; (INFERIOR: Sim, um pouco discreto demais entre os lençóis, ouvi dizer, por isso ela fugiu dele, porque ele simplesmente não era indecente o suficiente na cama. Você sabe que algumas mulheres gostam assim, seu velho e tarado garantem Cronus! Considere, caro rapaz, em que consiste uma vida de discricção, e todas as delícias hedonísticas que você perderia – garotos, garotas, jogos de bebida, comida chique, vinho fino, uma boa risada. Como diabos você poderia suportar a vida sem estas necessidades? Agora, vamos continuar e discutir as necessidades da natureza humana. Suponhamos que você tenha se entregado a um caso de amor ilícito. Você são descobertos! Um escândalo! O que você vai fazer? Você está acabado, porque você não ter os meios de argumentar para sair de problemas. Mas se você optar por escolher o meu conhecimento, sua natureza pode correr livre, com uma mola em seus passos e um sorriso em seu rosto, e pensamentos vergonhosos jamais passarão pela sua mente. Se o marido o acusa de adultério, alegar inocência e culpar Zeus. Diga claramente que ele não consegue resistir à sua luxúria por mulheres, então como você, um mero mortal, pode ser esperado que tenha mais força que um deus?) (Trad. baseada em MEINECK 1998).

16 Sobre a σωφροσύνη como um valor lacedemônio, ver NORTH 1966, p. 101-104; DAVIDSON 1998, p.61; RADEMAKER 2005, 3.2, p. 208 ff). Este também foi o caso na cidade de Mégara, onde “a defensive attitude on the part of the elite, and their ideology seems to be that of a privileged group that feels threatened by significant social and economical changes, changes which meant that high birth and traditional education did no longer automatically go together with the wealth and influence that was felt to accord with it. In this respect, the ‘promotion’ of σωφροσύνη to a central ‘aristocratic’ excellence must be due to the need to redefine traditional standards of excellence in order to re-substantiate an elite’s weakening claims to social superiority” (RADEMAKER 2005, p. 78).

opositores de Péricles e do regime democrático, celebrava a σωφροσύνη em seus discursos e defendia o modo de vida espartano como austero e moderado.¹⁷

Um exemplo dos excessos praticados pelo regime democrático pode ser encontrado nos eventos de 415, na malograda expedição à Sicília e seus desdobramentos. O empreendimento foi proposto por Alcebiades à assembleia ateniense e, nas palavras de Tucídides, a tarefa seria “não muito inferior à luta contra a aliança do Peloponeso” (*Thu* VI 1), na qual os atenienses ainda se encontravam engajados. Em uma manobra para tentar dissuadir os atenienses da expedição, que lhe parecia meramente fruto da ambição e licenciosidade de Alcebiades (VI 15), Nícias exaltou a grandeza daqueles estados e apontou como seria difícil vencer uma possível guerra (VI 20-23) e impossível vencer tanto esta, quanto aquela contra os lacedemônios (VI 9-14). Ao invés de abandonarem o plano, os atenienses aprovaram um contingente ainda maior do que o original para ser enviado (VI 24-26) com resultados catastróficos para a cidade. Todos os enviados na campanha (com exceção do próprio Alcebiades)¹⁸, bem como todos os reforços enviados posteriormente, foram mortos ou vendidos como escravos. Segundo Hanson, “pela quantia gasta com a organização e o suprimento das duas armadas sucessivas que enviou à Sicília, em um total de mais de 40 mil soldados, Atenas poderia ter construído pelo menos outros quatro *Partenons*”. Além disso, com o que era desembolsado para manter cem tri-remes no mar durante um mês, “poderiam ter sido representadas mil tragédias, três vezes o número de peças apresentadas por Ésquilo, Sófocles e Eurípides em todas as suas carreiras combinadas” (2012, p. 29).

17 A prática espartana, entretanto, de beber vinho não diluído, utilizando um copo individual chamado κώθων (cujo nome deriva do verbo κωθωνίζω, que significa embriagar-se pesadamente), sem a prática de um ritual e da conversa que o acompanhava, era algo que remetia membros da classe alta ateniense ao ambiente das tavernas – e esse não era o único hábito lacedemônio que parecia estranho aos atenienses: os cabelos longos eram exóticos e as vestes, como a capa vermelha e os calçados, eram ambos caros e extravagantes (DAVIDSON 1998, p. 61).

18 Pouco depois de ter partido na expedição, Alcebiades recebeu ordens de retornar à Atenas por ter sido condenado *in absentia* por impiedade. O crime teria ocorrido na noite antes ao início da expedição e envolvia a destruição do falo presente nas *hermai* (estátuas com cabeça e torço) consagradas a Hermes. Ao invés de retornar à Atenas, Alcebiades fugiu para Esparta, passando a colaborar com os inimigos de Atenas. Direta ou indiretamente, sua contribuição parece ter sido importante para a derrota ateniense.

As consequências da empreitada, tanto em termos de baixas sofridas, quanto de seu custo financeiro, foram decisivas para a ruína da cidade (*Thu* VI 15). Quando Atenas finalmente rendeu-se à Liga do Peloponeso em 404, foi estabelecido na cidade um regime oligárquico favorável à Esparta, do qual fizeram parte tanto Crítias como um de seus líderes, quanto Cármides como magistrado do Pireu. O governo, que ficou conhecido como a Tirania dos Trinta, durou apenas até 403 e, apesar da curta duração, mostrou-se o mais despótico e violento da história da cidade, tendo sido responsável por condenar à morte, segundo Aristóteles, “não menos do que mil e quinhentos cidadãos democratas” e opositores (*Ath* II 35).¹⁹ Nem mesmo membros do próprio governo foram poupados: Teremenes, que se mostrou contrário à chacina em curso, foi ele próprio condenado à morte (*Ath* II 37; *Xen. Hell* II 3).

3.1.2 Sócrates como exemplo de σωφροσύνη

Na primeira fase, de juventude, um dos propósitos de Platão com seus diálogos parece ter sido empreender uma defesa de Sócrates, condenado à morte pelo regime democrático ateniense em 399 a.C. (cf. *Apol*, *Symp*) – propósito, este, ao qual também se dedicou Xenofonte (cf. *Xen. Mem*). Uma de suas estratégias, talvez a mais frequente, envolve representar Sócrates em cena com personagens conhecidos desarmando-os por meio de perguntas aparentemente simples. Nesse sentido, o diálogo *Charm* é particularmente relevante por ser o único do *Corpus Platonicum* a ter a σωφροσύνη como tema principal de discussão. Ele torna-se ainda mais interessante – sobretudo de um ponto de vista historiográfico

¹⁹ Segundo relato de Platão, Sócrates, que teria ensinado tanto a Crítias quanto a Alcebíades, alegou em sua defesa diante do júri popular que o condenou (quando Atenas já se encontrava novamente sob o regime democrático), que ele próprio também teria sido condenado à morte pelo regime tirânico, visto que descumpriu uma ordem direta que considerava injusta (*Apol* 32c4-e1).

– quando consideramos que Platão escolheu duas figuras políticas importantes de sua própria família como interlocutores de Sócrates: Crítias e Cármides.

Neste diálogo, como em outros diálogos considerados de juventude (e.g., *Prot* e *Lach*), Platão tende a interpretar as virtudes em discussão como uma forma de conhecimento, jogando com as múltiplas acepções do termo, “nem todas elas dentro de seu uso corrente” (RADEMAKER, 2005). Ao mesmo tempo em que coloca seu preceptor em cena expõe a ignorância de seus interlocutores, Platão jocosamente narra Sócrates sendo eroticamente estimulado pela beleza do jovem Cármides (155c5-155e3), mas, como acontece algures (e.g., *Symp* 216d-e, 217a-219e), rapidamente controlando seus apetites. Apesar de tampouco ser capaz de dizer o que é σωφροσύνη, Sócrates exibe um comportamento fortemente associado ao uso corrente de σώφρων; isto é, de autocontrole e moderação diante dos prazeres (cf. RADEMAKER, 2005).

Há um outro elemento ainda do contexto dramático que dialoga com os diferentes pontos de contestação da σωφροσύνη apresentados anteriormente: a acusação de covardia. No diálogo *Charm*, Platão procura desfazer essa associação (tal como no *Lach*) não por meio de argumentos, mas de forma sutil, por meio da narrativa. Antes de oferecer uma demonstração concreta do caráter σώφρων de Sócrates, Platão inicia o diálogo narrando seu retorno da batalha de Potidea (432-429), uma das mais violentas da Guerra do Peloponeso (*Charm* 153b7-8; cf. LAMPERT, 2010, p. 150-153). Questionado por Querefonte, que havia se mostrado surpreso em encontrá-lo com vida, sobre como teria se salvado da batalha (153b4: πῶς ἐσώθης ἐκ τῆς μάχης), Sócrates responde “assim, tal como me vêis” (153b7-8: οὕτωςί ὡς σὺ ὁρᾷς), evocando com sua fala o retorno de Ulysses ao lar (*Hom Od* 16 205: ὄδ' ἐγὼ τοιόσδε). Lampert indaga se “Platão poderia estar sugerindo com estas primeiras palavras de Sócrates na ocasião do seu retorno – palavras particulares para um

seguidor próximo – que o retorno de Sócrates em 429 a.C. deve ser pensado contra o pano de fundo do maior retorno de todos?” (LAMPERT, 2010, p. 150–153).²⁰

Com o diálogo *Charm*, Platão procura mostrar como Sócrates seria capaz de expor a ignorância de figuras proeminentes que reivindicavam um conhecimento que não possuíam, exibindo ao mesmo tempo um comportamento que reflete a posse desse mesmo conhecimento – de modo a mostrar, com ações e não com palavras, quem verdadeiramente seria σόφρων. Se Sócrates faz questão de chamar atenção dos juízes em *Apol* 32a5, para seus feitos e não apenas para suas palavras, pois, segundo ele, isso teria para eles maior valor (οὐ λόγους ἀλλ’ ὃ ὑμεῖς τιμᾶτε, ἔργα), talvez aqui também Platão tenha julgado que os feitos poderiam mais bem representar o caráter do filósofo do que argumentos. Em um plano dramático, portanto, podemos considerar que o diálogo cumpre diferentes propósitos: (i.) desconstrói a reivindicação elitista da σωφροσύνη que surgiu da própria família de Platão quando ele ainda era um jovem; (ii.) defende Sócrates da acusação de ser um corruptor da juventude, narrando como Crítias e Cármides nada aprenderam com ele; (iii.) apresenta uma reivindicação da posse da virtude por parte de Sócrates; e, ao fazer isso, (iv.) concilia a σωφροσύνη e a coragem na figura de Sócrates.

3.2 A ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ COMO UMA VIRTUDE CARDINAL EM REPUBLICA

Em diálogos de maturidade, como a *República* (*Rep*), o mais relevante para compreendermos algumas posições assumidas por Aristóteles, Platão toma o sentido da σωφροσύνη como

²⁰ Could Plato mean to suggest by these first reported words of Socrates upon his return—private words to a close follower—that Socrates’ return in 429 is to be thought against the background of that greatest of all returns?

contenção dos apetites, que havia ficado apenas subentendido no *Charm*, e atribui a ela um importante papel na discussão. Apesar do tema central do diálogo ser indubitavelmente a justiça (δικαιοσύνη), a σωφροσύνη aparece em praticamente todos os livros da obra (sendo o livro X a única exceção).²¹ Em verdade, justiça e σωφροσύνη praticamente se sobrepõe quando uma definição dos termos é empreendida no livro IV, de modo que, para alguns intérpretes, trata-se de uma mesma virtude vista sob ângulos distintos.²²

O termo aparece pela primeira vez no diálogo quando Sócrates questiona Polemarco, seu interlocutor, acerca da tese de que a justiça seria “dar a cada um aquilo que lhe é devido” (I 331e03: τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἐκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι). Ele rapidamente procura mostrar a insuficiência dessa definição por meio de um contraexemplo: supondo que tomássemos de empréstimo um determinado artefato perigoso (e.g. uma arma) e que o dono, estando fora de si (I 331e09: μὴ σώφρωνος), o demandasse de volta. Seria inegável que o artefato é devido, mas não seria prudente efetuar a devolução.

No livro II, a σωφροσύνη aparece uma única vez (364a02) por ocasião da crítica aos poetas. O problema incide na consideração de que a σωφροσύνη e a justiça seriam apenas convencionalmente boas; e o vício, que além de ser apenas convencionalmente ruim, teria a característica de ser fácil e doce, como observa Hesíodo (*Hes. OP* 287-9). A investigação se direciona, então, para a questão do efeito da justiça, não sobre a reputação ou as recompensas que ofereceria (366d07-367a04), mas que fariam a justiça e a injustiça por elas próprias com a alma (367b02-06). Para tanto, o procedimento passa a ser buscar

21 As ocorrências estão distribuídas do seguinte modo: I (3); II (1); III (18); IV (18); V (2); VI (10); VII (1); VIII (4); IX (5). Eis as referências: I 331c06, 331e09, 332a05; II 364a02; III 387c04, 389d07, 389d09, 390a04, 391c02, 393d08, 395c05, 399b08, 399c03, 399e07, 401a07, 402c02, 402e03, 403a07, 404e05, 410a09, 410e10, 416d08; IV 423a06, 427e10, 430d01, 430d05, 430d07, 430e06, 431b07, 431d01, 431d07, 431e04, 431e08, 432a07, 433b08, 433d08, 435b06, 442c10, 442d02, 443e02; V 471a06, 471a07; VI 485e03, 487a05, 490c05, 491b09, 500d07, 501b02, 501c09, 505b06, 505b09, 506d04; VII 536a02; VIII 555c08, 559b11, 560d03, 567c01; IX 571d07, 573b04, 575b01, 591b05, 591d01.

22 “Thus, the definition of σωφροσύνη covers very much the same ground as that of δικαιοσύνη if from a slightly different perspective, σώφρων representing the emotional/cognitive endorsement of the practical division of labour envisaged by δικαιοσύνη” (RADEMAKER 2005, p. 342).

pela justiça no âmbito da cidade que, por ser maior, proporcionaria maior clareza quanto às suas partes (II 368e07-369a03). Assim, em um esforço de conceber uma cidade justa, a discussão aborda questões como a necessidade de guardiões (II 375a-376d) e a educação que eles deveriam receber para executar bem sua função (II-III 376d-445b).

3.2.1 Prazeres da comida, bebida e do sexo

No livro III do diálogo a σωφροσύνη parece ter um papel mais significativo, pois ela aparece em meio à questão da educação dos guardiões, como uma das qualidades que eles devem possuir. Seu aspecto mais importante, nesse sentido, seria a obediência aos governantes (389d09-e01: ἀρχόντων μὲν ὑπηκόους) e o governo de si (389e01: αὐτοὺς δὲ ἄρχοντας) na relação com os prazeres da bebida, do sexo e da comida (389e01-02: τῶν περὶ πότους καὶ ἀφροδίσια καὶ περὶ ἐδωδὰς ἡδονῶν). Uma das dificuldades centrais a serem enfrentadas envolve conciliar as qualidades associadas à σωφροσύνη e à coragem na figura dos guardiões. Se essa última envolve a capacidade de responder prontamente e com ímpeto, a primeira depende de uma contenção e da capacidade de restringir certos comportamentos ao receber ordens (de si mesmo ou de um governante).²³ Para tanto, a estratégia pedagógica proposta envolve purgar todos os exemplos de desobediência na poesia, e incutir no jovem o amor pelo belo por meio da educação musical em equilíbrio com a educação física.²⁴

Dentre os propósitos de uma educação para a virtude, estaria a resiliência e a capacidade de lidar com as vicissitudes do destino (388d05). O primeiro passo, portanto, seria eliminar a desobediência que fica estimulada pelos mau-exemplos atribuídos aos deuses e às figuras divinas, como os heróis das poesias épicas, que tornariam as pessoas mais

²³ Posteriormente, Platão associa a proliferação dos apetites que levam ao desgoverno da alma à inabilidade do pai (e governante da casa) para educar (Rep VIII 12 560a09-b02).

²⁴ Rademaker (2005, p. 323) observa que no diálogo *Polít*, a estratégia adotada se baseia em uma distribuição demográfica na cidade de pessoas com as diferentes inclinações naturais.

propensa a ceder em qualquer situação.²⁵ Tais exemplos, além de serem incompatíveis com a dignidade inerente à condição de tais figuras, frequentemente têm o efeito indesejado de torná-los aceitável na mente dos jovens.

Platão manifesta reprovação, por exemplo, pelo comportamento de Aquiles diante de Agamenão narrado em *Hom Il* (I 225), quando o herói Pelida abusa verbalmente de seu comandante devido à querela por Briseida, capturada como espólio de guerra, depois de Criseida ter sido devolvida a seu pai para aplacar a fúria do deus Apolo (389e12-390a02). Aquiles sente-se injuriado e abusado, sem conseguir lidar com o fato de que Agamenão a livraria de seu espólio. Ao mesmo tempo, ele louva Diomedes que permanece em silêncio sem sentir necessidade de oferecer qualquer resposta, ou mesmo de deixar que seu escud-eiro Capaneu o faça, apesar de ter sido injustamente ofendido por Agamenão (*Hom Il* 4 412, 389e04-10). Diomedes exhibe um comportamento σώφρων por se deixar governar e por ter sido educado para sofrer apenas com as coisas certas. Ser reprimido por seu comandante não lhe causava dor; causaria a possibilidade de ser covarde e fracassar. Para alguém que fosse ensinado desde jovem que a justiça é o maior bem e cometer uma injustiça o pior mal, não seria necessário guardião algum, pois tal pessoa seria seu próprio guardião (367a01-04).²⁶

25 Aristóteles faz demandas semelhantes em *Pol* VII 17, observando que o legislador deve proibir: i. todo tipo de linguagem obscena na cidade, visto que “falar de maneira leviana de coisas detestáveis traz alguém mais perto de agir desse modo” (1336b05-06); ii. imagens e histórias inapropriadas (1336b12-17); iii. que os jovens assistam às comédias antes de terem idade suficiente para se sentarem com os outros homens e beberem (1336b17-23). Sobre suportar os infortúnios, Teógnis, que é frequentemente citado por Platão e Aristóteles (e.g. *Men* 95e, *EN* X 9 §3 1179b06), afirmou: 1.441 Οὐδείς γὰρ πάντ’ ἐστὶ πανόλβιος· ἀλλ’ ὁ μὲν ἐσθλός | 1.442 τολμᾷ ἔχων τὸ κακόν, κοῦκ ἐπίδηλος ὁμῶς, | 1.443 δειλὸς δ’ οὔτ’ ἀγαθοῖσιν ἐπίσταται οὔτε κακοῖσιν | 1.444 θυμὸν ἔχων μίμνειν. ἀθανάτων τε δόσεις | 1.445 παντοῖαι θνητοῖσιν ἐπέρχοντ’. ἀλλ’ ἐπιτολμᾶν | 1.446 χρὴ δῶρ’ ἀθανάτων, οἷα διδοῦσιν, ἔχειν. | Ninguém é de fato totalmente feliz; mas enquanto o homem virtuoso sabe como suportar o mal, e também como não o deixar mostrar, o covarde, nem em felicidade nem em infortúnio, sabe como permanecer mestre de si mesmo. Os mortais recebem de Imortais presentes de todos os tipos: mas devem aceitá-los como são enviados a eles. (Trad.: CARRIÈRE 1962, p. 48)

26 εἰ γὰρ οὕτως ἐλέγετο ἐξ ἀρχῆς ὑπὸ πάντων ὑμῶν καὶ ἐκ νέων ἡμᾶς ἐπέιθετε, οὐκ ἂν ἀλλήλους ἐφυλάττομεν μὴ ἀδικεῖν, ἀλλ’ αὐτὸς αὐτοῦ ἦν ἕκαστος ἄριστος φύλαξ, δεδιὼς μὴ ἀδικῶν τῷ μεγίστῳ κακῷ σύνοικος ᾗ.

Depois de ter colocado diversos limites para aquilo que poderia ser imitado e de que forma, tendo em vista que a imitação é uma forma de assimilação²⁷, Platão introduz os temas da educação musical e da educação física como recursos para incutir σωφροσύνη e o direcionamento correto a respeito dos apetites por comida, bebida e sexo (cf. IV 410a05, 411e04-412a01). Tais formas de educação são, além disso, uma tentativa de Platão de conciliar as qualidades associadas às virtudes da σωφροσύνη e da coragem (ἀνδρεία) (cf. *Rep* IV 410e10). Devoção exclusiva a uma delas daria origem a um guerreiro tenro e fraco (411b04: μαλθακόν) enquanto devoção exclusiva à outra daria origem uma pessoa rude, como uma besta feroz e selvagem (411e01: ἀγριότητι ὡσπερ θηρίον). Ambas as formas de educação são necessárias para que sejam harmonizadas uma com a outra, esticando e relaxando cada uma na medida adequada do processo pedagógico (412a01-02: ὅπως ἂν ἀλλήλοιν συναρμοσθῆτον ἐπιτεινομένω καὶ ἀνιεμένω μέχρι τοῦ προσήκοντος).

A música, em primeiro lugar, deve sua importância ao fato de que o ritmo e a harmonia podem permear o elemento mais íntimo da alma (III 401d06-06: ὅτι μάλιστα καταδύεται εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς ὃ τε ῥυθμὸς καὶ ἁρμονία), e nos afetar mais poderosamente do que qualquer outra coisa (401d07-08: καὶ ἐρρωμενέστατα ἄπτεται αὐτῆς). Ela pode estimular “o amor pelo belo” (403c06-07: δεῖ δέ που τελευτᾶν τὰ μουσικὰ εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά) e a aversão por tudo aquilo detestável ou vergonhoso (402a01-02: τὰ δ’ αἰσχρὰ ψέγοι τ’ ἂν ὀρθῶς καὶ μισοῖ), o que deve acontecer para o guardião ainda na juventude (402a02: ἔτι νέος ὢν) “antes mesmo de ser capaz de entender a razão por que uma determinada coisa seria assim” (402a02: πρὶν λόγον δυνατὸς εἶναι λαβεῖν). Tendo sido bem treinado desse modo, posteriormente ele acolherá a razão quando ela vier (402a03: ἐλθόντος δὲ τοῦ λόγου ἀσπάζοιτ’ ἂν αὐτὸν) e a reconhecerá facilmente por seu parentesco consigo mesmo

27 *Rep* III 395c06-395d01: τὰ δὲ ἀνελεύθερα μήτε ποιεῖν μήτε δεινοὺς εἶναι μιμήσασθαι, μηδὲ ἄλλο μηδὲν τῶν αἰσχυρῶν, ἵνα μὴ ἐκ τῆς μιμήσεως τοῦ εἶναι ἀπολαύσωσιν.

(402a03-04: γνωρίζων δι' οἰκειότητα μάλιστα). Apenas quando o fizer, o guardião será considerado como tendo sido musicalmente educado (402b09-402c08).

A educação física tem o objetivo de engendrar saúde no corpo. Ao contrário do regime de treinos adotados pelos atletas da época, o guardião deveria exercitar-se de maneira simples e adequada à guerra (cf. *Pol* VII 1335b3-1335b12). Como parte dessa forma de educação, os guardiões devem ser ensinados:

- i. a evitar o excesso no consumo de bebida alcoólica (μέθη) (também foi mencionada na descrição da educação musical em *Rep* 398e06), pois seria ridículo se um guardião necessitasse de outro guardião (403e07: γελοῖον τόν γε φύλακα φύλακος δεῖσθαι);
- ii. a evitar o excesso na alimentação mantendo uma dieta simples, sem receitas sofisticadas envolvendo banquetes com peixes (404b10-404e01) – que jamais acontecem, por exemplo, nos poemas homéricos, nos quais os heróis, apesar de estarem no Helesponto (404b12-c01: καὶ ταῦτα ἐπὶ θαλάττῃ ἐν Ἑλλησπόντῳ ὄντας), não comem peixe ou carne cozida (404b12: ἐστίασεσιν οὔτε ἰχθύσιν αὐτοὺς ἐστιᾶ... οὔτε ἐφθοῖς κρέασιν), apenas carne assada (404c01-02: ἀλλὰ μόνον ὀπτοῖς);
- iii. a abster-se de ter uma namorada coríntia (404d05-06: Ψέγεις ἄρα καὶ Κορινθίαν κόρην φίλην εἶναι) – em uma referência às prostitutas de Corinto “que gozavam de uma reputação internacional durante o período clássico” (REEVE 2004, p. 88).

Tanto no caso da educação musical, quanto no caso da educação física, Sócrates defende a simplicidade como estratégia pedagógica para os jovens guardiões de modo a engendrar σωφροσύνη, o amor pelo belo na alma, e a saúde no corpo – sendo que a complexidade engendraria precisamente o contrário, vício na alma e doença no corpo.²⁸

28 Como observa Adam (*Rep Adam*, ad loc): “They will pursue both arts with a view to the cultivation of the soul rather than of the body. Exclusive devotion to one of the two makes men in the one case hard and fierce, in the other, effeminate and mild.” Sobre a contraposição entre essas duas virtudes, ver NORTH 1947.

A crítica de Platão quanto ao excesso na alimentação e a afirmação da necessidade de se manter uma dieta simples sem banquetes *com peixes* (item ii.) reflete uma dimensão importante da σωφροσύνη em Platão, pois aquilo que está sob censura não é o consumo de peixes, mas a noção de que se poderia comer apenas por prazer e a importância que se deveria conferir a isso (uma crítica que reaparece em *Rep VIII 12* e no *Gorg*).²⁹ Isso fica claro ao considerarmos que a dieta antiga era constituída de pão (σῖτος), opsa (ὄψα) e vinho (οἶνον) (por oposição a apenas *comida* e *bebida*). Na dieta antiga, portanto, a parte sólida da alimentação se divide em dois subitens: σῖτος é o *pão de trigo* que servia como base para todas as refeições e que era comido com a mão esquerda; e ὄψον (*pl. ὄψα*) que designa tudo mais servido com pão *para temperar e dar sabor à refeição*.³⁰ Tendo em vista o amor dos helenos por peixes, é apenas natural que ὄψα tenha frequentemente o sentido de *peixe* ou *torta de peixe*. Em grego demótico, falado hoje na Grécia, o termo comum para peixe é ψάρι (derivado da forma diminutiva: ὄψα > ὀψάριον > ψάρι).

Esse amor seria explicado por uma outra consideração histórica sobre as diferenças entre o consumo de carne vermelha e carne de peixe durante o período clássico. Peixes de toda espécie podiam ser adquiridos por um alto custo e consumidos a qualquer momento apenas por prazer; o que possivelmente explicaria porque os primeiros livros de culinária versavam exclusivamente sobre o seu preparo (*cf. Rep 404b-405a*) e porque frequentemente aparecem nas comédias como um alvo de desejo dos glutões (*cf. Ar. Nub 982-3*). Segundo Davidson, entretanto, a carne vermelha disponível no mercado à época provinha de animais (porco, ovelha e boi) destinados ao sacrifício religioso baseado nos modelos homéricos, motivo pelo qual ela era dividida de forma isométrica, sem uma atenção espe-

29 Está tese é defendida por Davidson (1998).

30 No relato de Xenofonte, Sócrates comia apenas o suficiente para que o desejo por σῖτος fosse o próprio ὄψον, isto é, para que o apetite fosse o melhor tempero (*Xen. Mem I 3 §5*).

cial dedicada a cortes específicos. Isso significa que, nesse momento, não se consumia *filé* ou *lagarto*, apenas carne (κρέας) (1998).³¹

Nos poemas homéricos, os peixes aparecem apenas em circunstâncias de privação extrema (e.g. *Hom Od* 12 329-32, IV 368-9). Entre Homero e Platão, aparentemente, uma dieta com peixes havia deixado de parecer uma opção pobre a ser caçada, fruto das privações do campo, para figurar como uma opção *gourmet* de consumo na cidade, motivo pelo qual saber quais peixes consumir era uma marca de “modernidade, secularidade e urbanidade” (DAVIDSON, 1998, p. 17-20). Na passagem supracitada, Sócrates interpreta a ausência dos peixes em Homero como se o poeta estivesse protegendo os heróis de uma dieta luxuosa semelhante àquela dos banquetes de seu tempo. Que este é o caso talvez seja atestado ainda por uma passagem anterior do diálogo na qual Sócrates enumerava os alimentos necessários para a vida da cidade quando Gláucon intervém e protesta a falta de ὄψον. Sócrates acolhe a ressalva, fingindo não conhecer significado corriqueiro do termo, associando-o ao verbo ἔψω (cozer) (372c06: ἐψήματα, ἐψήσονται). Ele sugere, então, acrescentar à lista um prato cozido. Gláucon responde sugerindo que estes alimentos seriam mais adequados para engordar uma cidade *de porcos* (372d04-05). Sócrates, então, concorda em incluir na cidade as ὄψα, agora entendida em sentido popular, mas o faz alertando que essa seria uma *cidade voluptuosa* (372e02: τρυφῶσαν πόλιν) que, além de ὄψα, teria mobília (373a02-03: κλῖναί τε προσέσονται καὶ τράπεζαι καὶ τᾶλλα σκεύη), perfumes (μύρα), incensos (θυμιάματα), concubinas (ἐταῖραι) e tortas (πέμματα) – e tudo isso em uma grande variedade (καὶ ἕκαστα τούτων παντοδαπά, 373a03-04).

³¹ Quando Telêmaco reporta a Ulysses sobre os pretendentes em sua casa, ele menciona que alguns deles trouxeram consigo “dois escudeiros, peritos em trinchar carne” (δοῖω θεράποντε, δαήμονε δαιτροσυνάων) (Trad. LOURENÇO 2018) (*Hom Od* 16.253).

3.2.2 Concórdia e harmonia

A segunda parte da discussão sobre a σωφροσύνη acontece em *Rep IV*, quando Sócrates aborda a questão das virtudes da cidade, após os detalhes sobre sua composição terem sido discutidos e acordados (427c06-427d07), e propõe a averiguar se a cidade seria sábia (σοφή) (427c06-429a07), corajosa (ἀνδρεία) (429a08-430c01), temperante (σώφρων) (430c02-432e08) e justa (δικαία) (433a01-434c06). Recapitulemos brevemente a posição de Platão sobre as demais virtudes e suas considerações sobre a σωφροσύνη.

A primeira destas, a sabedoria, é a menor parte quando comparada com as demais (428e09-429a01) e é representada na cidade pelos guardiões, que governam e deliberam não sobre coisas particulares, mas sobre a cidade em sua totalidade, suas relações internas e suas relações com as demais cidades (428c11-428d03).³²

A coragem é discutida em seu sentido político, visto que uma cidade é corajosa ou covarde tendo como parâmetro a parte dela responsável pela guerra (429b01-03: τοῦτο τὸ μέρος ὃ προπολεμεῖ τε καὶ στρατεύεται ὑπὲρ αὐτῆς), e definida como uma capacidade preservar a opinião acerca das coisas temíveis (429b08-429c01: σώσει τὴν περὶ τῶν δεινῶν δόξαν) em conformidade com aquilo que determina o legislador (429c01-02: ἅ τε καὶ οἷα ὁ νομοθέτης παρήγγελλεν ἐν τῇ παιδείᾳ); como desonra, derrota, dominação por um povo estrangeiro.³³ Dizendo de outro modo, coragem é como um poder e garantia (δύναμιν καὶ σωτηρίαν) de uma crença correta e legítima (δόξης ὀρθῆς τε καὶ νομίμου) em todos os aspectos (διὰ παντός) sobre o que é perigoso e o que não (δεινῶν περὶ καὶ μὴ) (IV 7 430b02-03).

³² Sobre os guardiões como governantes da cidade, cf. 414b01.

³³ O exemplo do epigrama atribuído a Simonides em homenagem aos espartanos em Termópilas certamente vem à mente: ἼΩ ξεῖν', ἀγγέλλειν Λακεδαιμονίοις ὅτι τῆδε κείμεθα, τοῖς κείνων ῥήμασι πειθόμενοι. "Estranho, diga aos lacedemônios que aqui jazemos, tendo obedecido às suas ordens."

Sócrates introduz a σωφροσύνη novamente no diálogo, enumerando algumas de suas características principais: ela parece, em primeiro lugar, ser uma concórdia e uma harmonia (430e03-04: συμφωνία τινὶ καὶ ἁρμονία)³⁴; e, dentre seus vestígios, encontraríamos (430e09: ἕχνη αὐτῆς): i. uma certa ordem ou regularidade (430e06: κόσμος πού τις), ii. o autodomínio diante de certos prazeres e apetites (430e06-07: ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια)³⁵ e iii. o domínio de si (430e07: κρείττω αὐτοῦ).³⁶

Uma parte considerável da discussão que se segue, tenta haver-se com a expressão *senhor de si* que, aparentemente, era rotineiramente associada à σωφροσύνη e representava um de seus sentidos possíveis. Sócrates pondera em primeiro lugar, que se trata de uma expressão risível (γελοῖον), pois a relação implicada é sempre de uma pessoa consigo mesma. Mas, o que a expressão senhor de si (κρείττω αὐτοῦ), que se opõe à expressão ser escravo de si (ἥττω ἑαυτοῦ), sugere, de fato, é a existência de duas partes: uma melhor e uma pior (τὸ μὲν βέλτιον ἔστι, τὸ δὲ χεῖρον).³⁷ A partir da interação entre estas duas partes na alma, sendo que uma deve necessariamente governar sobre a outra, temos como resultados possíveis (A.) a parte melhor dominando a parte pior, caso em que qualificaríamos alguém como controlado (ἐγκρατής) e louvaríamos o feito; (B.) a parte pior dominando a melhor, o que representaria um distúrbio na alma, ao qual nos referiríamos como um vício oposto à σωφροσύνη em uma forma de censura (430e11-431b03). No âmbito da cidade, tratar-se-ia

34 Dessa vez não há menção à necessidade de obediência aos governantes (389d09-e01: ἀρχόντων... ὑπηκόους), que seria adequada para os guardiões que devem proteger a cidade. Isso parece estar pressuposto, entretanto, para certas partes da alma e certas classes da cidade que devem concordar sobre qual parte, ou classe, deve governar.

35 Referindo-se às formas de educação discutidas anteriormente, musical e física, Sócrates descreve o processo de internalização das leis como o algodão absorvendo tinta e observa que, de tudo aquilo que seria capaz de reverter e interferir nesse processo, a pior delas seria o prazer, assemelhando-se ao melhor dos detergentes, capaz de lavar completamente da alma o que foi aprendido (429e07-430a). Se o testemunho de Estobeu for fidedigno, encontramos aqui um eco de uma das máximas dos Sete Sábios: ἡδονῆς κρατεῖν (DK 10.3.1.10).

36 A tradução literal de κρείττω αὐτοῦ seria “maior que si mesmo” ou “mais forte que si mesmo”. A expressão autocontrole mantém o sentido e evita a estranheza causada pela tradução literal.

37 Rademaker (2005, p. 346) observa que Platão parece devedor ao sofista Antifonte (cf. DK 87B58) que tinha uma concepção semelhante de alma.

do mesmo fenômeno. Se a melhor parte governar sobre a pior, qualificaríamos uma cidade como (σῶφρον) (431b04-08).

Examinado o primeiro item, Sócrates volta-se para a questão do controle dos prazeres observando onde supostamente encontraríamos o apetite em sua forma mais exacerbada e fora de controle: mulheres, crianças e servos domésticos, além daqueles ditos libertinos dentre os piores e populares. O governo da melhor parte é encontrado sobretudo naqueles com as melhores naturezas e que receberam a melhor educação. Neles, o apetite é simples e moderado (ἀπλᾶς τε καὶ μετρίας), conduzidos pela razão (λογισμῶ ἄγονται) em conjunto com o intelecto e a opinião correta (μετὰ νοῦ τε καὶ δόξης ὀρθῆς). Platão não explicita se o apetite nesse ponto da discussão seria por comida, bebida e sexo, como em *Rep* III 389e01, mas consideramos plausível a suposição de que esse seja o caso. De uma cidade, a σωφροσύνη seria dita quando os apetites das massas são contidos (κρατουμένας) pela sabedoria e pelos apetites dos indivíduos com as melhores naturezas e que receberam a melhor educação (431c09-d02). Uma das tarefas de um governante, nesse sentido, diz respeito ao exemplo dado à sociedade. O governante precisa ser temperante, ter as paixões em ordem e legislar para que a massa lide corretamente com suas próprias paixões.³⁸

Sócrates, por fim, volta-se para o primeiro rastro da σωφροσύνη; i.e., de que seria uma certa ordem. O autocontrole do indivíduo é agora descrito como a concórdia entre a parte racional da alma e as partes inferiores, que se submetem a seu controle. No Estado, a σωφροσύνη representa uma concordância entre as várias classes de que a classe governante deve, de fato, governar. Rademaker observa que a expansão proposta por Platão do sentido popular da σωφροσύνη como controle dos apetites na alma para o âmbito da cidade com o sentido de uma concórdia entre quem deve governar e quem deve ser governado remete ao uso aristocrático do termo como um lema político. Essa forma política da σωφροσύνη representa “uma interpretação sofisticada feita por Platão da

38 Aristóteles faz uma exigência semelhante em *Pol* I 13 1260a15. Vide infra.

ideia aristocrática tradicional de que a σωφροσύνη no estado se manifesta como uma concordância com o status quo, ou εὐνομία” (2005, p. 351) e que dá conta de uma de suas acepções como contrária à officiosidade (πολυπραγμοσύνη). Nesse sentido, a σωφροσύνη não seria a virtude particular de i. uma ou outra classe, nem de ii. uma ou outra parte da alma; motivo pelo qual, ela não se encontra em nenhuma delas, mas sim estendida por todas elas.

Ὅτι οὐχ ὡσπερ ἡ ἀνδρεία καὶ ἡ σοφία ἐν μέρει
τινὶ ἐκατέρα ἐνοῦσα ἢ μὲν σοφὴν, ἢ δὲ ἀνδρείαν
τὴν πόλιν παρείχετο, οὐχ οὕτω ποιεῖ αὕτη, ἀλλὰ
δι’ ὅλης ἀτεχνῶς τέταται διὰ πασῶν
παρεχομένη συνάδοντας τοὺς τε ἀσθενεστάτους
ταύτων καὶ τοὺς ἰσχυροτάτους καὶ τοὺς μέσους,
εἰ μὲν βούλει, φρονήσει, εἰ δὲ βούλει, ἰσχύει, εἰ δέ,
καὶ πλήθει ἢ χρήμασιν ἢ ἄλλω ὁτιοῦν τῶν
τοιούτων· ὥστε ὀρθότατ’ ἂν φαίμεν ταύτην τὴν
ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονός τε καὶ
ἀμείνονος κατὰ φύσιν συμφωνίαν ὁπότερον δεῖ
ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἐνὶ ἐκάστῳ.
(431e10-432a09)

Porque não é como a coragem e a sabedoria, que, existindo cada uma só num lado da cidade, a tornavam, uma 432a sábia, a outra corajosa, que a temperança actua. Esta estende-se completamente por toda a cidade, pondo-os todos a cantar em uníssono na mesma oitava, tanto os mais fracos como os mais fortes, como os intermédios, no que toca ao bom senso, ou se quiseses, à força, ou se quiseses, à abundância, riquezas ou qualquer outra coisa desta espécie. De maneira que poderíamos dizer com toda a razão que a temperança é esta concórdia, harmonia, entre os naturalmente piores e os naturalmente melhores, sobre a questão de saber quem deve comandar, quer na cidade quer num indivíduo (Trad.: PEREIRA 2017, p. 183)

Dito de outra forma, a σωφροσύνη não é apenas um domínio dos prazeres, mas um acordo a respeito de quem deve governar na cidade ideal e na alma humana (432a07-432a09; 442c10-442d01). A relação *desigual* entre as partes da alma e entre as classes da cidade significa que todas são temperantes e que todas fazem parte de um mesmo acordo sobre quem deve comandar.

A definição de justiça na sequência acontece em estreita relação com a σωφροσύνη: quando cada classe da cidade e cada parte da alma se atém à sua função própria (433a08: τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν), abstendo-se, portanto, da officiosidade (καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν), dizemos que se trata de uma cidade ou de uma alma justa. Quando utilizada, portanto, em

um sentido político com relação à cidade como um todo, a σωφροσύνη seria “virtualmente sinônima da justiça” (2005, p. 351). A distinção entre ambas acontece de forma bastante sutil, a partir da separação entre uma dimensão cognitiva e emocional (*i.e.*, a concordância de que a divisão está correta) e outra prática (*i.e.*, na limitação de cada classe e parte à sua função própria). É precisamente o fato de cada classe da cidade e cada parte da alma concordarem sobre quem deve governar que leva cada uma a ater-se a suas funções próprias e torna, com isso, a alma justa e σώφρων.³⁹ No restante da discussão, nos livros seguintes, a σωφροσύνη ainda aparece, apenas não com a mesma centralidade.

Nos diálogos da fase tardia, segundo North, como *Phlb*, *Tim* e *Lg*, Platão parece ainda mais preocupado do que nos diálogos da fase anterior com a dimensão não-racional da alma. Em *Lg*, por exemplo, a educação dos jovens começa “até mesmo antes que na República e é direcionada em grande parte ao elemento apetitivo irracional que, se não for controlado, ameaça se sobrepor ao elemento da razão” (1966, p. 187). Nesse diálogo, a σωφροσύνη tem sua importância “radicalmente afirmada” e uma de suas principais inovações é que a σωφροσύνη substitui a justiça como “o aspecto da virtude que o legislador tem a pretensão de garantir” (1966, p. 187).

Uma justificativa possível para isso pode ser encontrada em ao menos duas passagens importantes do diálogo. Primeiro em *Lg* I 631c07, uma passagem na qual o estrangeiro de Atenas, ao enumerar os mais divinos dos bens de acordo com sua relevância, localiza

39 “Meanwhile, the main problem in book Four is the demarcation between σωφροσύνη and δικαιοσύνη. When σωφροσύνη is used in its ‘civic’ sense, it covers such aspects as respect for the laws, and restraint of injustice and violence, and is often virtually synonymous to δικαιοσύνη. The discussion of Republic manages to establish technical definitions of the virtues that achieve a more or less clear-cut distinction between the two: δικαιοσύνη is now confined to the practical aspect of ‘keeping to one’s own job’, both for the various classes of citizens in the state and for the various parts of the soul: each class and each part of the soul is to confine itself to the performance of its own proper function. By contrast, σωφροσύνη is now defined as the cognitive/emotional aspect of this practical type of self-restraint: it is defined as the consent of each class and every part of the soul that this division of labour is indeed right. Thus, a technical distinction between the two virtues is achieved, even if this is done at the cost of a certain degree of abstraction: Plato’s technical definitions are clearly at some distance from ordinary language use, which does not always allow for strict distinctions” (RADEMAKER 2005, p. 351).

a disposição da alma temperante (μετὰ νοῦ σώφρων ψυχῆς ἕξις) em segundo lugar, logo depois da sabedoria (φρόνησις). Mais adiante no diálogo, em *Lg* III 689d4-5, encontramos o motivo pelo qual esse é o caso: sem σωφροσύνη (696c5-6: χωρὶς τοῦ σωφρονεῖν) não é possível existir qualquer vislumbre de sabedoria (689d4-5: πῶς γὰρ ἂν, ὧ φίλοι, ἄνευ συμφωνίας γένοιτ' ἂν φρονήσεως καὶ τὸ σμικρότατον εἶδος) nem a justiça pode florescer à parte dela (*Lg* III 696c5-6: ἀλλὰ μὴν τό γε δίκαιον οὐ φύεται).

4

A ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ ΕΜ ΑΡΙΣΤÓΤΕΛΕΣ

Aristóteles, como Platão, parece ser um filósofo que tem muito a dizer sobre a σωφροσύνη: uma simples busca pelo *lemma* no *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG) revela que ele está entre os autores antigos que utilizaram o termo com maior frequência (tanto proporcionalmente ao volume total de texto disponível quanto em número absoluto de ocorrências).¹ A virtude é mencionada de passagem, ou apenas brevemente discutida, em *Categoriae* (*Cat*), *Topica* (*Top*), *Problemata* (*Prob*), *Politica* (*Pol*) e *Rhetorica* (*Rhet*)²; e é propriamente discutida em cada uma das quatro obras éticas do *Corpus Aristotelicum* (1094a01-1251b37), a saber, *Ethica Nicomachea* (*EN* III 10-12 1117b23-1120b18; *EN* VII / *EE* VI 1-11 1145a15-1152a36), *Ethica Eudemia* (*EE* III 2 1230a36-1231b04), *Magna Moralia* (*MM* I 21 1191a37-1191b22, II 4-6 1200a-1204a) e *De Virtutibus et Vitiis* (*VV* IV 5 1250b08-09).³ Se desconsiderássemos as obras cuja autoria não é certa (*VV* e *MM*)⁴ os principais trechos de fonte primária para conhecer as posições de

1 Na lista de autores que utilizam o termo, ordenadas por número de ocorrências, Aristóteles (4º) aparece atrás apenas de Platão (2º) e dois outros autores muito posteriores (séculos 4-5 d.C.).

2 *Cat* I 8 8b33. *Top* I 108a02; III 117a31, 117a35; IV 123a34, 123a36; V 136b13; VI 139b33, 139b37, 139b38, 150a04, 150a11, 150a14. *Prob* XXV 949a22, XXVIII 949b20. *Pol* I 13 1259b24, 1260a21; II 5 1263b09, 1263b11; II 7 1267a10; III 4 1277b17, 1277b21; VII 1 1323a28, 1323b34; VII 15 1334a24, 1334a29, 1334a32; VII 16 1335a22; VIII 5 1340a20. *Rhet* I 5 1360b24, 1361a03, 1361a07; I 6 1362b12; I 7 1364b36; I 9 1366b02, 1366b13; II 14 1390b04. *VV* I 3 1249b27; II 4 1250a08; IV 5 1250b06, 1250b11.

3 *EN* I 13 1103a06, II 2 1104a19, 1104a25; II 6 1107a22; II 7 1107b06; II 8 1109a03, 1109a19; III 10 1117b23, 1117b25, 1118a02, 1118a24. *EN* VI (= *EE* V) 5 1140b11; *EN* VII (= *EE* VI) 4 1147b28, 1148b12, 5 1149a22, 6 1149b30, 7 1150a11, 9 1151b31. *MM* I 5 1185b07, 1185b22; I 9 1186b08, 1186b32; I 21 1191a37, 1191a38, 1191b04, 1191b05, 1191b21; I 24 1192a19. *EE* I 8 1218a22; II 2 1220b19; II 3 1221a02; II 10 1220b19, 1221a02; III 2 1230a37, 1231a37, 1231a38; III 7 1234a32, 1234a33; VIII 1248b23. *VV* I 3 1249b27; II 4 1250a08; IV 5 1250b06, 1250b11.

4 Para uma discussão sobre o *status quaestionis* da autenticidade de cada uma das obras mencionadas, ver BOBONICH 2006. Em linhas gerais, a *EN*, apesar de ausente em alguns dos catálogos antigos das obras de Aristóteles, é unanimemente considerada autêntica graças ao comentário do século II d.C. de Aspásio (KONSTAN 2006) – o comentário mais antigo do qual dispomos a um texto de Aristóteles. A *EE*, por sua vez,

Aristóteles acerca da σωφροσύνη seriam, sobretudo, as discussões sobre o tema em *EE* III 2, *EN* III 10-12, e a maior parte de um dos livros comuns a ambas (*EN* VII 1-11 / *EE* VI 1-11) – que ocupam, na edição Bekker (1831) das obras de Aristóteles, 86, 130 e 514 linhas.

Trataremos, sobretudo, da *Ethica Nicomachea*. Ainda que a existência de mais de uma discussão sobre o mesmo tema em Aristóteles seja digno de nota, não é nossa intenção traçar uma comparação rigorosa entre as discussões do tema nas duas obras. Esse percurso é certamente interessante, dadas as tentativas de estabelecer a proveniência dos livros comuns a partir de uma melhor ou pior adequação de seus conteúdos à discussão da σωφροσύνη na *EN* e na *EE* (e.g. LORENZ 2009, p. 83),⁵ mas ele já foi percorrido por outros intérpretes, como Rodrigue (2007), que oferece uma detalhada comparação entre as diferentes virtudes éticas na *EN* e *EE* (mas não deriva daí conclusões sobre os livros comuns). Nessa mesma direção é importante observar que a σωφροσύνη aparece no texto aristotélico em conexão com os mais diversos e importantes temas. No livro I, por exemplo, aparece relacionada à questão do método da investigação ao ser sutilmente introduzida como um requisito para um possível ouvinte da discussão.⁶ No livro II, ela figura ao lado da ἀνδρεία como paradigma para a tese da mediedade e para a definição de virtude moral. No livro III, ela é esvaziada ao extremo por Aristóteles, inevitavelmente levantando a questão

foi considerada como sendo de Eudemo, aluno de Aristóteles, até sua inclusão no grupo das obras autênticas no século XX (cf. CASE 1910; MORAUX & HARLFINGER 1971, KIRWAN 1971, PAKALUK 1998, ZILLIG 2017). A edição de Burnet (1900) apresenta as passagens da *EE* que versam sobre os temas tratados na *EN* sob o corpo principal do texto, oferecendo um apanhado útil de passagens relacionadas em ambos os tratados. A *MM* é considerada autêntica apenas por uma minoria de intérpretes, como Schleiermacher (1835), Dirlmeier (1939), Cooper (1973) e Simpson (2014), mas inautêntica por uma maioria (cf. PLEBE 1965, SIMPSON 2014, p. 5 n. 10). O opúsculo *VV*, por fim, é amplamente considerado inautêntico (salvo por SIMPSON 2014).

5 *Ethica Nichomachea* e *Ethica Eudemia* compartilham três livros em comum (*EN* V, VI, VII = *EE* IV, V, VI) transmitidos como parte da tradição de manuscritos da *EN* (FREDE 2019, p. 88; cf. INWOOD & LEIGH 2006, HARLFINGER 1971). Kenny se vale de uma análise estatística para defender que eles seriam originalmente da *EE* (KENNY 2016) – uma hipótese apenas parcialmente confirmada por Rowe à mão (ROWE 1983; JOST 2014, p. 424; contra KIRWAN 1971).

6 A discussão sobre questão do método na *EN* (estimulada por *EN* VII 1 1145b02-07) ganhou muito destaque após um artigo de Owen (1961) e vem rendendo um longo e produtivo debate (BARNES 1980; IRWIN 1981; NUSSBAUM 1982; CLEARY 1994; COOPER 1999; ZINGANO 2007; NATALI 2007; 2010; COOPER 2009; SALMIERI 2009; FREDE 2012; MENDONÇA 2014; KARBOWSKI 2015; 2019).

dos propósitos para a adoção de um procedimento tão restritivo com relação ao domínio das diferentes virtudes e dos propósitos do tratado como um todo. No livro VII, ela entra em cena como a virtude cuja ausência poderia se manifestar como *ἀκρασία* e como um possível enquadramento para a educação moral em geral.⁷ Em VII e X, ela fica implícita na discussão sobre os prazeres do corpo, apontado como um dos principais obstáculos para a virtude. Em X, por fim, ela aparece no limite das filosofias prática e teórica; da ação prática e da contemplação divina.

4.1 POLÍTICA, BEM HUMANO E FELICIDADE

A investigação aristotélica parece compartilhar de alguns pressupostos semelhantes àquelas da *Rep* de Platão.⁸ Ambos discutem *σωφροσύνη* como parte de uma investigação muito mais ampla sobre política, filosofia e o bem humano. Para Aristóteles, trata-se de uma forma de *πολιτική* (*EN* X 9 1181b15: *ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία*; *Pol* III 12 1282b23: *φιλοσοφίαν πολιτικήν*; *Rhet* 1359b1: *τῆς περὶ τὰ ἦθη πολιτικῆς*; cf. REEVE, 2014, p. 203, n. 17)⁹ cujo estudioso seria o *πολιτικός* (*EN* I 13 1102a08) e τοῦ τὴν πολιτικὴν φιλοσοφοῦντος

7 A *ἀκρασία* (*EN* VII 1-10), similarmente, vem sendo objeto de um produtivo debate (e.g. CHARLES 1984; BOBONICH & DESTREE 2007; NATALI 2009b; MENDONÇA 2011).

8 Para uma comparação entre *EN* e a *Rep*, ver DIRLMEIER 1956, p. 397, SPARSHOTT 1994 e SCOTT 2015.

9 Sobre o caráter político da *Ethica Nicomachea*: *EN* I 4 1095a14-17 *Λέγωμεν δ' ἀναλαμβάντες, ἐπειδὴ πᾶσα γνῶσις καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινὸς ὀρέγεται, τί ἐστὶν οὗ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐφίεσθαι καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν. EN I 4 1095b04-06: διὸ δεῖ τοῖς ἔθεσιν ἦχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ ὄλως τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἰκανῶς. EN I 9 1099b28-32: ὁμολογούμενα δὲ ταῦτ' ἂν εἴη καὶ τοῖς ἐν ἀρχῇ· τὸ γὰρ τῆς πολιτικῆς τέλος ἄριστον ἐτίθεμεν, αὕτη δὲ πλείστην ἐπιμέλειαν ποιεῖται τοῦ ποιούσης τινος καὶ ἀγαθοῦ τοὺς πολίτας ποιῆσαι καὶ πρακτικούς τῶν καλῶν. EN I 13 1102a07-10 δοκεῖ δὲ καὶ ὁ κατ' ἀλήθειαν πολιτικός περὶ ταύτην μάλιστα πεπονῆσθαι· βούλεται γὰρ τοὺς πολίτας ἀγαθοῦ ποιεῖν καὶ τῶν νόμων ὑπηκόους. EN II 3 1105a10-13: ὥστε καὶ διὰ τοῦτο περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας πᾶσα ἡ πραγματεία καὶ τῆ ἀρετῆ καὶ τῆ πολιτικῆ· ὁ μὲν γὰρ εὖ τοῦτοις χρώμενος ἀγαθὸς ἔσται, ὁ δὲ κακῶς κακός. EN VI 8 1141b23-28: Ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησις ἡ αὕτη μὲν ἔξις, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταῦτὸν αὐταῖς. τῆς δὲ περὶ πόλιν ἡ μὲν ὡς ἀρχιτεκτονικὴ φρόνησις νομοθετικὴ, ἡ δὲ ὡς τὰ καθ' ἕκαστα τὸ κοινὸν ἔχει ὄνομα, πολιτικὴ· αὕτη δὲ πρακτικὴ καὶ βουλευτικὴ· τὸ γὰρ ψήφισμα πρακτὸν ὡς τὸ ἔσχατον. EN X 9 1180b29-31: ἄρ' οὖν μετὰ τοῦτο*

(*EN VII 11 1152b01-02*); isto é, que seria “alguém que governa uma cidade usando, no melhor dos casos, seu conhecimento de política [...], e, no pior dos casos, alguma aproximação dela, assim como um médico é alguém que trata os doentes usando seu conhecimento do ofício da medicina” (REEVE, 2014, p. 229, n. 124).¹⁰

Essa forma de política investiga, por um lado, a melhor vida para o ser humano e seu derradeiro bem; e, por outro, as melhores formas de organização política em função da melhor vida. Em uma cidade, ela seria a mais arquitetônica das ciências, pois determina o que cada um deve aprender e até que ponto (1094b01-02: τίνας γὰρ εἶναι χρεῶν τῶν ἐπιστημῶν ἐν ταῖς πόλεσι, καὶ ποίας ἐκάστους μανθάνειν καὶ μέχρι τίνος), além de legislar sobre o que se deve fazer e o que se deve evitar (1094b05: ἔτι δὲ νομοθετοῦσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι).¹¹ Dizendo de outra forma, ela se ocupa, ou deveria se ocupar, de organizar a vida na cidade, da educação por meio de boas leis, além de cuidar “das habilidades profissionais dos cidadãos e de seus padrões de moralidade” (FREDE 2013, p. 217).

ἐπισκεπτέον πόθεν ἢ πῶς νομοθετικὸς γένοιτ' ἂν τις; ἢ καθάπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, παρὰ τῶν πολιτικῶν; μῦρον γὰρ ἐδόκει τῆς πολιτικῆς εἶναι.

- 10 Como acontece no princípio de outras obras, Aristóteles procura caracterizar a disciplina a ser discutida, bem como o estudioso da disciplina em questão. Exemplos digno de nota incluem, por exemplo, o *físico/fisiólogo* (ὁ φυσικός) (*DA I 1403b11*, *Phys II 2 193b23*); o *matemático* (ὁ μαθηματικός) (*DA I 403b15*, *Metaph M 9 1086a10* e *Metaph N 3 1090b35*); e o *estudante de filosofia primeira* (ὁ πρῶτος φιλόσοφος) (*DA I 1403b16*). Especificamente sobre o público pretendido pela *EN*, Natali (2007, p. 369 n. 14) sumariza a questão do seguinte modo: “Many hypotheses have been put forward about what type of reader is addressed in NE. Some scholars, e.g. Burnet and Bodeüs, think that Aristotle wants to address future legislators and politicians. Stewart, Gauthier and others think he is addressing Athenians (male adult) citizens in general. Others think of Athenian nobility, whose attitudes still reflected traditional aristocratic values.” A posição de Burnet, Bodeüs parece ter boa aceitação. Leunissen (2015, p. 217) afirma, seguindo SCHOFIELD 2006, que ela “consider the ‘true’ student of Aristotle’s political science (*EN 1.13.1102a7–10*) to be a freeborn male who wants both to become good himself and to be able to make others good as a statesman.” Frede (2013, p. 218), além disso, observa que as exigências apresentadas por Aristóteles com relação aos ouvintes “mostra que Aristóteles está ele próprio a estabelecer os princípios da disciplina, e que esta foi concebida para um público especial” e entende, seguindo Nussbaum (1988), que ele está construindo “uma concepção da política como ela deveria ser, e não como era praticada nos seus próprios dias”.
- 11 *Pol VII 1 1323a14–16*: Περί δὲ πολιτείας ἀρίστης τὸν μέλλοντα ποιήσασθαι τὴν προσήκουσαν ζήτησιν ἀνάγκη διορίσασθαι πρῶτον τίς αἰρετώτατος βίος. Como observa Nussbaum, para Aristóteles, a formação dos cidadãos é tarefa do legislador e toda constituição é, em alguma medida, uma resposta à questão do bem e do bem viver (1988, p. 38).

Sobre o ouvinte da preleção (ὁ ἀκροατής), o filósofo observa que é preciso que possua experiência de vida, pois a discussão parte dos fatos da vida e diz respeito a eles.¹² Os mais jovens, além disso, na idade ou no caráter (1095a06-07: νέος τὴν ἡλικίαν ἢ τὸ ἦθος νεαρός), buscam cada coisa segundo os afetos (τὸ κατὰ πάθος ζῆν καὶ διώκειν ἕκαστα). Se o propósito da discussão é eminentemente prático, e se os verdadeiros políticos, ademais, são aqueles que se ocuparam sobremaneira com a questão da virtude (1102a07-08: δοκεῖ δὲ καὶ ὁ κατ' ἀλήθειαν πολιτικός περὶ ταύτην μάλιστα πεπονῆσθαι) (visto que seus propósitos incluem tornar os cidadãos bons e obedientes à lei; 1102a09-10: βούλεται γὰρ τοὺς πολίτας ἀγαθοὺς ποιεῖν καὶ τῶν νόμων ὑπηκόους), parece claro que este conhecimento não renderá frutos nele.* É preciso que a alma tenha sido preparada de antemão por meio de bons hábitos para se tornar maleável à razão e quem prescreve ações na cidade em vista de uma virtude não pode estar privado da qualidade que procura engendrar em seus concidadãos – motivo pelo qual um governante deve possuir a virtude completa (*Pol* I 13 1260a15-19: τὸν μὲν ἄρχοντα τελέαν ἔχειν δεῖ τὴν ἡθικὴν ἀρετήν). Os que se conformam à razão na formação de suas inclinações (1095a10-11: τοῖς δὲ κατὰ λόγον τὰς ὀρέξεις ποιούμενοις καὶ πράττουσι), por sua vez, poderiam tirar muito proveito deste conhecimento (πολυωφελὲς ἂν εἴη τὸ περὶ τούτων εἰδέναι).

Aristóteles parece se dirigir àqueles que Platão descreve como tendo sido, primeiro, bem-educados para, posteriormente, serem capazes de compreender as razões e motivos envolvidos naquelas coisas que são, evidentemente, vergonhosas ou louváveis, bens ou males para os seres humanos. E, como Platão, ele reconhece muito cedo no texto a necessidade de um tipo de maturidade de caráter que não pode ser suprida com argumentos ou prescrições. Nesse sentido, ele parece estar próximo da tradição, pois, a exemplo de Ulysses que dependia das cordas para sobreviver ao canto das sereias e não se jogar da

12 *EN* I 3 1095a02-04: διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκεῖος ἀκροατής ὁ νέος· ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων, οἱ λόγοι δ' τούτων καὶ περὶ τούτων.

nau, o ouvinte da filosofia política deve aprender a ancorar seus desejos na razão e exercer autocontrole, dado que o comportamento descrito como uma perda de autocontrole é condenado como não apenas um erro, mas como uma forma de vício e algo censurável (*EN VII 4 1148a02-03*: ψέγεται οὐχ ὡς ἀμαρτία μόνον ἀλλὰ καὶ ὡς κακία τις; *1148b06*: οὐ μόνον φευκτὸν ἀλλὰ καὶ τῶν ψεκτῶν ἐστίν).

O mesmo ceticismo com relação ao poder dos argumentos para assegurar a boa conduta aparece em conexão com a σωφροσύνη em uma passagem do poeta Teógnis, citada tanto por Platão (*Men 95e7*; *TeogEleg 437-438*), quanto por Aristóteles (*EN X 1179b05*; *TeogEleg 434*).

429-438 Φῦσαι καὶ θρέψαι ῥᾶϊον βροτὸν ἢ φρένας ἐσθλάς | ἐνθήμεν· οὐδεὶς πω τοῦτό γ' ἐπεφράσατο, | ὧι τις σώφρον' ἔθηκε τὸν ἄφρονα κάκ κακοῦ ἐσθλόν. | εἰ δ' Ἀσκληπιάδαις τοῦτό γ' ἔδωκε θεός, | ἰᾶσθαι κακότητα καὶ ἀτηρὰς φρένας ἀνδρῶν, | πολλοὺς ἂν μισθοὺς καὶ μεγάλους ἔφερον. | εἰ δ' ἦν ποιητὸν τε καὶ ἐνθετον ἀνδρὶ νόημα, | οὔποτ' ἂν ἐξ ἀγαθοῦ πατρὸς ἔγεντο κακός, | πειθόμενος μύθοισι σαόφροσιν· ἀλλὰ διδάσκων | οὔποτε ποιήσει τὸν κακὸν ἀνδρ' ἀγαθόν.

É mais fácil gerar e alimentar um homem do que incutir nele autocontrole; ninguém ainda se dedicou a este trabalho, para dar autocontrole aos tolos, virtude aos malvados. Se os filhos de Asclepius tivessem recebido da divindade o poder de curar a maldade e a perversão nos homens, quão grande seria o benefício para eles! Se a razão fosse algo que pudesse ser produzido e infundido no homem, o filho de um pai honesto, tendo escutado discursos sábios, nunca teria sido um vilão. Não, suas lições nunca farão bem a um homem mau! (Trad.: Carrière 1962, p. 48; com adaptações)

No que concerne ao bem humano, Aristóteles observa, contra posições que atribui a Platão, que não se trata de investigar a forma do bem, ou o bem em si, pois o bem não é um bem por estar, em cada instância, em conformidade com uma forma única (1096b25-26:

οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν)¹³, mas por uma relação de analogia (1096b28: μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν), isto é, por uma semelhança de relação: o cortar está para a faca como a visão está para o olho. Trata-se, em cada caso, da excelência de uma função própria (ἔργον).¹⁴ Em verdade, pondera Aristóteles, se o *ser humano* tiver uma função própria (ἔργον), como parece ter cada uma de suas partes, o bem supremo para o

-
- 13 Os argumentos utilizados por Aristóteles contra esta tese que ele atribui a Platão são compactos e parsos. Em verdade, eles poderiam ser sumarizados com a observação de que o bem, assim como o ser, “se diz de muitos modos” (λέγεται πολλαχῶς). Essencialmente, Aristóteles defende que *ser um bem* não é uma propriedade unívoca e depende de *o que algo é*. Isto é dizer que cada modo de ser (*e.g.* substância, quantidade, qualidade) indica um modo possível de ser um bem (*e.g.* substância: intelecto; tempo: momento oportuno). Para Aristóteles, não há sentido em falar sobre um bem *em si*, tomado abstratamente. Primeiro porque não diferiria a definição, por exemplo, de *homem em si* (αὐτοανθρώπῳ) e simplesmente *homem*. Segundo, porque se houvesse uma forma única do bem, da qual todas as diferentes instâncias compartilhassem, ela teria uma propriedade contraditória, pois aplicar-se-ia da mesma maneira ao anterior (categoria da substância) e ao posterior (demais categorias) (*cf.* Cat I 5). E mesmo se tentássemos agrupar os diferentes bens sob uma única ciência, isso não seria possível, sequer considerando-os no interior de uma única categoria (*e.g.* o tempo). Encontrar o momento oportuno, observa Aristóteles, compete à medicina na saúde e à estratégia na guerra. Terceiro, os bens não são homônimos por participarem de uma forma única, mas por uma relação de analogia; isto é, por uma semelhança de relação. No exemplo clássico, o *cortar da faca*, a *visão do olho*, e a *razão da alma*, diferem enquanto bens, mas expressam, em todo caso, a atividade de uma função própria. Por fim, o bem buscado não é um bem tomado em abstração, mas um bem praticável e realizável por meio da ação (como no caso do médico, que não lida com a saúde em si, ou a saúde dos pacientes, mas a saúde daquele paciente particular que se encontra presente). A finalidade do estudo é melhor agir, e não apenas conhecer. O bem buscado por Aristóteles precisa estar lastreado nas ações particulares que representam um maior ou menor bem.
- 14 A existência de uma função própria, aparentemente, é mais uma tese platônica compartilhada por Aristóteles (*cf.* [Rep](#) 352d04-354a).

ser humano, identificado com a felicidade (εὐδαιμονία)¹⁵ encontrar-se-ia justamente no exercício dessa função própria (1098a07-15) em conformidade com a virtude.¹⁶

Aristóteles associa a função (ἔργον) que o ser humano naturalmente possui à sua diferença específica e a identifica por meio de uma contraposição com os demais seres vivos: o viver (τὸ ζῆν) é uma característica compartilhada com plantas e animais (que também possuem as capacidades vegetativas da nutrição e da reprodução); a capacidade perceptiva (αἰσθητική), por sua vez, é uma característica compartilhada com animais e tampouco é própria a ele; a vida prática (πρακτική), por fim, daquilo que possui razão (1098a03-04: τοῦ λόγον ἔχοντος)¹⁷, e isso como o que pode obedecer à razão e como o que efetivamente tem razão e pensamento (1098a04-1098a05: τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον). Tendo em vista que esta vida prática pode ser dita como ato ou potência, como atividade (ἐνέργεια) ou como capacidade (δύναμις), Aristóteles considera que ela se dirá como atividade (ἐνέργεια) (1098a05-07), de modo que a função

15 O mais supremo dos bens praticáveis (1095a16-17: τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν), segundo Aristóteles, tanto os mais cultos (οἱ χαρίεντες) quanto os mais vulgares (οἱ πολλοὶ) concordam que seja a felicidade (εὐδαιμονία) (1095a18-1095a19); e entendem que ser feliz é o mesmo que viver bem e estar bem (1095a19-20: τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτόν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν). A felicidade i. é a única coisa que escolhemos sem ter em vista algo mais (1097b01: ταύτην γὰρ αἰρούμεθα ἀεὶ δι' αὐτὴν καὶ οὐδέποτε δι' ἄλλο), como acontece no caso de outros bens que elegemos *por eles próprios* e *por considerarmos que por meio deles seremos felizes* (e.g. riqueza, inteligência) (1097b04-05: αἰρούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριν διὰ τούτων ὑπολαμβάνοντες εὐδαιμονήσειν); ii. é a única coisa verdadeiramente autossuficiente, no sentido de que torna por si a vida desejável por não ser carente de coisa alguma (1097b14-15: τὸ δ' αὐταρκες τίθεμεν ὁ μονούμενον αἰρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ) (o que é possível para o ser humano apenas dentro de uma comunidade política, na qual a finalidade da associação entre seres humanos não é sobreviver, mas viver bem; cf. *Pol* I 2 1252b27-1253a01, *HA* I 1 487b33-488a14); iii. é a mais desejável de todas as coisas, e um bem que não poderia ser contabilizada apenas como mais um bem dentre outros (1097b16-17: πάντων αἰρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην); ou seja, não se trata de um bem que possa ser incrementado pela adição de outros bens.

16 O mesmo se passa com relação à cidade. Em *Pol* VII 4, Aristóteles critica aqueles que pensam que a cidade deve ser grande e que sua grandeza estaria atrelada a seu tamanho. Em verdade, tendo em vista que uma cidade também tem uma função, a melhor cidade seria aquela mais capaz de desempenhar sua função, independente do número de seus habitantes (1326a05-1326a16).

17 A expressão τοῦ λόγον ἔχοντος na passagem poderia se referir tanto i. à vida prática do animal que possui razão (i.e. do ser humano); ou à vida prática da parte da alma que possui razão (por oposição àquelas que não possuem) (cf. *EN* I 13). Tendo em vista que Aristóteles parece estar abordando as diferentes capacidades da alma, a segunda opção pareceria fazer mais sentido. Para uma discussão mais aprofundada, ver FORTENBAUGH 2006b, p. 66.

do ser humano definir-se-ia como uma atividade da alma segundo a razão (ou não sem razão) (1098a07-08: ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου)¹⁸, e a *felicidade humana*, a dimensão política dessa característica psicofisiológica, seria a *atividade desta função própria em conformidade com a virtude* ou, em havendo mais de uma virtude, de acordo com a melhor e mais completa.¹⁹

A formulação da definição de felicidade marca um ápice no tratado a partir do qual Aristóteles passa a direcionar a investigação, primeiro, para uma confirmação de sua definição (EN I 8-12) e, em seguida, para a questão das diferentes virtudes (EN I 13-VI 13). Marca também um dos pontos mais controversos e difíceis do tratado e que deu origem a um longo debate acadêmico acerca do caráter ‘dominante’ ou ‘inclusivo’ do bem humano delineado por Aristóteles. Uma compreensão preliminar do problema pode ser alcançada recuperando um exemplo clássico da variabilidade de opiniões e concepções do bem supremo, oferecida por Aristóteles por meio de um τόπος clássico da retórica de seu tempo: as três formas de vida (EN I 5 1095b14-1096a11; cf. LOCKWOOD 2014, p. 351). Uma primeira forma de vida seria dedicada aos deleites com os prazeres do corpo – que modernamente talvez descrevêssemos como a vida de um *bon-vivant* – e que Aristóteles rebaixa à condição de uma vida digna de ruminantes (βοσκημάτων βίον; ZINGANO 2017,

18 Glassen (1957) defende que o argumento aristotélico na passagem seria falacioso e com o seguinte formato: 1. “Toda pessoa bonita possui expressões regulares”; 2. “A beleza em uma pessoa reside na regularidade das expressões”; 3. “O belo em uma pessoa reside na regularidade das expressões”. Como observa Frede (FREDE 2020, p. 360), entretanto, Aristóteles está tentando explicar o ponto relevante e não está propondo uma dedução em sentido estrito.

19 A definição de εὐδαιμονία alcançada aqui recorre várias vezes ao longo do texto, com pequenas variações: EN I 7 1098a12-18: εἰ δ’ οὕτως, ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωὴν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ’ ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ’ εὖ κατὰ τὴν οἰκίαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται. εἰ δ’ οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. EN I 9 1099b26-28: εἴρηται γὰρ ψυχῆς ἐνέργεια κατ’ ἀρετὴν ποιά τις. τῶν δὲ λοιπῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ὑπάρχειν ἀναγκαῖον, τὰ δὲ συνεργὰ καὶ χρήσιμα πέφυκεν ὀργανικῶς. EN I 13 1102a05: Ἐπεὶ δ’ ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ’ ἀρετὴν τελείαν, περὶ ἀρετῆς ἐπισκεπτέον ἂν εἴη. [...] 1102a16-18: ἀρετὴν δὲ λέγομεν ἀνθρωπίνην οὐ τὴν τοῦ σώματος ἀλλὰ τὴν τῆς ψυχῆς· καὶ τὴν εὐδαιμονίαν δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν λέγομεν. EN X 7 §1 1177a12-13: Εἰ δ’ ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ’ ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ’ ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου.

p. 20) (1095b19-1095b22).²⁰ Uma segunda seria a vida pública, voltada para o poder político e para o reconhecimento – que Aristóteles interpreta como sendo fundamentalmente uma vida voltada para a virtude, visto ser ela a causa de qualquer reconhecimento que seja digno (1095b22-1095b27). Por fim, uma última, seria vida voltada para a contemplação filosófica, em favor da qual (ὕπερ οὗ) Aristóteles volta a falar em *EN* X 6-9, e cujo sentido talvez pudesse ser expandido para englobar o que hoje conhecemos como a vida de trabalho intelectual dos acadêmicos e praticantes de certas tradições contemplativas (1096a04-1096a05).²¹ Há uma menção breve de uma vida voltada para o ganho financeiro, que Aristóteles prontamente rejeita como sendo uma vida de compulsão e escravidão (1096a05-1096a10).

O problema reside em saber se Aristóteles estaria defendendo uma concepção do bem humano e da felicidade na qual a vida contemplativa seria propriamente a vida feliz; ou se a vida feliz deve incluir também a vida prática e política. Sem aprofundarmo-nos no tema, que não faz parte do escopo deste trabalho, parece-nos acertada a posição de Frede (2020, p. 235; para uma revisão geral do problema: p. 232), segundo a qual Aristóteles considera a vida contemplativa como a melhor vida, por ter “como objeto os princípios fundamentais de tudo o que existe e a primeira causa do cosmos”, motivo pelo qual representa a primeira filosofia e a ciência de todas as ciências – o que não implicaria, de modo algum, em uma

20 βόσκημα < βόσκω provavelmente da mesma raiz de βούς (*EDG*, p. 227-228).

21 Zingano (2017) chama atenção para o problema da expressão ὕπερ οὗ na passagem. A maior parte dos intérpretes desconfia da presença da expressão no texto – a despeito de sua presença nos principais manuscritos – e lê a menção à vida contemplativa em *EN* I 5 (1096a04-05 τρίτος δ' ἐστὶν ὁ θεωρητικός, ὕπερ οὗ τὴν ἐπίσκειψιν ἐν τοῖς ἐπομένοις ποιησόμεθα) como se Aristóteles apenas promettesse retornar ao assunto posteriormente. Em grego comum, de fato, a expressão tem o mesmo sentido que περὶ οὗ (sobre a qual) – um uso atestado, por exemplo, na *Magna Moralia* (*MM*) (ZINGANO 2017, p. 30-31). Por esse motivo, Bekker (1831) chega a modificar o texto e substituir ὕπερ por περὶ, enquanto Stewart (1892, p. 68) questiona se “the clause in which it occurs should not be bracketed as an interpolation”. Traduções recentes do texto, além disso, parecem concordar com tal leitura. Frede (2020), por exemplo, lê: “Die dritte Lebensform ist die theoretische. Wir werden sie noch im Folgenden einer Untersuchung unterziehen” (A terceira forma de vida é a teórica. Vamos examiná-la mais adiante). Contra estas leituras, Zingano (2017, p. 30-31) defende que a expressão ὕπερ οὗ, entendida em bom grego ático é não apenas mais plausível, como também um indício textual, logo no início do tratado, da predileção aristotélica (em sua interpretação, um tributo a Platão) (p. 42) pela vida contemplativa como forma de “felicidade primeira”.

eliminação da dimensão prática e política, pois, “a boa vida de um filósofo [...] não exclui, em princípio, a atividade na política, na administração doméstica e na família”.²²

4.2 AS VIRTUDES ÉTICAS E DIANOÉTICAS

Inicialmente, a discussão sobre as virtudes na *EN* parte de uma distinção entre duas partes da alma: uma não-racional e outra racional (1102a28: οἷον τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον) aos quais estariam atrelados as virtudes éticas (ἠθικός) e dianoéticas (διανοητικός).²³ Como acabamos de ver na discussão sobre o ἔργον humano, Aristóteles o havia identificado com uma vida prática da parte da alma que tem razão (*EN* I 7 1098a04: πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος); e isso, tanto como o que pode obedecer à razão, quanto

22 “Dass diese Meisterwissenschaft nur der zweitbesten Lebensform gelten soll und politisch interessierte Hörer nur ein solches Leben zu erwarten haben, ist nicht nur in sich widersinnig, sondern passt auch zu der Tatsache nicht, dass Aristoteles das Schlusskapitel der *EN*, das die Erziehung der Gesetzgeber zum Gegenstand hat, mit der Erklärung abschließt, das Studium der Gesetze und der Staatsverfassungen werde zugleich die ‚Vollendung der Philosophie der menschlichen Angelegenheiten‘ bringen (10, 1181b14 f.). ‚Philosophie‘ ist hier also nicht auf die reine theôria beschränkt. Dieser weitere Begriff von Philosophie schließt freilich nicht aus, dass Aristoteles gleichwohl in der theôria die beste aller Tätigkeiten sieht, weil sie die Grundprinzipien alles Seienden und die erste Ursache des Kosmos zum Gegenstand hat und somit als ‚erste Philosophie‘ die ‚Wissenschaft aller Wissenschaften‘ darstellt. Eine Ausschließlichkeit muss er für sie aber nicht in Anspruch nehmen. Denn Aristoteles hat Philosophie in einem sehr viel weiteren Sinn betrieben, indem er der ‚zweiten Philosophie‘, der Naturwissenschaft im weitesten Sinn, und auch der ‚Philosophie der menschlichen Angelegenheiten‘, d.h. der Ethik und Politik, viel Aufmerksamkeit geschenkt hat. Das gute Leben eines Philosophen schließt also eine Betätigung in der Politik, in der Haushaltsführung und in der Familie nicht prinzipiell aus” (FREDE 2020, p. 235).

23 Apesar de simples, a divisão tem o potencial de gerar mal-entendidos, sobretudo devido à menção à parte vegetativa, que cria um aparente paralelismo entre *EN* I 7 e *EN* I 13, pois em ambos os casos são enumerados três elementos, a começar pelo vegetativo. *EN* I 7 1098a01: τὴν τε θρεπτικὴν καὶ τὴν αὐξητικὴν ζωὴν (vida que consiste em nutrição e crescimento), 1098a02: αἰσθητικὴ (vida perceptiva), 1098a03-04: πρακτικὴ τις τοῦ λόγον ἔχοντος (vida prática da parte que tem razão). *EN* I 13 1102a33: τὸ αἴτιον τοῦ τρέφεσθαι καὶ αὔξεσθαι (causa da nutrição e do crescimento), 1102b11: τὸ θρεπτικὸν (parte nutritiva), 1102b13-14: ἄλογος (...) μετέχουσα μέντοι πῆ λόγου (não racional, mas que participa de algum modo da razão) e 1103a03: ὡσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι (como algo capaz de escutar a ela como a um pai), 1103a02: τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ (uma parte tendo por si mesma razão em sentido pleno). Esse paralelismo poderia induzir uma associação entre a parte não-racional de I 13 e a vida sensitiva de I 7; e entre a parte racional de I 13 à vida de ação da parte que tem razão de I 7. Essa associação, como aponta Fortenbaugh (2006b), seria equivocada.

aquilo que efetivamente tem razão e pensamento (1098a04-1098a05: τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον). Em *EN* I 13, Aristóteles aponta que a parte não-racional em questão exclui completamente a função vegetativa (φυτικός) que é comum a todas as formas de vida (1102a32-1102b12) e que não participa em absoluto da razão (1102b29-30: τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου).²⁴ Ele está interessado especificamente na parte que, apesar de não-racional, participa de certa forma da razão (1102b13: μετέχουσα μέντοι πη λόγου). O exemplo oferecido para comprovar a existência de uma parte nesses moldes diz respeito à possibilidade de adesão à razão, visto que parece haver (i.) pessoas que são capazes de autodomínio e (ii.) pessoas que se deixam levar pelos desejos, apesar de conhecerem o certo. Em ambos os casos, o princípio racional que discerne o certo do errado é louvável, mas, se no primeiro caso o princípio prevalece, isso não acontece no segundo. Isso torna evidente a existência de uma força que se contrapõe à razão e que resiste (1102b17-18: ὁ μάχεται καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ), mas que pode obedecê-la ou mesmo estar em concórdia com ela a todo momento (1102b28: πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ) como acontece na pessoa σώφρων ou ἀνδρεῖος (cf. *Rep* IV 14 439c09).

Como vimos ainda há pouco, Aristóteles tem o cuidado de deixar claro que a razão envolvida na função propriamente humana engloba tanto a parte racional quanto a parte capaz de obedecer à razão; e é precisamente isso que ele agora decide chamar de parte racional e parte não-racional. Dizendo de outro modo, *ambas as partes mencionadas aqui, racional e não-racional, fazem parte do que foi descrito em I 7 como a vida de ação da parte que tem razão*. A menção à parte vegetativa deve ser entendida, portanto, como uma tentativa de afastar um sentido possível de não-racional e que não é aquele pretendido no momento. A

24 “I avoid the labels ‘irrational’ or ‘non-rational’ for the affective part, and likewise the label ‘rational’ for the logistikon. ‘Non-rational’ suggests the bottom-most, nutritive part of the soul (I.13, 1102b11), whereas ‘irrational’ encourages us to forget that the affective part can have a share in reason, by being responsive to reason (I.13, 1102b25–26). Calling the intellectual part ‘rational’ has the same problem. Hence I adopt the terms ‘intellectual’ and ‘affective’ to characterize the contrast between the two upper parts of the soul” (CALLARD 2017, p. 32). Apesar de não seguirmos a sugestão da intérprete, ela ajuda a elucidar o que está em jogo.

respeito de outras capacidades, como a capacidade sensitiva, Aristóteles afirma apenas que não seria fácil enquadrá-lo como racional ou não racional (*DA* III 9 432a30-432a31: ὁ οὔτε ὡς ἄλογον οὔτε ὡς λόγον ἔχον θείη ἄν τις ῥαδίως). Isso deve-se, possivelmente, ao fato de a divisão entre racional e não-racional dar-se no interior da parte que tem razão, de modo que a parte sensitiva estaria “aquém” desta dicotomia e não seria não-racional na acepção relevante do termo (*FORTENBAUGH 2006c*, p. 54, n. 20). Ele reconhece, entretanto, que o termo não-racional poderia também “ser estendido para incluir funções não-cognitivas como nutrição e sensação” (*2006c*, p. 54) e observa que ἄλογος poderia ser utilizado para se referir (i.) àquilo que não participa em absoluto da razão (1102b29-30: οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου); e ainda (ii.) àquilo que *de certa forma* participa da razão (1102b31: μετέχει πως). Este último sentido aponta para o que está submetido ao pensamento nos seres humanos, como está, de certa forma, a capacidade chamada de desiderativa ou simplesmente de volitiva (1102b30: τὸ δ’ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὄλως ὀρεκτικόν).²⁵ A expressão λόγον ἔχον, similarmente, pode ser utilizada para designar (iii.) tanto uma parte que tem razão em sentido próprio (1103a02: τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ) (iv.) quanto uma outra que tem razão na medida em que escuta a razão, *como escutaria a um pai* (1103a03 τὸ δ’ ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι; cf. *Hom Od* 23 29-30 discutido anteriormente). A partir dessa divisão, é possível organizar as formas de excelência da alma em dois grandes grupos.²⁶

Em primeiro lugar, as virtudes qualificadas como dianoéticas (διανοητικά) (*EN* VI), dizem respeito à parte que tem razão em sentido próprio, a respeito da qual dizemos que alguém é sábio (σοφός) ou perspicaz (συνετός). No interior da parte que tem razão em sentido próprio, Aristóteles traça ainda uma outra distinção, entre uma parte científica (ἐπιστημονικόν), que contempla aquelas coisas cujos princípios são necessários (1139a06-

25 Das capacidades mencionadas em *DA* II 3 (414a31-32: θρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικόν κατὰ τόπον, διανοητικόν), apenas a capacidade locomotora não é mencionada, apesar de estar pressuposta.

26 1103a04-05: διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην· λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικὰς

o8: ἔν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν; 1139b22-23: ἔξ ἀνάγκης [...] τὸ ἐπιστητόν), e outra calculativa (λογιστικόν), que delibera sobre os contingentes (ἐν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα). No âmbito da parte científica, Aristóteles distingue a ciência (ἐπιστήμη), a inteligência (νοῦς), e a sabedoria (σοφία): a ciência (EN VI 3 1139b19-36) é definida como uma ἔξις para demonstrar (ἀποδεικτική) a partir de princípios universais indemonstráveis alcançados por meio de indução (e apreendidos pela inteligência). A inteligência (EN VI 6 1140b31-1141a08; APo II 19 99b15-100b17), tem por objeto os princípios²⁷ daquilo que pode ser conhecido cientificamente (τὸ ἐπιστητόν), dos quais não há ciência, técnica, ou sabedoria prática. A sabedoria (EN VI 7 1141a09-1141b08) é ciência com inteligência das coisas naturalmente mais valiosas (1141b02-03: ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῆ φύσει). No âmbito da parte calculativa, que diz respeito à ação (τὸ πρακτόν) e à produção (τὸ ποιητικόν), Aristóteles distingue a sabedoria prática (φρόνησις) e a técnica (τέχνη). A técnica (τέχνη) (EN VI 4 1140a01-23), é uma ἔξις de produzir por raciocínios verdadeiros (μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική). Ela diz respeito ao vir a ser, ao empreender e examinar como se engendra algo que pode ser ou não ser e cujo princípio reside no produtor e não no produto; e cuja finalidade é o produto. A sabedoria prática (EN VI 5 1140a24-b30; VI 7 1141a22-1141b02; VI 8 1141b23-1142a29; VI 12 1143b18-1144b01), é uma ἔξις prática acompanhada de raciocínio verdadeiro sobre o que é bom ou mau para o ser humano (EN VI 5 1140b05-06, 1140b20: ὥστ' ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἔξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθοῦς²⁸ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικήν) e cujo propósito é o bem-agir (εὐπραξία).

27 Os primeiros princípios são indemonstráveis e nisso reside a utilidade da dialética para a filosofia: ela serve de auxílio na obtenção de provas indiretas, na refutação de possíveis objeções e na indicação de inconsistências (nas crenças de um possível interlocutor) que tenta refutar o princípio proposto (e.g. *Metaph* Γ 4 1005b35). A este respeito, ver MENDONÇA 2014.

28 Seguimos a versão de Susemihl e Apelt (1903) por oposição a Bywater (1894), que prefere ἀληθῆ – o que tornaria a ἔξις e não o raciocínio verdadeiro.

Em segundo lugar, as virtudes qualificadas como *éticas* (ἠθικαί), discutidas em *EN* II - V, dizem respeito à parte capaz de obedecer à razão (ii. e iv.), a respeito da qual diríamos que alguém tem um bom caráter (ἥθος). Esta discussão consegue articular três elementos comumente associados à temática das virtudes: natureza (φύσις), hábito (ἔθος) e ensino (διδασκαλία)²⁹. A *natureza*, em primeiro lugar, atua como uma condição de possibilidade da excelência. Seres humanos, estando naturalmente aptos a desenvolver as diferentes formas de excelência (1103a25: πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς) podem fazê-lo por meio do ensino e da prática repetida de certas ações. Ou seja, para haver excelência, é preciso haver, antes, uma capacidade natural que possa ser habituada e aperfeiçoada. Entes inanimados, por exemplo, possuem apenas potências não-rationais (e unidirecionais)³⁰, e uma pedra não poderia se habituar a cair para cima, ainda que fosse arremessada *n* vezes. O *hábito* de praticar repetidamente ações expressando uma determinada qualidade formam as virtudes da parte não-rationais (ἄλογος) (1103a17: ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται); o *ensino* (e.g. da matemática), por sua vez, diz respeito às virtudes pertencentes à parte racional (λόγον ἔχον), que se desenvolvem a partir dele (1103a15: τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει). A habituação e ensino, portanto, são meios de cultivar e aperfeiçoar aquilo que a natureza deixou incompleto, mas aberto como uma possibilidade (*Pol* VII 17 1337a01-03).

Entre *uma ação em conformidade com a virtude*, por acaso ou auxiliada por um tutor, e *uma ação em conformidade com a virtude de uma pessoa já habituada* há uma diferença importante, mas não um abismo intransponível. Para explicar como diferem o neófito e o virtuoso segundo à capacidade, Aristóteles lança mão de uma comparação entre o processo de aquisição de uma disposição habitual (ἔξις) e a faculdade da percepção sen-

29 *EN* II 1 X 9 1179b20-21; *Men* 70a1-4: ΜΕΝ. Ἔχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἄρα διδακτὸν ἡ ἀρετὴ; ἢ οὐ διδακτὸν ἀλλ' ἀσκητὸν; ἢ οὔτε ἀσκητὸν οὔτε μαθητὸν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ; Poderias me dizer, Sócrates, se é ensinável a excelência? Ou, se não for ensinável, se pode ser adquirida pela prática? Ou, se não puder ser adquirida pela prática e nem aprendida, se ela vem aos humanos naturalmente ou de algum outro modo?

30 Sobre potências racionais e não-rationais e suas diferentes relações com atualizações contrárias, cf. *Int* 22b38, *Metaph* Θ 2 1046b04, 1048a12.

sível (αἴσθησις) (EN II 1 §4 1103a27-b02; DA II 5 417a21). Um primeiro sentido do termo capacidade (δύναμις) é descrito por Aristóteles como devedora ao fato de que o indivíduo “é de um determinado gênero e possui tal matéria” (DA II 5 417a27: ὅτι τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἢ ὅλη). Dizendo de outro modo, trata-se de uma capacidade que ele possui por ser de uma determinada espécie (417a23-25), a exemplo de uma recém-nascido que é potencialmente um general, um falante de língua portuguesa, um piloto ou um pianista. Não no sentido de que poderia executar estas atividades de imediato, mas no sentido de que poderia vir a fazê-lo sendo “alterado por meio do ensino e frequentemente movido a partir do estado contrário” (417a31-32: διὰ μαθήσεως ἀλλοιωθεὶς καὶ πολλάκις ἐξ ἐναντίας μεταβαλὼν ἕξεως). Um segundo sentido de capacidade diz respeito àquelas capacidades que podem ser prontamente atualizadas, sempre que alguém deseja e nada exterior impede (417a27-28: βουληθεὶς δυνατὸς θεωρεῖν, ἂν μή τι κωλύσῃ τῶν ἕξεων).

Para entendermos o que está em jogo, talvez seja interessante retornarmos a uma passagem de um diálogo platônico na qual ocorre essa distinção. No *Teeteto*, Sócrates lança mão de um símile para representar a diferença entre a primeira aquisição do conhecimento e sua reaquisição em atualizações subsequentes.

ΣΩ. Οὐκοῦν ἡμεῖς ἀπεικάζοντες τῇ τῶν περιστερῶν κτήσει τε καὶ θήρᾳ ἐροῦμεν ὅτι διττὴ ἦν ἡ θήρα, ἡ μὲν πρὶν ἐκτῆσθαι τοῦ κεκτηθῆσθαι ἕνεκα, ἡ δὲ κεκτημένῳ τοῦ λαβεῖν καὶ ἔχειν ἐν ταῖς χερσὶν ἂ πάλαι ἐκέκτητο. οὕτως δὲ καὶ ὧν πάλαι ἐπιστῆμαι ἦσαν αὐτῷ μαθόντι καὶ ἠπίστατο αὐτά, πάλιν ἔστι καταμανθάνειν ταῦτὰ ταῦτα ἀναλαμβάνοντα τὴν ἐπιστήμην ἐκάστου καὶ ἴσχοντα, ἦν ἐκέκτητο μὲν πάλαι, πρόχειρον δ' οὐκ εἶχε τῇ διανοίᾳ; (*Theat*198d1-8)

Então, mediante a comparação da posse com a caça a pombas, diremos que a caça era de dois tipos: a primeira é a que se dá antes de ter possuído algo, com o objectivo de possuí-lo; a segunda, a daquele que, pelo contrário, já possui, agora com o objectivo de tomar e ter em mãos aquilo que já antes possuía. Assim também, das coisas de que há tempo tinha saber, para aquele que as aprendeu e as soube, é possível que aprenda de novo essas mesmas coisas, ao retomar e ter o saber de cada uma, cujo saber possuía antes, mas já não tinha à mão no pensamento? (Trad.: BOERI & NOGUEIRA 2015, p. 296)

Há três momentos no exemplo que representam diferentes etapas no processo de aquisição do conhecimento: i. o pássaro pode ser capturado, mas no momento está voando; ii. o pássaro foi capturado e está na gaiola; iii. o pássaro está nas mãos do caçador. No exemplo do diálogo, portanto, a virtude adquirida é análoga ao pássaro preso: mesmo sem tê-lo presentemente em suas mãos, o caçador de certa forma continua a ter o pássaro. A virtude, como o pássaro na gaiola, pressupõe um esforço anterior e significa a possibilidade de pronta atualização. Ambos podem praticar atos em conformidade com a virtude, mas não do mesmo modo. O virtuoso tem atrás de si um trabalho e um empenho, que agora tornam possível que entre em atividade para agir virtuosamente sempre que a oportunidade se apresentar. O neófito, por sua vez, ainda precisa fortalecer e cultivar a capacidade previamente dada. Um brasileiro adulto pode, por exemplo, falar português ou dirigir um veículo (se nada exterior impedir); ou, abrir os olhos e enxergar sempre que não estiver claro ou escuro demais. Uma diferença fundamental entre este último exemplo e o anterior é que a percepção por meio dos sentidos não depende de um desenvolvimento prévio através do ensino ou da prática repetida de ações de um determinado gênero, pois “não é vendo e ouvindo repetidamente que adquirimos a capacidade para as sensações” (*EN* II 1 1103a28-29: οὐ γὰρ ἐκ τοῦ πολλάκις ἰδεῖν ἢ πολλάκις ἀκοῦσαι τὰς αἰσθήσεις ἐλάβομεν). Neste caso, utilizamos porque temos; não temos porque utilizamos (1103a30: ἔχοντες ἐχρησάμεθα, οὐ χρησάμενοι ἔσχομεν).³¹ As virtudes, ao contrário, temos

³¹ Aristóteles usualmente contrapõe a δύναμις a dois termos que indicam atividade. Um primeiro termo, ἐνέργεια (ato, atividade, funcionamento), vem de ἐνεργός (*LSJ*) e evoca o termo ἔργον (função, trabalho). A contraposição é relativamente intuitiva: δύναμις e ἐνέργεια são *potência e atividade, capacidade e estar-em-funcionamento*. Mas, quando consideramos que a função própria (ἔργον) de um ente natural é também sua finalidade (τέλος), entendemos a necessidade de uma outra noção complementar: ἐντελέχεια. Este último termo, cunhado pelo próprio Aristóteles a partir de ἐντελής ἔχειν (*LSJ, EDG*), em analogia a ἐνδελεχεία (persistência, continuidade) (FRITZ 1938, p. 67), tem o sentido de “ter-em-si-a-própria-finalidade”, isto é, de *completude, perfeição e atualidade* (FRITZ 1938, p. 66). Eventualmente, os termos são utilizados no *Corpus Aristotelicum* como sinônimos (talvez em *Phys* III 1, 200b25-201b05), visto que são ambos contrapostos à δύναμις, mas há uma diferença importante entre eles. Diferentemente de ἐνέργεια, o termo ἐντελέχεια pode ter um sentido latente e outro efetivo. O exemplo clássico para ilustrar a distinção ocorre em *De Anima* II 1 (*DA*) e diz respeito ao conhecimento (ἐπιστήμη) e sua presente aplicação (θεωρεῖν). O conhecimento que foi adquirido, como o pássaro que foi capturado, é uma perfeição latente que pode ser atualizada a qualquer

porque utilizamos (1103a31: τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον). Dado que o valor da ação reside em sua própria consecução, por oposição a um fim ou produto ulterior, é preciso que o agente saiba que o faz (1105a31: εἰδώς); que o faça a partir de escolha (e por aquelas coisas mesmas) (1105a32: προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά) e que aja a partir de uma disposição estável (1105a33: βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων).³²

A respeito de seu gênero, Aristóteles considera que a virtude seria uma qualidade. Nesse ponto, ele recupera a discussão sobre as qualidades (ποιότητες) do tratado sobre os predicados da substância³³, *Categoriae* (*Cat* I 8), no qual encontramos as seguintes espécies³⁴ de qualidades: (i.) disposição (διάθεσις) e disposição habitual (ἔξις);³⁵ (ii.)

momento (ἐντελέχεια ὡς ἐπιστήμη) (e.g. a alma). A aplicação do conhecimento, por sua vez, é esta perfeição sendo efetivamente atualizada (ἐντελέχεια ὡς θεωρεῖν) com relação a algo determinado.

- 32 Como observa Zingano (2008, p. 96), toda ação para Aristóteles pressupõe de algum modo seu contrário – visto que a razão que delibera é uma faculdade dos contrários (*Metaph* Θ 2 1046b05-13) – e isso significa que a virtude o vício são sempre voluntários (*EN* III 5 1113b05-16). Dito isso, a disposição habitual, de fato, “não está aberta aos contrários e fixa um em detrimento do outro” (*EN* V 1129a13-17), visto que “ações repetidas em uma direção engendram uma disposição do agente agir nesse sentido e não no outro”.
- 33 Qualidade aparece como aquilo “possuído pelo que é qualificado” (ποιότης μὲν ἦν ἔχει ὁ ποιός) e o qualificado como “aquilo que possui a qualidade” (ποιός δὲ ὁ ἔχων ποιότητα) (*Porph. Isag* 128.8).
- 34 Aristóteles fala em “ἐν μὲν οὖν εἶδος ποιότητος” (8b26-27) em *Cat* I 8, mas alguns intérpretes entendem que o termo εἶδος deve ser entendido aqui em sentido fraco e não-técnico (cf. MATA 2019).
- 35 As disposições, em primeiro lugar, se dizem das coisas que são facilmente movíveis, como o calor, o frio, a saúde e a doença. Disposições habituais, por sua vez, são disposições estáveis. Como a própria tradução indica, os que tem um hábito estão dispostos de um determinado modo, enquanto os que estão dispostos nem sempre tem um hábito. Discutimos o termo ἔξις anteriormente, no primeiro capítulo: trata-se de um termo formado a partir da raiz εχ- do verbo ἔχω (ter) com o sufixo -σις – que indica ação (SMYTH & MESSING 1920, §840). Em seu uso intransitivo, o verbo tem o sentido de *manter-se*, *conter-se*, ou de *estar em um determinado estado* (*LSJ*) (cf. *Theat*, 196e; SACHS 2002b, p. xi-xvii). Intérpretes do texto aristotélico utilizam as seguintes opções de tradução: A1. “Estado” (ROSS 1925, REEVE 2014); A2. “estado do caráter” (BROWN & ROSS 2009); B1. “disposição” (RACKHAM 1926, ZINGANO 2008); B2. “disposição do caráter” (CAEIRO 2009); B3. “disposição ativa” (SACHS 2002a); C1. “hábito” (GERSON 2005, APOSTLE 1975); C2. “habilitação” (ANGIONI 2011). Sobre o grupo A, parece-nos que “estado” remete a algo por demais passageiro, o que tornaria a opção contra-indicada para expressar uma condição que deve ser segura e estável (*EN* II 4 §3 1105a33: βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως) e que difere de uma διάθεσις (disposição, arranjo) justamente por ser estável e duradoura (*Cat* I 8 8b28: διαφέρει δὲ ἔξις διαθέσεως τῷ μονιμώτερον καὶ πολυχρονιώτερον εἶναι). Sobre B, parece-nos que ‘disposição’ seria a melhor tradução para διάθεσις. Se traduzíssemos ἔξις por ‘disposição’, como traduzir ‘διάθεσις’? ‘Estado’ ou ‘condição’? Sobre C, é interessante observar que é por dispor-se a agir frequentemente de uma determinada maneira que a ἔξις passa a existir. Nesse sentido, parece-nos que ‘hábito’, cognato do termo latino *habitus* (< *habeo*) que usualmente traduz ἔξις, seria até

capacidade (δύναμις) e incapacidade (ἀδυναμία); (iii.) qualidades afetivas (παθητικαὶ ποιότητες) e afecções (πάθη);³⁶ (iv.) figura (σχῆμα) e a forma (μορφή). Se tivéssemos como referência *Metaph* Δ 14, o quadro seria ligeiramente distinto. Ali, o sentido primário de qualidade diz respeito (v.) à diferença específica da substância, isto é, “a diferença pela qual uma coisa difere substancialmente da outra e que entra da definição da substância” (*Aq. Metaph* Δ §987: *differentia, per quam aliquid ab altero substantialiter differt, quae intrat in definitionem substantiae*) (cf. TRICOT 1966 I, p. 291 n. 2; REALE 2001);³⁷ enquanto o sentido secundário engloba (vi.) as afecções do móvel enquanto móvel (e.g. quente, frio, claro, escuro) e as diferenças dos movimentos segundo às quais dizemos que algo se alterou (e.g. virtude e vício). As virtudes (ἀρεταί), nesse sentido, seriam, genericamente, disposições habituais (ἔξεις) da alma, segundo as quais agem ou são afetados bem ou mal os entes em movimento (*Metaph* Δ 14 1020b20-21: καθ’ ἃς ποιοῦσιν ἢ πάσχουσι καλῶς ἢ φαύλως τὰ ἐν κινήσει ὄντα; *EN* II 5 1105b25-26: ἔξεις δὲ καθ’ ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς) e segundo as quais louvamos e censuramos alguém (*EN* II 5 1106a01-02: κατὰ δὲ τὰς

certo ponto adequado, na medida em que capta o sentido de “uma maneira permanente ou frequente de comportar-se”, mas é totalmente inadequado no sentido negativo de “mania”, ou de padrões mecânicos ou inconscientes de ação (*Houaiss*) (cf. SACHS 2002b, p. xi-xvii; IRWIN 1999, p. 349). A variante C1 “habilitação” teria a vantagem de reproduzir o uso de um sufixo que indica ação, conferindo um sentido ativo ao termo, mas seu sentido parece muito mais próximo de uma tradução de τέχνη. Uma opção que talvez desse conta de parte dos sentidos do termo seria ‘comportamento’ (< *comporto* < *porto*), que também ‘carrega’ um sentido próximo de ‘ter’ e ‘manter’, além de permitir um uso reflexivo ‘se comporta’, ‘se mantém’ de uma determinada maneira, como acontece com o verbo ἔχω. Etimologicamente, entretanto, não há qualquer conexão entre *porto* e *habeo*, de modo que, por ora, não empregaremos essa opção e permaneceremos com disposição habitual.

- 36 Qualidade afetiva é uma propriedade capaz de engendrar uma afecção nos sentidos dos animais (e não é assim chamada por ter a qualidade mesma, ou algo que recebe a qualidade, sofrido algo). O mel, por exemplo, não é dito doce por ter sofrido algo, mas por poder engendrar a doçura no paladar. Afecção, por sua vez, nesse contexto específico, denota um estado passageiro que cessa rapidamente e que surge de coisas facilmente destrutíveis; e.g. a doçura do mel. Uma afecção estável pode, entretanto, se tornar uma qualidade duradoura. Sobre a dificuldade em precisar o sentido de πάθος, ver FORTENBAUGH 2006a e ZINGANO 2019.
- 37 Incluído neste sentido também está o aspecto qualitativo dos números, que são diferenças da substância (1020b02-08).

ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας ἐπαινούμεθα ἢ ψεγόμεθα) – o que não acontece, por exemplo, com relação ao ter uma capacidade (ii.) ou padecer de uma afeção (iii.) (1105b29-1106a02).³⁸

Segundo sua espécie, a virtude ética é uma mediedade relativa a nós (πρὸς ἑμᾶς) por oposição a uma mediedade com relação às coisas (πρὸς τὰ πράγματα)³⁹, de modo que a virtude moral seria definida (EN II 6[@] 1106b36-1107a06) como uma disposição habitual de escolher por deliberação (ἔξις προαιρετική), consistindo em uma mediedade entre dois vícios (do excesso e da falta) (δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν) relativa a nós (ἐν μεσότητι οὔσα τῇ πρὸς ἡμᾶς), delimitada pela razão (ὠρισμένη λόγῳ); isto é, tal como delimitaria alguém com sabedoria prática desenvolvida (καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν).⁴⁰

Com relação às virtudes morais, suas esferas são genericamente⁴¹ enumeradas em EN II 7. A ἀνδρεία (deficiência δειλία, excesso θράσος) diz respeito a sentimentos de medo e audácia (1107b01: περὶ μὲν οὖν φόβους καὶ θάρρη). A σωφροσύνη (def. ἀκολασία, excess. ἀναισθησία) diz respeito aos prazeres e dores (1107b04: περὶ ἡδονὰς δὲ καὶ λύπας). A magnificência (def. μικροπρέπεια, med. μεγαλοπρέπεια, excess. ἀπειροκαλία/βαναυσία)

38 Um estado habitual segue por uma via de mão-dupla: ele determina e é determinado pelo modo como sofremos as afecções sensíveis próprias (i.e. prazer e dor).

39 “The fact that Aristotle uses the Mean to arrive at his own definition of sophrosyne should not blind us to the presence of sophrosyne, in a larger sense, as the very foundation of the Mean” (NORTH 1966, p. 200). A intérprete observa ainda que a breve discussão sobre a alma em EN I, e a doutrina da mediedade em EN II, respondem por muitas das inovações na discussão das virtudes morais particulares em Aristóteles.

40 “A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente. É uma mediedade entre dois males, mal por excesso e o mal por falta. Ainda, pelo fato de as disposições faltarem umas, outras excederem no que se deve tanto nas emoções como nas ações, a virtude descobre e toma o meio termo. Por isso, por essência e pela fórmula que exprime a quiddidade, a virtude é uma mediedade, mas, segundo o melhor e o bem, é um ápice.” (ZINGANO 2008)

41 Genericamente, pois elas ainda serão mais precisamente delimitadas nas discussões das virtudes particulares em EN III 6 - V. Sobre as esferas de atuação das diferentes virtudes, NUSSBAUM 1988 observa que Aristóteles não vê incompatibilidade entre suas elaborações das diferentes virtudes e a objetividade do bem humano baseado na função humana. Em outras palavras, a discussão das diferentes virtudes não estaria baseada em tradições locais, mas em elementos comuns a todos os seres humano e esta elaboração seria utilizada por Aristóteles para fazer uma espécie de crítica social às tradições locais (Pol II 8 1269a03: ζητοῦσι δ' ὅλως οὐ τὸ πατριον ἀλλὰ τάγαθὸν πάντες).

e a liberalidade (*def.* ἀνελευθερία, *med.* ἐλευθεριότης, *excess.* ἀσωτία) dizem respeito ao oferecer e ganhar proventos (1107b08-09 *περὶ δὲ δόσιν χρημάτων*); a primeira em coisas grandes, a segunda em coisas pequenas (1107b18-19: *περὶ μεγάλα... περὶ μικρά*). A grandeza de espírito (*def.* μικροψυχία, *med.* μεγαλοψυχία, *excess.* χαυνότης) e a apreciação correta da honra (*def.* ἀφιλοτιμία, ἀνώνυμος, *excess.* φιλοτιμία) dizem respeito à honra e à desonra (1107b22: *περὶ δὲ τιμὴν καὶ ἀτιμίαν*) grandes e pequenas (1107b26-27: *περὶ τιμὴν οὕσαν μεγάλην... περὶ μικράν*); a primeira diz respeito às grandes, a segunda diz respeito às pequenas. Na convivência em palavras e ações com as demais pessoas (1108a11: *περὶ λόγων καὶ πράξεων κοινωνίαν*), o temperamento (*def.* ἀοργησία, *med.* πραότητα, *excess.* ὀργιλότης) diz respeito à raiva (1108a05: *περὶ τὴν ὀργήν*), a honestidade (*def.* εἰρωνεία, *med.* ἀλήθεια, *excess.* ἀλαζονεία) diz respeito à veracidade (1108a12: *περὶ τάληθές*) e a jovialidade (*def.* ἀγροικία, *med.* εὐτραπελία, *excess.* βωμολοχία) diz respeito à diversão (1108a13: *περὶ δὲ τὸ ἡδὺ [...] ἐν παιδιᾷ*). A amizade (*def.* δύσκολος, *med.* φιλία, *excess.* ἄρεσκος/κόλαξ) diz respeito ao agradável em outras áreas da vida (1108a26-27: *περὶ δὲ τὸ λοιπὸν ἡδὺ τὸ ἐν τῷ βίῳ*). Há ainda o pudor (1108a32 *αἰδώς*) e a indignação (*def.* φθόνος, *med.* νέμεσις, *excess.* ἐπιχαιρεκακία) com relação a certas respostas afetivas (1108a31: *ἐν τοῖς παθήμασι καὶ περὶ τὰ πάθη*). Por fim, a justiça (*δικαιοσύνη*, *def.* πλεονεξία) diz respeito a perdas e ganhos.

Mesmo estas breves considerações sobre o contexto político da discussão aristotélica incluindo as noções de εὐδαιμονία, ἔργον – e enumerações das virtudes e seus domínios, permitem-nos traçar algumas comparações importantes sobre a σωφροσύνη em Aristóteles por oposição a como ela era enquadrada nas discussões em Platão. Vimos como o filósofo de Atenas enquadra a σωφροσύνη na *Rep* em um conjunto quaternário de virtudes com a coragem (ἀνδρεία), justiça (δικαιοσύνη) e a sabedoria (σοφία), em um esquema no qual a σωφροσύνη seria a virtude da parte apetitiva (ἐπιθυμητικόν) em sua relação com as partes irascível (θυμοειδές) e racional (λογιστικόν), dando origem a uma harmonia na qual cada parte pode realizar a função que lhe é própria: a racional pode comandar e as

partes não-rationais podem obedecer à razão (*Rep* IV 431e10-432a9).⁴² À primeira vista, Aristóteles pareceria próximo de seu antigo preceptor, na medida em que empreende uma investigação política, incorporando as noções de *ἔργον* e de um domínio próprio para cada virtude, e considera de suma importância a habituação, para que se sinta prazer com as coisas belas e dor com as vergonhosas. Ele pareceria divergir radicalmente, entretanto, na medida em que enumera um elevado número de virtudes e semi-virtudes – um verdadeiro enxame (σμηῆνός τι)⁴³ – em conformidade com as diferentes esferas da vida humana (e.g. vida intelectual, vida política; prazeres em função das necessidades fisiológicas; deveres cívicos; distribuição de recursos limitados e de honrarias; comunhão em palavras e ações), evidenciando apenas um mínimo de relações entre elas à parte de remeterem a um indivíduo vivendo em uma *pólis*.⁴⁴

Nesse contexto, uma possibilidade plausível à primeira vista é que a *σωφροσύνη* ocupe um lugar um tanto quanto ambíguo: sob certa perspectiva e quando contraposta às virtudes do intelecto, como a sabedoria (teorética) (*σοφία*) e a sabedoria prática (*φρόνησις*), ela seria uma das virtudes de ‘menor importância’ por pertencer à parte não-razional da alma; sob outra perspectiva, quando nos vemos diante da questão da educação dos

42 North (1966, p.198) observa que a opção por um conjunto limitado e cardinal de virtudes foi ampla, mas não universalmente, adotada durante os períodos helenístico e imperial graças a Platão e a Zenão.

43 *Men* 72a6-8: ΣΩ. Πολλῆ γέ τιμι εὐτυχία ἔοικα κεχρησθαι, ὦ Μένων, εἰ μίαν ζητῶν ἀρετὴν σμηῆνός τι ἀνηύρηκα ἀρετῶν παρὰ σοὶ κείμενον.

44 As esferas estão divididas em dois grupos maiores, de virtudes ética e dianoéticas. As virtudes éticas são genericamente enumeradas em *EN* II 7 e incluem sentimentos de medo e audácia (1107a33: *περὶ μὲν οὖν φόβους καὶ θάρρη*), o prazer e a dor (1107b04: *περὶ ἡδονὰς δὲ καὶ λύπας*), o oferecer e ganhar proventos (1107b08-09 *περὶ δὲ δόσιν χρημάτων*) em coisas grandes e pequenas (1107b18-19: *περὶ μεγάλα... περὶ μικρά*), a honra e a desonra (1107b22: *περὶ δὲ τιμὴν καὶ ἀτιμίαν*) grandes e pequenas (1107b26-27: *περὶ τιμὴν οὕσαν μεγάλην... περὶ μικράν*), a raiva (1108a05: *περὶ τὴν ὀργήν*), a veracidade (1108a12: *περὶ τάληθές*) e a agradabilidade (1108a13: *περὶ τὸ ἡδύ*) na convivência em palavras e ações com as demais pessoas (1108a11: *περὶ λόγων καὶ πράξεων κοινωνίαν*), a agradabilidade em outras áreas da vida (1108a26-27: *περὶ δὲ τὸ λοιπὸν ἡδύ τὸ ἐν τῷ βίῳ*), certas respostas afetivas (1108a31: *ἐν τοῖς παθήμασι καὶ περὶ τὰ πάθη*) como a vergonha (1108a32 *αἰδώς*) e o desejo por vingança ou retribuição (1108a35: *νέμεσις*). As virtudes dianoéticas, discutidas em *EN* VI, por sua vez, é dividida entre uma que diz respeito àquilo necessário e que não pode ser de outro modo (*EN* VI §5 1139a07-08: *ἐν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν*) e outra que diz respeito ao contingente e que pode ser de outra forma (1139a08: *ἐν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα*).

indivíduos, ela se destacaria como a primeira e mais necessária dentre as virtudes a serem adquiridas.

Essa não seria uma hipótese nova e dela há claros precedentes no comentário de Aspásio. Já nas primeiras linhas do texto, o comentador observa que o valor de uma discussão ética e política, como a que será travada no texto a ser comentado, é invariavelmente superado pela filosofia teórica (KONSTAN, 2006, p. 1.3-4). No que concerne à necessidade, entretanto, uma discussão desse gênero deve ser considerada em primeiro lugar (1.2-3), visto que nem mesmo a totalidade do conhecimento e da sabedoria teórica teria valor para alguém não educado em seu caráter (1.7-8). Aspásio justifica essa conjuntura considerando o caráter corpóreo e físico da existência humana. Se fossemos deuses, que existem fora de um corpo físico, não teríamos qualquer outra tarefa para além da contemplação contínua (1.14-16, EN X 8 §7 1178b07-23); como humanos, entretanto, cujos corpos estão subjugados por prazeres e dores, estamos obrigados a nos ocuparmos da σωφροσύνη, da ἐγκράτεια e de várias outras virtudes (1.16-18). Se a filosofia teórica é a mais excelsa, a filosofia ética e política é inequivocamente a mais necessária.

Alguns dos motivos para isso encontram-se expressos, por exemplo, Pol VII 15. Ao sopesar a necessidade das virtudes na pólis, Aristóteles considera que a σωφροσύνη e a justiça são necessárias tanto durante a guerra quanto durante a paz, pois seria trágico demonstrar um comportamento justo e temperante durante a guerra – e, de fato, as privações da guerra promovem a σωφροσύνη – enquanto se cede a um comportamento servil nos tempos de paz e prosperidade. Quanto maior for a abundância (ἀφθονία), maior será a necessidade de σωφροσύνη, δικαιοσύνη e filosofia; e tanto maior será a necessidade da σωφροσύνη quanto for a possibilidade do ócio (σχολή) (Pol VII 15 1334a11-b5). Como veremos, mesmo em Aristóteles, essa é uma virtude que possui um caráter *sui generis* na medida em que é a única diretamente relacionada às atividades necessárias para a subsistência da vida. Em Pol VII 5, Aristóteles observa que a razão e o intelecto (λόγος καὶ

νοῦς) são a finalidade de nossa natureza humana (*Pol* VII 15: ἡμῖν...τῆς φύσεως τέλος), de modo a ser em vista deles que devem ser estabelecidos os hábitos que formam o caráter (τὴν τῶν ἐθῶν...μελέτην) (1334b14-17). Levando-se em conta, entretanto, que diferem as dimensões não-racional (τὸ ἄλογον) e racional (τὸ λόγον ἔχοντος), como diferem o corpo e a alma, então é evidente que, assim como o corpo vem a ser antes da alma (1334b20-21: τὸ σῶμα πρότερον τῆ γενέσει τῆς ψυχῆς), o não-racional vem a ser antes do racional (οὕτω καὶ τὸ ἄλογον τοῦ λόγον ἔχοντος). Como indício claro disso, Aristóteles aduz o fato de desejo e apetência estarem presentes desde o primeiro momento nas crianças, motivo pelo qual o cuidado com o corpo e com o desejo vem antes do cuidado com a alma e com o intelecto (e os anteriores são em função destes últimos) (1334b25-28: διὸ πρῶτον μὲν τοῦ σώματος τὴν ἐπιμέλειαν ἀναγκαῖον εἶναι προτέραν ἢ τὴν τῆς ψυχῆς, ἔπειτα τὴν τῆς ὀρέξεως, ἔνεκα μέντοι τοῦ νοῦ τὴν τῆς ὀρέξεως, τὴν δὲ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς).⁴⁵ Lembremos, pois, que Platão faz uma observação semelhante em *Rep* III 402a02, estabelecendo que os jovens devem ser educados por meio da música e da educação física, aprendendo que coisas seriam belas ou detestáveis, *antes* de serem capazes de entender as razões para que esse seja o caso, de modo que a σωφροσύνη indubitavelmente jaz no centro da constatação de ambos os filósofos, de que a dimensão apetitiva e não-racional da alma deve ser educada

45 GARRETT 1993, p.125: “In the Nicomachean and Eudemian Ethics, Aristotle takes considerable pains to define courage and examine the problems posed by this moral virtue, the first in his list of virtues. Yet he demonstrates in the Politics how far constitutions which try to promote courage by military education (Sparta’s, for instance) distance themselves from the principles which should ground a good regime. For the good constitution pursues a final cause diametrically opposed to war and thus promotes ‘virtues which contribute to leisure’ (τὰς εἰς τὴν σχολὴν ἀρετάς), that is, as it is expressly put in what follows, temperance (σωφροσύνη) and justice (δικαιοσύνη) (which are needed everywhere), but most importantly philosophy (φιλοσοφία). These statements permit us to establish exactly the purpose of the Aristotelian ethics. If it had been addressed to the particular individual, rather than to the lawgiver, the “philosophy” and “speculative” excellence which Aristotle as a moralist locates above the level of action would appear to be an ideal which the human being must reach apart from the city and apart from every form of political life. But nothing of the sort is being proposed. This ideal is the goal borne in mind by rightly oriented lawgivers, practitioners of political activity in its higher aspect. For the lawgiver to whom the Aristotelian ethics is addressed and upon whom it above all enjoins the care for moral excellence is thus urged, at the end of the NE, not to ignore the fact that the conduct whose rules he prescribes serves, in the last analysis, a goal other than itself.”

antes da parte racional. Ambos concordam ainda que, em alguma medida, se isso não acontece, a atividade da parte racional fica, em certo sentido, obstruída e obstaculizada por estes apetites.

Como apontamos anteriormente, o uso político da *σωφροσύνη* era uma tendência clara durante o período clássico na oratória, na poesia arcaica,⁴⁶ e entre familiares de Platão. Ainda que o contexto seja eminentemente político, Aristóteles não deixa de lançar mão de teses e pressupostos oriundos de sua filosofia natural, como vimos nas breves menções ao argumento da função, e na divisão da alma em duas partes. Isto não é dizer que conhecimentos de ciências naturais fossem estritamente necessários para que o ouvinte pudesse acompanhar as preleções sobre política, mas parece seguro dizer que eles estão pressupostos.⁴⁷

Vejamos como Aristóteles enquadra a *σωφροσύνη* neste exame de virtudes e quais relações ela ainda guarda com a tradição pregressa.

46 Sobre o poema de Teógnis (*TeogEleg*), Rademaker (2005, p. 77) afirma: “what makes the poems important for our purposes is that many of them endorse *σωφροσύνη* as a full-fledged aristocratic value, a virtue relevant not only to the ways in which the individual citizen deals with the symposion-related phenomena of drink and love, but also as a civic virtue that keeps truly ‘good’ citizens from harming their peers”

47 Leunissen (2015, p. 218) considera que há claros paralelos entre o método utilizado nas ciências política e natural. Ela considera, contra Kraut (2014, 3.2) e Barney (2008), que Aristóteles parte do pressuposto de que seus alunos estão familiarizados com as ciências naturais; ou, melhor dizendo, com “certos fatos específicos da natureza humana que são oferecidos pela ciência teórica da biologia” e que ele espera que seus alunos sejam capazes de julgar aquilo que é corretamente dito ou não – ainda que não sejam especialistas. Sustenta ainda que “o nível de conhecimento das teorias de ciência natural necessário para a compreensão do projeto moral de Aristóteles é bastante substancial e de forma alguma rudimentar” e que os conceitos morais discutidos devem estar em estrita harmonia com as ciências naturais (2015, p. 217).

4.3 ΠΡΟΣ ΤΙ

Na *Ethica Nicomachea*, nosso objeto central de análise, a σωφροσύνη é discutida em dois momentos distintos: na seção dedicada às virtudes morais específicas (EN III 10-12)⁴⁸ e na seção dedicada à ἀκρασία em EN VII 1-10 (=EE VI). Seguindo o entendimento de que o texto aristotélico tem o propósito de ser útil para seus ouvintes (e.g. I 2 1094a22-26; III 1 1109b34-35) e que Aristóteles dirige-se em grande medida a futuros legisladores, cada uma destas discussões parece desempenhar um propósito distinto. Em EN III 10-12, Aristóteles se mostra preocupado em oferecer uma caracterização geral da virtude: delimitar sua esfera de atuação (1117b20-1118b22) e as categorias relevantes para o seu exercício (1118b26-27, 1119b15-18), estabelecer como se comportam os extremos da virtude e do vício (1118b27-1119a20, 1119b15-18) e determinar o grau de responsabilidade das diferentes disposições (1119a21-33). Já a discussão em EN VII 1-10, que, por sua vez, poderia parecer uma seção solta em meio ao tratado onde são resolvidas aporias socráticas a respeito da ἀκρασία (1145b22-1146a9), Aristóteles deseja estabelecer um vínculo entre seu sentido não-qualificado e o domínio da σωφροσύνη (1147b20-1148b14), analisar as modalidades de erro com relação a prazeres e dores somáticos (1149a25-1150b29) e estabelecer a necessidade da σωφροσύνη e da ἐγκράτεια como pré-requisito moral (1152a7-34).⁴⁹

48 A discussão sobre a σωφροσύνη (EN III 10-12 e EE III 2) acontece logo após a discussão sobre a ἀνδρεία (EN III 6-9 e EE III 1), mas Aristóteles não oferece uma justificativa para essa ordenação que repete a ordem de discussão das virtudes em *Rep* IV. A partir de nossa contextualização historiográfica do capítulo, vimos como havia no mundo grego uma tensão entre as qualidades associadas à ἀνδρεία e à σωφροσύνη. Aristóteles não anuncia essa questão, mas sua separação entre o domínio destas virtudes efetivamente resolve o problema. Talvez, ainda, a ordem guarde alguma relação com os temas e com os heróis dos poemas homéricos, Aquiles (*Hom Il*) e Ulysses (*Hom Od*).

49 No que se segue apresentaremos alguns dos temas centrais de discussão na literatura secundária sobre a σωφροσύνη em Aristóteles. A discussão, iniciada por North, foi continuada pelo filósofo francês Michel Foucault, que explora o tema em grande detalhe no volume II de sua série sobre a história da sexualidade (FOUCAULT 1984). Mais próximo ao fim do século XX, foram publicados os artigos de Young (1991), Curzer (1997) – um artigo criativo, mas distante da letra do texto – e Konkoly (1998). Em nosso século, temos os trabalhos de Rupert (2002), Sisko (2003), indiretamente Natali (2009a), Ramos (2009), Roberts (2014), Pearson (2014), indiretamente Aggio (2016), e Tsouna (2018); bem como as dissertações de Allen (2018),

Para percorrer ambas seções do tratado, tomaremos como fio condutor uma questão pontual que diz respeito a prazeres e dores no âmbito da virtude da σωφροσύνη.⁵⁰ Sinteticamente, Aristóteles afirma que as virtudes morais dizem respeito a prazeres e dores (EN II 3 1104b5-1105a17) e, em meio aos argumentos elencados pelo filósofo para justificar essa associação, identificamos pelo menos duas ordens de relação distintas: prazer e dor ora aparecem como indícios (σημείον) de uma determinada disposição habitual (ἕξις) (e.g. não seria considerado justo um indivíduo que age movido apenas pela compulsão da lei, mas aquele que o faz com prazer) (1104b03-08)⁵¹; ora aparecem como aquilo frente ao qual um indivíduo deve comportar-se de uma maneira ou de outra (e.g. ἀνδρεία e σωφροσύνη tem escopos distintos; a primeira lida com os sentimentos doloroso de medo, a segunda com prazeres do corpo) (1107a33-b01)⁵². Evocando uma expressão da *Physica* (*Phys* VII 3

Figueiredo (2020) e a crítica de Moore (2020) seguido do comentário de Bailey (2020). Esta bibliografia poderia ser consideravelmente mais vasta se considerássemos aquela pertinente a problemas adjacentes, como a questão da ἀκρασία (EN VII 1-10) e a questão do método de investigação apresentado por Aristóteles em EN VII 1 (1145b02).

50 Exploramos anteriormente o tema dos prazeres e dores associados à σωφροσύνη em VASCONCELOS 2017b; VASCONCELOS 2018 .

51 EN II 3 1104b03-08: Σημείον δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἕξεων τὴν ἐπιγινομένην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις· ὁ μὲν γὰρ ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καὶ αὐτῷ τούτῳ χαίρων σώφρων, ὁ δ' ἀχθόμενος ἀκόλαστος, καὶ ὁ μὲν ὑπομένων τὰ δεινὰ καὶ χαίρων ἢ μὴ λυπούμενός γε ἀνδρείος, ὁ δὲ λυπούμενος δειλός. Um indício das disposições habituais é oferecido pelo prazer ou dor que sobrevém aos feitos. Quem se abstém dos prazeres do corpo e alegra-se com esta abstenção é σώφρων, enquanto quem sofre é inσώφρων; e quem suporta as coisas temíveis e se alegra com isso - ou ao menos não sofre - é corajoso, enquanto quem sofre é covarde.

52 EN II 7 1107a33-b1: περὶ μὲν οὖν φόβους καὶ θάρρη ἀνδρεία μεσότης. (Com relação ao medo e à confiança, a coragem é a mediedade.) EN II 7 1107b4-9: περὶ ἡδονὰς δὲ καὶ λύπας - οὐ πάσας, ἤττον δὲ ἴκαι· περὶ τὰς λύπας μεσότης μὲν σωφροσύνη, ὑπερβολὴ δὲ ἀκολασία. ἐλλείποντες δὲ περὶ τὰς ἡδονὰς οὐ πάνυ γίνονται· διόπερ οὐδ' ὀνόματος τετυχῆκασιν οὐδ' οἱ τοιοῦτοι, ἔστωσαν δὲ ἀναίσθητοι; (Com relação aos prazeres e dores - não todas, e em menor grau <e de modo distinto> com relação às dores, a mediedade é a σωφροσύνη, enquanto o excesso é a ἀκολασία. Aqueles deficientes com relação aos prazeres não surgem muito, motivo pelo qual os desse tipo não chegaram a ter um nome. Chamemo-los insensíveis.)

247a2)⁵³, que caracteriza a virtude moral como um *πρός τι πῶς ἔχειν*, poderíamos dizer que o prazer e a dor aparecem tanto como um *πρός τι*, quanto como indício de um *πῶς ἔχειν*⁵⁴.

A delimitação do domínio próprio da *σωφροσύνη*, entendido como os objetos com relação aos quais a virtude existe, seu *πρός τι*, é a primeira tarefa cumprida pelo filósofo na discussão em *EN* III 10-12.⁵⁵ Uma delimitação preliminar havia sido enunciada na

53 *Phys* VII 3 §5 246b20 ὁμοίως 247a01 δὲ καὶ ἐπὶ τῶν τῆς ψυχῆς ἔξεων· ἅπασαι γὰρ καὶ αὗται 247a02 τῷ πρὸς τι πῶς ἔχειν, καὶ αἱ μὲν ἀρεταὶ τελειώσεις, αἱ 247a03 δὲ κακίαι ἐκστάσεις. ἔτι δὲ ἡ μὲν ἀρετὴ εὖ διατίθησι πρὸς τὰ 247a04 οἰκεία πάθη, ἡ δὲ κακία κακῶς· ὥστ' οὐδ' αὗται ἔσσονται 247a05 ἀλλοιώσεις· οὐδὲ δὴ αἱ ἀποβολαὶ καὶ αἱ λήψεις αὐτῶν.

54 Frede (2022) defende que Aristóteles considera distintamente os prazeres associados às ações e afecções e fala como se os parâmetros da virtude aplicar-se-iam do mesmo modo às afecções e ações. Parte da dificuldade de constatar isso deve-se aos seguintes fatos: Aristóteles não se esforça para explicitar essa distinção; afecções não são puramente passivas, mas contem um elemento ativo nelas II 3 1104b21-24; as menções aos prazeres oriundos das afecções são escassas na discussão das virtudes particulares e inexistentes na discussão sobre o prazer em VII e X (que explicam bem o prazer da ação, mas não dão conta de explicar o prazer da afecção, visto que Frede não aceita considerar as afecções como 'atividades desimpedidas', uma das definições de prazer). "The case of the affections is problematic. Although affections are also actualizations of capacities of the soul, they are reactive impressions of a positive or negative kind to impacts from outside that give rise to the desire to avoid what appears bad or to pursue what appears good. It would clearly be quite unsuitable to conceive of pleasant affections as either unimpeded or perfect activities, just as it is unsuitable to conceive of painful affections as impeded, unnatural, or imperfect activities." Curiosamente, na *EE* acontece algo diverso. Aristóteles praticamente não menciona o prazer e a dor da ação, apenas os provenientes das afecções. O reconhecimento do prazer da ação aparece apenas em *EE* VII 12 1245a23. Segundo a intérprete, apesar de as afecções não serem mencionadas na discussão das demais virtudes morais (fora coragem e *σωφροσύνη*), seria um erro supor que as virtudes não estão baseadas em uma afecção ou outra. Não fosse este o caso, segundo Frede, seria difícil manter a distinção feita em *EN* I 13 entre as virtudes éticas e dianotéticas.

55 Tradicionalmente, os comentadores dividem o tratado da *σωφροσύνη* em duas partes. A primeira seria uma investigação objetiva sobre os prazeres-objeto da esfera da *σωφροσύνη* (III 10 1117b23-III 11 1118b33). A segunda elabora o aspecto subjetivo da virtude e a atitude com a qual alguém pode ser dito *σώφρων* ou *ἀκόλαστος* (III.11 1119a1-a33). Gauthier e Jolif, entretanto, observam que Aristóteles desliza de uma parte para a outra de tal maneira que é difícil marcar uma divisão com certeza (1970, v. II p.245). "Susemihl et Apelt font commencer à ligne [1118b]28 la seconde partie du traité de la tempérance, l'attitude subjective qui définit la tempérance et l'intemperance (ἡ μὲν οὖν...ὑπερβολή, ligne 28, s'opposant alors à ἐλλείποντες δέ, 1119a5), et il faut avouer qu'Aristote glisse d'une part à l'autre d'une façon si insensible qu'il est difficile de marquer la division avec certitude".

discussão da virtude moral em geral em [EN II 7 1107b04-08](#).⁵⁶ Em [EN III 10](#) o tema é retomado e aprofundado.⁵⁷

Aristóteles parte de uma distinção inicial entre prazeres somáticos e anímicos. Utilizando como critério para estabelecer os prazeres a que se referem a *σωφροσύνη*, ele utiliza, supostamente, aquilo que seria usualmente dito sobre ela e sobre o vício oposto, a *ἀκολασία* (1118a01, a11: λέγομεν; 1117b32, 1118a5: λέγονται; 1118a08: λέγει) (cf. [SISKO 2003](#), p.135-136, n. 4, [TAYLOR 2006](#), n. 1117b27-08).

§2 διηρησθωσαν δὴ αἱ ψυχικαὶ καὶ 1117b29 αἱ σωματικαί, οἷον φιλοτιμία φιλομάθεια· ἐκάτερος γὰρ 1117b30 τούτων χαίρει, οὗ φιλητικός ἐστίν, οὐδὲν πάσχοντος τοῦ σώματος 1117b31, ἀλλὰ μᾶλλον τῆς διανοίας· οἱ δὲ περὶ τὰς τοιαύτας 1117b32 ἡδονὰς οὔτε σῶφρονες οὔτε ἀκόλαστοι λέγονται. ὁμοίως 1117b33 δ' οὐδ' οἱ περὶ τὰς ἄλλας ὅσαι μὴ σωματικαὶ εἰσιν· τοὺς 1117b34 γὰρ φιλομύθους καὶ διηγητικούς καὶ περὶ τῶν τυχόντων 1117b35 κατατρίβοντας τὰς ἡμέρας ἀδολέσχας, ἀκολάστους δ' οὐ 1118a01 λέγομεν, οὐδὲ τοὺς λυπουμένους ἐπὶ χρήμασιν ἢ φίλοις.

§2 Distingamos os prazeres do corpo e os prazeres da alma, tais como o amor pela ambição e pelo conhecimento, pois cada um frui dessas coisas, da qual é amante, com o corpo em nada sendo afetado, mas antes o pensamento. Pessoas envolvidas com prazeres desse tipo não são ditas sôφρονες nem ἀκόλαστοι e, similarmente, nem com quantos prazeres não são do corpo, pois os amantes dos mitos⁵⁸, que amam as narrativas e que desperdiçam o dia com coisas ao acaso, são ditas loquazes e não ἀκολάστους; e nem quem se aflige pela perda de riquezas ou amigos.

Na passagem em questão, a primeira distinção entre prazeres do corpo e da alma parece conter uma referência implícita às três formas de vida mencionadas em [EN I 4](#); isto

56 Young (1988) que apontou a dificuldades associada à presença da dor na discussão sobre a *σωφροσύνη* considera que a passagem em [EN II 7 1107b04-08](#) é um erro. Pensamos que seria mais adequado afirmar que a passagem é imprecisa, mas não que há algum erro que pudesse sugerir uma origem espúria (a mão de um editor) ou uma mudança de posição por parte de Aristóteles a esse respeito.

57 §1 1117b23 Μετὰ δὲ ταύτην περὶ σωφροσύνης λέγωμεν· δοκοῦσι 1117b24 γὰρ τῶν ἀλόγων μερῶν αὗται εἶναι αἱ ἀρεταί. ὅτι μὲν 1117b25 οὖν μεσότης ἐστὶ περὶ ἡδονὰς ἢ σωφροσύνης, εἴρηται ἡμῖν· 1117b26 ἦττον γὰρ καὶ οὐχ ὁμοίως ἐστὶ περὶ τὰς λύπας· ἐν τοῖς 1117b27 αὐτοῖς δὲ καὶ ἡ ἀκολασία φαίνεται. περὶ ποίας οὖν τῶν 1117b28 ἡδονῶν, νῦν ἀφορίσωμεν. §1 Depois dessa [a ἀνδρεία], falemos sobre a *σωφροσύνη*, pois elas parecem ser as virtudes das partes não racionais da alma. Que, então, a *σωφροσύνη* é uma mediedade com relação aos prazeres, foi dito por nós; pois ela é em menor grau e de modo distinto com relação às dores, nas quais também a intemperança se manifesta. Com relação a quais dos prazeres é o que delimitaremos agora.

58 Sobre o sentido do termo φιλομῦθος nessa passagem, ver Puente (2000, p. 135).

έ, aos prazeres associados à vida política (φιλοτιμία), e à vida teorética (φιλομάθεια). Em seguida, ele afasta uma das características comumente associadas à σωφροσύνη que é a quietude. Em *Pol* III 5 1277b21, em uma passagem na qual a virtude em discussão não é mais a virtude do homem adulto, Aristóteles parece aceitar o silêncio como um dos atributos da σωφροσύνη nas mulheres. Em uma passagem anterior, ele havia afirmado que uma mulher pareceria tagarela se tivesse a σωφροσύνη de um homem (cf. NORTH 1966, p. 206 n. 31) e, citando *Soph*, que “o maior adorno de uma mulher é o silêncio” (*Pol* I 10 1260a29: γυναικὶ κόσμον ἡ σιγὴ φέρει; *Soph. Ajax*, 293).

No passo seguinte, ele procede por meio de uma sucessiva eliminação dos prazeres dos diferentes sentidos, visão (ὄψις), audição (ἀκοή), olfato (ὀσμή) e paladar (γεῦσις), seguindo a conhecida ordem de *DA* II 6-11.⁵⁹ Grant (1874, p. 48, n. 4-5) aponta para uma suposta imaturidade da psicologia aristotélica devido à implicação de que os prazeres da visão, da audição e do olfato seriam do corpo. Gauthier e Jolif (1970, II p. 239), também nesse sentido, consideram que há um conflito entre as afirmações de Aristóteles sobre os prazeres da alma e o hilemorfismo do *DA*, no qual Aristóteles considera que o corpo também é afetado em conjunto com a alma.⁶⁰ Se considerássemos, entretanto, que o genitivo absoluto em οὐδὲν πάσχοντος τοῦ σώματος na passagem acima tem um sentido mais fraco – indicando apenas que os prazeres em questão não tem como causa principal um afecção somática (ou que “não envolvem elementos corpóreos”, como observa ZINGANO 2020, p. 171) – a

59 *EN* X 4 1174b20-21: Pois relativamente à cada capacidade perceptiva há um prazer correspondente, e simi-
laramente para o pensamento e para a contemplação (κατὰ πᾶσαν γὰρ αἴσθησίν ἐστιν ἡδονή, ὁμοίως δὲ καὶ
διάνοιαν καὶ θεωρίαν).

60 *DA* I 1 403a16-19: ἔοικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, θυμός, πραότης, φόβος, ἔλεος,
θάρος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν· ἅμα γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ σῶμα; LÓIO 2010: “parece, do
mesmo modo, que todas as afecções da alma se dão com um corpo – a ira, a gentileza, o medo, a piedade, a
audácia e ainda a alegria, amar e odiar –, pois em simultâneo com aquelas o corpo sofre alguma afecção”).
[d]ans la psychologie définitive d’Aristote, tous les plaisirs seront donc des plaisirs de l’homme, corps et
âme [...]; seulement, l’âme qui sera mise en cause, ce sera tantôt l’âme végétative, tantôt l’âme sensitive,
tantôt l’âme rationnelle” (GAUTHIER & JOLIF 1970, II p. 239)

dificuldade se dissolve e podemos entender que Aristóteles está apenas excluindo aqueles prazeres considerados anímicos.

§3 περί 1118a02 δὲ τὰς σωματικὰς εἶη ἂν ἡ σωφροσύνη, οὐ πάσας δὲ οὐδὲ 1118a03 ταύτας· οἱ γὰρ χαίροντες τοῖς διὰ τῆς ὄψεως, οἷον χρώμασι 1118a04 καὶ σχήμασι καὶ γραφῇ, οὔτε σώφρονες οὔτε ἀκόλαστοι 1118a05 λέγονται· καίτοι δόξειεν ἂν εἶναι καὶ ὡς δεῖ χαίρειν 1118a06 καὶ τούτοις, καὶ καθ’ ὑπερβολὴν καὶ ἔλλειψιν.

§4 ὁμοίως 1118a07 δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ τὴν ἀκοήν· τοὺς γὰρ ὑπερβεβλημένως 1118a08 χαίροντας μέλεσιν ἢ ὑποκρίσει οὐθεις ἀκόλαστους λέγει, οὐδὲ 1118a09 τοὺς ὡς δεῖ σώφρονας.

§3 A σωφροσύνη existiria com relação aos objetos do corpo – e não todos e nem estes, – já que os que desfrutam através dos olhos, como [se desfruta] com cores, formas e pinturas, não são chamados σώφρονες nem ἀκόλαστοι, mesmo que pareça ser possível fruir dessas coisas como deve, em excesso ou em deficiência.

§4 E é similar com relação à audição, pois não são chamados ἀκόλαστους os que desfrutam excessivamente da música ou do teatro, nem σώφρονας os que o fazem como se deve.

Um sentido que oferece alguma dificuldade a esse respeito é o olfato. Tanto Platão quanto Aristóteles sentem necessidade de fazer ressalvas quanto a ele, devido à sua proximidade com os prazeres da alimentação. Enquanto Platão considera que se trata de “um gênero menos divino que os anteriores” (*Phlb* 51e1-2: ἦττον μὲν τούτων θεῖον γένος ἡδονῶν), mas que não necessariamente tem “dores misturadas com eles” (*Phlb* 51e2: τὸ [...] μὴ συμμεμῆχθαι ἐν αὐταῖς ἀναγκαίους λύπας), Aristóteles traça uma distinção valendo-se dos conceitos por si (καθ’ αὐτο) e por concomitância (κατὰ συμβεβηκός) (*EE* III 2 1231a7-12, *EN* III 10 1108a9-10, *Sensu* I 5 443b17-30) (*STEWART, 1892, p. 307; STEWART, 1892, p. 307; GAUTHIER & JOLIF, 1970, II p. 240*).

§5 οὐδὲ τοὺς περὶ τὴν ὀσμὴν, πλὴν κατὰ 1118a10 συμβεβηκός· τοὺς γὰρ χαίροντας μῆλων ἢ ῥόδων ἢ θυμιαμάτων 1118a11 ὀσμαῖς οὐ λέγομεν ἀκόλαστους, ἀλλὰ μᾶλλον τοὺς 1118a12 μύρων ἢ ὄψων· χαίρουσι γὰρ τούτοις οἱ ἀκόλαστοι, ὅτι 1118a13 διὰ τούτων ἀνάμνησις γίνεται αὐτοῖς τῶν ἐπιθυμημάτων.

§5 Nem com relação aos prazeres do olfato, exceto por concomitância; pois quem frui do cheiro de maçãs, rosas ou incenso não chamamos ἀκόλαστους, mas antes quem frui de perfumes e especiarias. Disso, então, desfruta os ἀκόλαστοι, porque é através disso que lhes surge a lembrança dos objetos do apetite.⁶¹

§6 ἴδιοι 1118a14 δ' ἄν τις καὶ τοὺς ἄλλους, ὅταν πεινώσι, χαίροντας ταῖς 1118a15 τῶν βρωμάτων ὀσμαῖς· τὸ δὲ τοιοῦτοις χαίρειν ἀκολάστου· 1118a16 τούτῳ γὰρ ἐπιθυμήματα ταῦτα.

§6 Alguém veria também os demais, quando famintos, fruindo dos odores da comida, mas fruir de coisas desse tipo é próprio do ἀκολάστου uma vez que para ele estas são as coisas pelas quais tem apetite.

No passo seguinte, Aristóteles reforça seu argumento pela separação dos prazeres puros estabelecendo uma comparação com os animais. Se até o momento Aristóteles parecia mobilizar apenas de uma divisão entre prazeres (mistos e puros; corpóreos e anímicos), nesta passagem ele explicita o critério que efetivamente vinha utilizando⁶². A σωφροσύνη diz respeito aos prazeres que compartilhamos com os animais que têm origem no tato e no paladar (ἀφή καὶ γεῦσις); e os animais não têm prazer com os sentidos da visão, audição e olfato (exceto por concomitância). Grant (1874, p. 48–49) e Stewart (1892, p. 308) divergem, afirmando que seria perfeitamente concebível que animais tenham prazer καθ' αὐτάς em ver, ouvir e farejar. Stewart extrapola o ponto afirmando ainda que animais como cães experimentam prazeres da alma (ψυχικαὶ ἡδοναί), através da amizade, da realização do dever e da vaidade. Taylor (2006, p. 196), por oposição, acredita que Aristóteles tem razão em considerar a apreciação estética enquanto tal como peculiar aos humanos — - na medida em que envolvem “uma avaliação de certas experiências por elas mesmas, abstraídas de objetivos biologicamente determinados de sobrevivência e reprodução”.⁶³ Independente

61 Aparentemente, a diferença entre o ἀκόλαστος e os demais diz respeito à apreciação do odor da comida, mesmo quando não se tem fome (NATALI 1999, p. 476 n. 274; TAYLOR 2006, *ad loc*; ZINGANO 2020, p. 171).

62 “(...) Aristotle includes some of his most important observations in subordinate clauses within throw-away arguments” (SACHS 2002a, p.25, n. 28). Natali (2007, p. 371) similarmente afirma: “Aristotle has the tendency to introduce new themes and topics in the discussion in an inconspicuous way, during the discussion of other topics, and to come back to them afterwards. Aristotle seems to try not to alarm his audience by introducing too many new ideas too abruptly, but rather aims to lead them slowly and carefully from one point to another”. Sobre a forma geral do texto aristotélico, ver NETZ 2001.

63 “1118a16–23 Aristotle asserts that, whereas humans appreciate scents such as those of flowers and sounds such as music intrinsically, animals are attracted to scents and sounds only instrumentally, as signs leading them to food. He presumably regards aesthetic appreciation as such as peculiar to humans. To the extent that aesthetic activity involves appreciation of certain types of experience for their own sake, abstracted

do mérito ou demérito da tese, Aristóteles não parece fortemente comprometido com ela, uma vez que concebe, em *EE* III 2 1231b04, a possibilidade de que os animais tenham prazer com belas imagens e sons harmônicos em casos excepcionais.

§7 οὐκ ἔστι δὲ οὐδ' ἐν τοῖς ἄλλοις 1118a17 ζῴοις κατὰ ταύτας τὰς αἰσθήσεις ἡδονὴ πλὴν κατὰ συμβεβηκός 1118a18. οὐδὲ γὰρ ταῖς ὀσμαῖς τῶν λαγωῶν αἱ κύνες 1118a19 χαίρουσιν ἀλλὰ τῇ βρώσει, τὴν δ' αἴσθησιν ἡ ὀσμὴ ἐποίησεν 1118a20. οὐδ' ὁ λέων τῇ φωνῇ τοῦ βοῦς ἀλλὰ τῇ ἐδωδῇ. ὅτι 1118a21 δ' ἐγγύς ἐστι, διὰ τῆς φωνῆς ἦσθετο, καὶ χαίρειν δὴ ταύτῃ 1118a22 “φαίνεται ὁμοίως δ' οὐδ' ἰδὼν “ἢ [εὐρών] ἔλαφον ἢ ἄγριον αἶγα”, 1118a23 ἀλλ' ὅτι βορὰν ἔξει.

§8 περὶ τὰς τοιαύτας δ' ἡδονὰς 1118a24 ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀκολασία ἐστὶν ὧν καὶ τὰ λοιπὰ 1118a25 ζῶα κοινωνεῖ, ὅθεν ἀνδραποδώδεις καὶ θηριώδεις φαίνονται. 1118a26 αὗται δ' εἰσὶν ἀφή καὶ γεῦσις.

> §7 Nem há nos demais animais prazer nessas sensações exceto por concomitância, pois nem é do cheiro das lebres que fruem os cães de caça, mas no ato de comê-las, e o odor provoca a sensação; e nem o leão [frui] da voz do boi, mas da carne. Que estava perto ele percebeu pela voz e por isso parece gostar dela. Similarmente, nem tem prazer vendo “[ou encontrando] corsa ou bode selvagem,” mas porque terá carne.⁶⁴

§8 Com relação aos prazeres desse tipo há σωφροσύνη e ἀκολασία, dos quais os demais animais também compartilham - motivo pelo qual eles parecem servis e bestiais. São eles o tato e o paladar.

Aristóteles exclui, por fim, os prazeres do paladar, argumentando que ele tem como característica própria a discriminação dos sabores (1118a27-28: τῆς γὰρ γεύσεώς ἐστὶν ἡ κρίσις), tal como aquela empreendida por provadores de vinho (οἴνους δοκιμάζοντες) e aqueles que preparam especiarias (ὄψα ἀρτύοντες). Ao invés, a σωφροσύνη diz respeito ao prazer que surge completamente por meio do tato, com alimento, bebida e sexo (1118a29-

from the biologically determined goals of survival and reproduction, we can see why that kind of activity would have little or no place in the lives of most non-human animals.” (TAYLOR 2006, p. 196)

64 Sachs (2002a, p. 55, n. 72) chama atenção para o vocabulário de Aristóteles ao falar sobre a carne: “(...) Aristotle uses three different vivid words for meat.” São elas: ἐδωδή, βρώμα e βορά.

32).⁶⁵ Além de excluir o paladar, Aristóteles observa ainda que sequer trata-se do tato no corpo como um todo, mas apenas em partes específicas.

§9 φαίνονται δὲ καὶ τῆ γεύσει 1118a27 ἐπὶ μικρὸν ἢ οὐθὲν χρῆσθαι· τῆς γὰρ γεύσεώς ἐστὶν ἡ 1118a28 κρίσις τῶν χυμῶν, ὅπερ ποιοῦσιν οἱ τοὺς οἴνους δοκιμάζοντες 1118a29 καὶ τὰ ὄψα ἀρτύοντες· οὐ πάνυ δὲ χαίρουσι τούτοις, ἢ οὐχ 1118a30 οἱ γε ἀκόλαστοι, ἀλλὰ τῆ ἀπολαύσει, ἣ γίνεται πᾶσα 1118a31 δι’ ἀφῆς καὶ ἐν σιτίοις καὶ ἐν ποτοῖς καὶ τοῖς ἀφροδισίοις 1118a32 λεγομένοις.

§10 διὸ καὶ ἠὔξατό τις ὀψοφάγος ὦν τὸν φάρυγγα 1118a33 αὐτῷ μακρότερον γεράνου γενέσθαι, ὡς ἡδόμενος τῆ 1118b01 ἀφῆ· κοινοτάτη δὲ τῶν αἰσθήσεων καθ’ ἣν ἡ ἀκολασία· 1118b02 καὶ δόξειεν ἂν δικαίως ἐπονείδιστος εἶναι, ὅτι οὐχ ἤ ἄνθρωποι 1118b03 ἐσμεν ὑπάρχει, ἀλλ’ ἤ ζῶα.

§11 τὸ δὲ τοιούτοις χαίρειν 1118b04 καὶ μάλιστα ἀγαπᾶν θηριῶδες· καὶ γὰρ αἱ ἐλευθεριώταται 1118b05 τῶν διὰ τῆς ἀφῆς ἡδονῶν ἀφήρηται, οἷον αἱ ἐν τοῖς 1118b06 γυμνασίοις διὰ τρίψεως καὶ τῆς θερμασίας γινόμεναι· οὐ 1118b07 γὰρ περὶ πᾶν τὸ σῶμα ἢ τοῦ ἀκολάστου ἀφή, ἀλλὰ περὶ 1118b08 τινὰ μέρη.

§9 E parecem do paladar pouco ou nenhum uso fazer - pois é [próprio] do paladar a discriminação dos sabores, como fazem os provadores de vinhos e quem prepara especiarias - mas nem sempre fruem disso, ao menos não os ἀκόλαστοι, mas sim do gozo que surge completamente por meio do tato nos alimentos, nas bebidas e nos prazeres [sexuais] que são ditos de Afrodite.

§10 Por esse motivo rezou alguém, sendo um comilão, para que a própria garganta tornasse maior do que a de um grou, a fim de que tivesse prazer com o contato. É o mais comum, de fato, dos sentidos o da ἀκολασία, e seria reprovado com justiça por estar presente não enquanto somos homens, mas animais.

§11 O fruir dessas coisas e amá-las sobremaneira é certamente bestial, já que os mais liberais dos prazeres do tato estão excluídos - como aqueles dos ginásios por meio da fricção e do calor - pois o tato do ἀκολάστου não é no corpo todo, mas apenas em certas partes.

Ainda que Aristóteles tenha alcançado uma conclusão semelhante àquela expressa em *Rep* III, a última etapa da delimitação parece problemática a alguns intérpretes e torna “difícil levá-la à sério” (TAYLOR, 2006, p. 197)⁶⁶, enquanto outros a caracterizam como

65 “Aristotle’s claim that sexual pleasure arises wholly from touch makes no distinction between the pleasure of touching, including stroking, fondling, etc., and the pleasure of being touched, including being stroked, etc. In either case physical contact causes pleasant bodily sensations, and it may be that Aristotle assumes that all sexual pleasure consists in enjoying such sensations. It is unclear how that view applies to cases such as the enjoyment of pornography. Aristotle may take it for granted that all such cases involve masturbation, in which the enjoyment is obviously tactile. Alternatively, he may count sensations of sexual arousal, including those of orgasm, as themselves tactile, even if they are not caused by touching. In that case the notion of touch has been extended to include proprioception” (TAYLOR 2006, p. 197-198).

66 “...it is hard to take seriously the suggestion that even for the greediest person the actual sensation of swallowing is significant, still less that it is central. Besides the exclusion of the pleasure of taste, one of

“um erro” (CURZER, 1997, p. 7).⁶⁷ A este respeito, Moore (2020, p. 74) indaga: “será que o ἀκόλαστος se empanturraria de comida sem sabor? Quanto o desejo por vinho, e a consequente excitação e desinibição, tem realmente a ver com a descida esofágica do líquido?”. O ponto é reforçado com um exemplo da comédia – também relatada por uma fonte tardia (século 2 d.C.) (ver *Ath. Deipn.* VIII 26)⁶⁸ – o que apenas contribuiu para a suspeita dos intérpretes de que seria absurda a sugestão.⁶⁹

Ainda que a exclusão do paladar seja, de fato, estranha, ela não parece injustificável. Aristóteles observa que a ἀκολασία diria respeito ao prazer próprio ao mais comum dos sentidos (1118b1: κοινοτάτη [...] τῶν αἰσθήσεων). Sobre o termo κοινότητα há certa dificuldade, pois alguns intérpretes da passagem parecem considerar que o termo seria empregado com um sentido taxonômico; isto é, como se Aristóteles estivesse afirmando que o tato é o sentido mais difundido entre os animais. Alguns intérpretes, como Young (1988, p. 527) e Reeve (2014, p. 250–251, n. 267) leem desta forma a passagem, mas esta dificilmente poderia ser a interpretação correta, a menos que houvesse algum exemplo de animal com tato, mas sem paladar, o que parece improvável dado que o paladar é uma espécie de tato e, por necessidade, seria igualmente difundido (DA II 9 421a18–19, II 10

the most curious features of Aristotle’s discussion of intemperance as regards drink is his neglect of the importance of alcoholic effect. In most cases, immoderate drinking is the immoderate drinking of alcohol, and Aristotle must have been thinking primarily of wine-drinkers, yet he says nothing about intoxication as an object of intemperate pleasure” (TAYLOR 2006, p. 197).

- 67 “Aristotle is mistaken to exclude the pleasures of sight, hearing, and smell from the sphere of temperance” (CURZER 1997, p. 7).
- 68 North (1966, p. 201, n.12) refere-se a um poema de Cátulo, como uma das variações dos gracejos dos cómicos com Filoxeno: Cearás bem, meu Fabulo, em minha casa, / Em poucos dias, se os deuses te forem prósperos / Se contigo carregares farta e boa / Ceia, não sem uma jovem gentil, / E vinho e graça, e todos os encantos. / Se tudo isso levares, meu querido, eu digo / Que cearás bem; pois os bolsos do teu Catulo / Estão cheios de aranhas. / Mas em troca, aceitarás meros amores / Ou o que existe de suave e elegante; / Pois te darei um perfume que à minha menina / Deram Vênus e os Cupidos, / Que tu, quando o cheirares, rogarás aos deuses / Que te façam, Fabulo, todo nariz. (Carmen 13; Tradução: Leni Ribeiro).
- 69 Trata-se de Filoxeno (EE II 2 1231a16), um poeta ditirâmico de Cítera (uma ilha na costa do Peloponeso) que teria sido “escravizado pelos atenienses e terminado seus dias nas cortes de Dionísio” (DAVIDSON 1998). Em *Pol* VIII 7 1342b9 Aristóteles menciona um músico pelo mesmo nome, mas não é claro se seriam a mesma pessoa.

422a8-9, III 12 434b18-19; *Sensu* II 439a1-2; *Sensu* IV 441a3; *PA* II 10 656b37-657a1; *PA* II 17 660a20-2) (SISKO, 2003, p. 137).

Alguns intérpretes das obras biológicas chegaram, inadvertidamente, a propor essa possibilidade de haver animais com tato, mas sem paladar. Johansen (1997, p. 220-222), por exemplo, afirma o Aristóteles considera certos animais vivíparos como não possuindo uma língua.⁷⁰ Sem a língua, eles tampouco possuiriam o sentido do paladar.⁷¹ Como observamos algures (2018), o comentador comete um deslize na interpretação de uma passagem por não se atentar ao aspecto optativo do verbo δοκέω: οὗτος δ' οὐκ ἂν δόξειεν ἔχειν, ἀλλὰ τὴν χώραν μόνον; que traduziríamos como “ele parece/pareceria não ter [língua], mas apenas o lugar [para ela]” (*PA* IV 11 690b19-25).⁷² Em um passo anterior, além disso, Aristóteles havia deixa claro que todos (πάντα) animais sanguíneos e não-sanguíneos tem o órgão próprio do paladar (a língua), e “mesmo aqueles que, como muitos pensam, parecem não o ter, como alguns peixes, têm-no de um tipo rudimentar, do gênero do que apresentam os crocodilos de rio” (*PA* II 17 660b12-16: “Ἐχει δὲ καὶ τὰ μὴ ἔναιμα τῶν ζώων τὸ αἰσθητικὸν τῶν χυμῶν μόριον καὶ τὰ ἔναιμα πάντα· καὶ γὰρ ὅσα μὴ δοκεῖ τοῖς πολλοῖς ἔχειν, οἷον ἔνιοι

70 “In De Partibus Animalium IV.II 690b19 - 691a9 Aristotle compares two animals, the crocodile and the snake, in respect of their sense-organs of taste and their ability to taste. First, there is the crocodile which has no tongue, even though it has a space for a tongue. This is exceptional amongst blooded animals, which otherwise all have tongues. The exception is to be explained by the fact that the crocodile lives in water. Insofar as the crocodile is a water animal it has no tongue.” (JOHANSEN 1997, p. 220)

71 Since the tongue is the sense-organ of taste, and as such a necessary instrument of taste, there is no taste without a tongue. Whatever pleasure the crocodile derives from its food is therefore not gustatory. Instead its pleasure is exclusively tactile and experienced as the food passes the gullet. It is during this passage that the heat, oiliness, etc. of the food are enjoyed. / Aristotle says that the crocodile has a greedy character. The crocodile can be said to be greedy, that is intemperate in its pleasure of food, insofar as it excessively enjoys the passage of solid food down its gullet. (JOHANSEN 1997, p. 221)

72 *PA* IV 11 690b19-24: “Ἐχει δὲ τὰ ζῶα ταῦτα κεφαλὴν μὲν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ μέρη διὰ τὰς αὐτὰς αἰτίας τοῖς ἄλλοις τοῖς ἐναίμοις ζώοις, καὶ γλῶτταν ἐν τῷ στόματι πλὴν τοῦ ποταμίου κροκοδείλου· οὗτος δ' οὐκ ἂν δόξειεν ἔχειν, ἀλλὰ τὴν χώραν μόνον. αἴτιον δ' ὅτι τρόπον μὲν τινα ἅμα χερσαῖος καὶ ἔνυδρος ἐστίν· διὰ μὲν οὖν τὸ χερσαῖος εἶναι ἔχει χώραν γλῶττης, διὰ δὲ τὸ ἔνυδρος ἄγλωττος. Todos estes animais têm cabeça e os órgãos que a compõem, pela mesma razão que os restantes sanguíneos. Todos possuem também, na boca, uma língua, exceção feita do crocodilo de rio; pode parecer que este animal a não possui, mas apenas dispõe do sítio que lhe corresponde. A causa disso é que se trata de um ser ao mesmo tempo terrestre e aquático. Por ser terrestre, tem o sítio da língua, e por ser aquático não a tem. (Trad.: SOUSA E SILVA 2010)

τῶν ἰχθύων, καὶ οὗτοι τρόπον τινὰ γλίσχρον ἔχουσι, καὶ σχεδὸν παραπλησίως τοῖς ποταμίαις κροκοδείλοις) (SISKO, 2003, p. 137, n. 10).⁷³

Se todos os animais que possuem o tato também possuem o paladar, como entender a afirmação de que ela é relativa ao mais comum dos sentidos (EN III 10 1118b1: κοινωτάτη δὴ τῶν αἰσθήσεων)? Sisko (2003, p. 138–139) propõe uma solução possível baseada em duas passagens de HA, nas quais Aristóteles também emprega a forma superlativa do adjetivo κοινός para se referir ao sangue como a homeomeria mais comum (κοινώτατος) nos animais sanguíneos.

Τῶν δ' ὁμοιομερῶν κοινώτατον μὲν ἐστὶ τὸ αἷμα πᾶσι τοῖς ἐναίμοις ζῴοις καὶ τὸ μόνιον ἐν ᾧ πέφυκεν ἐγγίγνεσθαι (τοῦτο δὲ καλεῖται φλέψ)... (HA III 3 511b01-03)	Das partes homogêneas, a mais comum em todos os animais sanguíneos é o sangue, como também o elemento em que o sangue naturalmente circula (o chamado vaso);
--	--

Tal como no caso do tato, o sangue não é de modo algum a única homeomeria comum a todos os animais: também são comuns os vasos sanguíneos, o coração, a pele, os tendões. O ponto fundamental, entretanto, reside em uma consideração da função, pois, dentre as homeomerias comuns nos animais sanguíneos, o sangue é aquela com a função mais basilar e primária.

Περὶ δ' αἵματος ὧδε ἔχει· τοῦτο γὰρ πᾶσιν ἀναγκαιότατον καὶ κοινώτατον τοῖς ἐναίμοις καὶ οὐκ ἐπίκτητον, ἀλλ' ὑπάρχει πᾶσι τοῖς μὴ φθειρομένοις (HA III 19 520b10-11).	Quanto ao sangue, tem-se o seguinte. É ele que constitui por excelência a parte fundamental e comum a todos os animais sanguíneos; não se trata de um elemento adventício, mas imprescindível a todos que não são mortos.
---	---

⁷³ Em HA IV.4 535a6-19, ainda, Aristóteles afirma ainda que “todos os animais que têm boca registam sensações agradáveis ou desagradáveis pelo paladar” (ἔτι δ' ὅσα ἔχει στόμα, χαίρει καὶ λυπεῖται τῇ τῶν χυμῶν ἄψει). E em PA III 1 662a19-20 que “a natureza, como atrás dissemos, utiliza os ὄργανα que são comuns a todos os animais para inúmeras funções específicas. Assim, no caso da boca, é sua função, comum a todos os animais, servir para a alimentação” (ἡ γὰρ φύσις αὐτὴ καθ' αὐτήν, ὥσπερ εἴπομεν, τοῖς κοινοῖς πάντων μορίοις εἰς πολλὰ τῶν ἰδίων καταχρῆται, οἷον καὶ ἐπὶ τοῦ στόματος ἢ μὲν τροφή πάντων κοινόν).

O sangue é a matéria de todo o corpo (pois o nutriente é a matéria) e, por outro, a forma final dos nutrientes (*PA* II 4 651a14: ὕλη γὰρ ἐστὶ παντὸς τοῦ σώματος· ἡ γὰρ τροφή ὕλη, τὸ δ' αἷμα ἢ ἐσχάτη τροφή).⁷⁴ De modo que, “enquanto outras partes são constituídas pelo sangue, o sangue não é constituído a partir de outras partes” e certas partes estão presentes apenas em vista da circulação do sangue, por exemplo, tal como os vasos (*SISKO*, 2003, p. 138).⁷⁵ Transpondo a interpretação proposta sobre as passagens de *HA*, poderíamos dizer que a σωφροσύνη regula o prazer próprio ao sentido mais *primário* e *fundamental*, e não apenas o mais *comum*.

O termo κοινότητα, discutido acima, aparece não apenas qualificando o papel do sangue nos animais sanguíneos, mas também o papel da alma vegetativa em tudo que vive (*DA* II 4 415a24-25). Aristóteles pondera que a capacidade vegetativa (θρεπτική) é a primeira e a mais fundamental (πρώτη καὶ κοινοτάτη), em conformidade com a qual é facultado o viver a todos os seres vivos, e cujas funções próprias são a reprodução e o uso do alimento – esta última capaz preservar o ente e a primeira de gerar outro da mesma espécie. Aristóteles pondera ainda que produzir outro como si mesmo seria a mais natural das funções (415a26: φυσικώτατον [...] τῶν ἔργων) por meio da qual todos os seres vivos participam, na medida em que podem (ἢ δύνανται), do eterno e do divino (τοῦ Θεοῦ μετέχουσιν). Ele explicita a ressalva introduzida com “na medida em que podem” remetendo à finitude da vida de cada um dos seres vivos. Como é impossível compartilhar continuamente (τῇ συνεχείᾳ) do eterno e do divino como indivíduos, o ser vivo se

74 Em *PA* II 6 652a7, o filósofo retoma o ponto: “que o sangue é o nutriente para todas [partes do corpo], dissemos antes” (ὅτι δ' ἡ τροφή πᾶσιν αἷμα, εἴρηται πρότερον).

75 Blood is the ultimate nutriment (or food) of the body: it is the material out of which the rest of the body is both formed and maintained (Part. An. 2.4, 651a14 and 2.6, 652a7). So, while other parts of the body are constituted out of blood, blood is not constituted out of other parts. Further, certain parts that are common to all sanguineous species are present only for the sake of the functioning of blood. Take, for example, the vascular networks (*SISKO* 2003, p. 138).

reproduz e sobrevive não o mesmo, mas como uma mesma forma e espécie (415b07: ἀλλ' οἷον αὐτό, ἀριθμῶ μὲν οὐχ ἔν, εἶδει δ' ἔν).⁷⁶

Se as funções vegetativas são responsáveis pela sobrevivência dos seres vivos (por meio da faculdade nutritiva que o mantém vivo) (416b17-18: Ὡσθ' ἡ μὲν τοιαύτη τῆς ψυχῆς ἀρχὴ δύναμις ἐστὶν οἷα σώζειν τὸ ἔχον αὐτὴν ἤ) e da espécie (por meio da faculdade reprodutiva que possibilita gerar outro), no caso dos animais, eles dependem também das funções sensitivas que existem primeiro com o tato, para que ela possa efetivamente atuar. Por oposição às plantas que são capazes de extrair o alimento do ambiente ao seu redor, os animais precisam procurar pelo alimento e serem capazes de discerni-lo por meio da discriminação do quente, do frio, do seco e do úmido (DA III 12 434b22-24; *Sensu* I 436b9-15).⁷⁷

Se Aristóteles procurava em *EN* I 7, no argumento do ἔργον, o que há de propriamente humano em nós, em *EN* III 10 ele segue um caminho parecido, mas na direção contrária, procurando identificar o que há de menos propriamente humano em sua natureza; ou, mais precisamente, quais os prazeres do sentido *menos* propriamente humano, sendo o mais primário e fundamental, que existe com vistas à sua preservação – motivo pelo qual

⁷⁶ Se avançássemos novamente na mesma direção, veríamos que o termo κοινότατος ocorre em ainda outra passagem anterior de DA II 1, no enunciado do propósito da investigação que visaria estabelecer o κοινότατος λόγος da alma (412a04-06: πάλιν δ' ὡσπερ ἐξ ὑπαρχῆς ἐπανίωμεν, πειρώμενοι διορίσαι τί ἐστὶ ψυχὴ καὶ τίς ἂν εἴη κοινότατος λόγος αὐτῆς) – um enunciado ou definição geral que se aplicaria a toda e qualquer alma (e.g. a primeira ἐντελέχεια de um corpo natural instrumental potencialmente vivo; DA II 1 412a27: ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος 412a28 φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος).

⁷⁷ 434a27 αἰσθησιν δ οὐκ ἀναγκαῖον ἐν ἅπασιν τοῖς ζῶσιν· οὔτε γὰρ 434a28 ὄσων τὸ σῶμα ἀπλοῦν ἐνδέχεται αὐτὴν ἔχειν, [οὔτε ἄνευ 434a29 ταύτης οἷόν τε οὐθὲν εἶναι ζῶον] οὔτε ὅσα μὴ δεκτικὰ τῶν 434a30 εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης. §3 τὸ δὲ ζῶον ἀναγκαῖον αἰσθησιν ἔχειν, 434a30a <οὐδὲ ἄνευ ταύτης οἷόν τε οὐθὲν εἶναι ζῶον,> 434a31 εἰ μὴθὲν μάτην ποιεῖ ἢ φύσις. ἔνεκά του γὰρ πάντα ὑπάρχει 434a32 τὰ φύσει, ἢ συμπτώματα ἔσται τῶν ἔνεκά του. εἰ οὖν 434a33 πᾶν σῶμα πορευτικόν, μὴ ἔχον αἰσθησιν, φθείροιτο ἂν καὶ 434b01 εἰς τέλος οὐκ ἂν ἔλθοι, ὃ ἐστὶ φύσεως ἔργον. “A percepção sensível, por sua vez, não é necessária a todo e qualquer ser vivo, pois não é possível que tenha tato tudo aquilo cujo corpo é simples, tampouco os que não são capazes de receber formas sem matéria. Mas o animal, por outro lado, é necessário que tenha percepção sensível [e sem isso nada pode ser um animal], se nada faz em vão a natureza. Pois tudo na natureza subsiste em vista de algo, ou é concomitância accidental do que existe em vista de algo. E todo corpo capaz de caminhar, se não tiver percepção sensível, perecerá e então não alcançara o seu fim, o que é a função da natureza.” (Trad.: REIS 2006)

ele é o único sentido sem o qual não poderia haver vida animal (DA III 12 434b23-24: οὐχ οἷόν τε ἄνευ ἀφῆς εἶναι ζῶον – e que existe para ele não na medida em que é um ser humano, mas na medida em que é também um animal (οὐχ ἢ ἄνθρωποι ἐσμὲν ὑπάρχει, ἀλλ’ ἢ ζῶα; 1118b2-3).⁷⁸ Certamente, além disso, não teria passado despercebido a Aristóteles que a virtude que preserva a φρόνησις (EN VI 5 1140b11-12: σῶζουσιν τὴν φρόνησιν) diz respeito ao sentido por meio do qual as funções vegetativas – responsáveis pela preservação de um ser vivo e de sua espécie (416b17-18: “Ὡσθ’ ἢ μὲν τοιαύτη τῆς ψυχῆς ἀρχὴ δύναμις ἐστὶν οἷα σῶζειν τὸ ἔχον αὐτὴν ἢ”) – atuam nos animais.

Nesse sentido, os intérpretes mencionados acima, Curzer, Taylor e Moore, que consideram um equívoco a “eliminação” dos prazeres dos demais sentidos do âmbito da σωφροσύνη, parecem não enquadrar adequadamente o procedimento aristotélico, caracterizando-o como uma forma de empobrecimento espiritual, como se Aristóteles afirmasse a desimportância dos demais sentidos, salvo a pura sensação de contato físico, nas experiências humanas com comida, bebida e sexo – o que não é, de modo algum, seu propósito. Ele deseja tão somente estabelecer que a σωφροσύνη é uma virtude que diz respeito aos prazeres mais primários para o humano relativamente à sua função própria, sem os quais ele sequer permaneceria vivo, e que o sentido relevante em questão é o tato, pois, em última instância, a consecução e a atualidade destes prazeres *pressupõem* o contato físico. Como afirma Sisko, “se os prazeres do *paladar* fossem prazerosos *καθ’ αὐτό*, então os animais não fariam mais do que provar a sua comida.” (ênfase nossa). Mas se eles a consomem, então eles o fazem porque sentem um desejo pelo prazer do tato por ele mesmo (e.g. a distensão do esôfago na alimentação). Em última instância, afirma o intérprete, “ele está oferecendo uma distinção funcional. Enquanto todos os animais

78 Esta associação também aparece em EE III 2, mas sem a mesma ênfase: ἀλλὰ περὶ τὰ δύο τῶν αἰσθητῶν ταῦτα, περὶ ἅπερ καὶ τᾶλλα θηρία μόνον τυγχάνει αἰσθητικῶς ἔχοντα, καὶ χαίροντα καὶ λυπούμενα, περὶ τὰ γευστὰ καὶ ἅπτά (1230b36-38).

possuem tato e paladar, é o tato (na garganta e no esôfago) que desempenha o papel perceptivo fundamental na atividade bestial da alimentação.” (SISKO, 2003, p. 139)⁷⁹

A proximidade entre o tato e seus sensíveis próprios, vinculados à percepção do alimento, significa que seria absurdo atribuir σωφροσύνη a uma divindade que sequer lida com prazeres e dores corpóreos (EN X 8[@]1178b15). Os prazeres que advêm por meio desse sentido – apontados anteriormente como aqueles da comida, bebida e do sexo – são classificados como servis (Pol VII 15 1334a15-b5, EN 1118a23-26: ἀνδραποδώδεις), de modo que experimentar amor excessivo por eles seria bestial (θηριώδεις) (1118b01-04) e reprovável (ἐπονείδιστος).⁸⁰

§11 τὸ δὴ τοιούτοις χαίρειν 1118b04 καὶ μάλιστα ἀγαπᾶν θηριώδεις. καὶ γὰρ αἱ ἐλευθεριώταται 1118b05 τῶν διὰ τῆς ἀφῆς ἡδονῶν ἀφήρηται, οἷον αἱ ἐν τοῖς 1118b06 γυμνασίοις διὰ τρίψεως καὶ τῆς θερμασίας γινόμεναι· οὐ 1118b07 γὰρ περὶ πᾶν τὸ σῶμα ἢ τοῦ ἀκολάστου ἀφή, ἀλλὰ περὶ 1118b08 τινα μέρη.

§11 O fruir dessas coisas e amá-las sobremaneira é certamente bestial, já que os mais liberais dos prazeres do tato estão excluídos – como aqueles dos ginásios por meio da fricção e do calor – pois o tato do intemperante não é no corpo todo, mas apenas em certas partes

79 Consider this: if the pleasures of taste were pleasurable καθ’ αὐτό, then animals would do no more than simply taste their food. They would not consume it. But, of course, they do consume their food and, as Aristotle explains it, they do so out of a desire for a tactile pleasure that is itself pleasurable καθ’ αὐτό. All animals, he thinks, are especially keen on the tactile pleasure that is caused when food passes down the gullet and distends the oesophagus. (...) So, when Aristotle claims that touch is the most common (κοινοτάτη, 1118b1) of the senses, he is offering a functional distinction. While all animals possess both taste and touch, it is touch (in the gullet and the oesophagus) that plays the fundamental perceptual role in the bestial activity of feeding.

80 O uso da linguagem para descrever os prazeres do tato chama a atenção. Hutchinson e Johnson consideram que Aristóteles adota um tom apotróptico no tratamento da σωφροσύνη, cujo objeto é “repelir o vício da mente dos ouvintes” (2014, p. 396). Segundo os comentadores, esse procedimento é digno de nota por ser o único em toda a discussão das virtudes particulares. “(...) ([N]ão há ao menos um apotróptico ao desperdício extravagante do dinheiro na discussão da liberalidade, o que teria sido um exercício retórico fácil), e nem há protrépticos para qualquer uma das demais virtudes cardinais” (2014, p. 396). Em tese, o foco de Aristóteles na discussão das virtudes particulares seria “encorajar seus estudantes a adquirir ferramentas de análise para que seu entendimento das virtudes possa ser mais inteligente e produtivo, mas não para que seu comprometimento com a virtude possa ser mais profundo e motivado”. Além disso, Aristóteles parece pressupor em sua audiência uma educação prévia e uma motivação própria para a aquisição das virtudes (EN I 3). Seus estudantes eram, em sua maioria, “alunos mais velhos, não meninos, com alguma experiência de vida” (JOHNSON & HUTCHINSON 2014, p. 389).

Aos prazeres servis, Aristóteles contrapõe os prazeres liberais (ἐλευθέριοι), “tais como aqueles oriundos da fricção e do calor nos ginásios”. O uso do termo “liberal” remete aos homens livres de Atenas, que teriam tempo e condições de fruir de certos prazeres específicos dos quais estariam privadas as mulheres, crianças e escravos. Na passagem, o filósofo provavelmente refere-se aos prazeres da massagem (GAUTHIER & JOLIF, 1970, p. 244) e da sauna (STEWART, 1892, p. 311), utilizadas pelos atletas depois dos exercícios.⁸¹

O elemento de necessidade oposto aos prazeres liberais fica mais evidente em EN VII 4-6. Ao enredar-se na discussão sobre a ἀκρασία em sentido não qualificado (ἀπλώς), Aristóteles evoca como indício da associação entre do domínio da ἀκρασία e da ἀκολασία a distinção entre uma falha no âmbito das *demais virtudes morais* e no âmbito dos *prazeres necessários* (do corpo e do tato) (1147b23-31 e, com certas diferenças, 1148a22-a28).⁸² No âmbito das demais virtudes que, na linguagem de EN VII 4, diz respeito a bens que não são necessários, mas são por si dignos de escolha (1147b29: τὰ δ' ἀναγκαῖα μὲν οὐχί, αἰρετὰ δὲ καθ' αὐτά)⁸³, ele qualifica as falhas como um *mero erro* (1148a01-03: ἀμαρτία) e afirma não existir perversão (1148b02: μοχθηρία) a esse respeito.⁸⁴

81 “In the Gymnasia baths, apparently similar to our Turkish baths, which were used by the gymnasts after exercise. For the advantages derived from τρίψεις and the consequent θερμασία see Prob. AZ. 2. 965 b-966 a, b” (STEWART 1892, p. 311).

82 1148a22-a28 ἐπεὶ δὲ τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τῶν ἡδονῶν αἱ μὲν εἰσι <τῶν> τῷ γένει καλῶν καὶ σπουδαίων (τῶν γὰρ ἡδέων ἔνια φύσει αἰρετὰ τὰ δ' ἐναντία τούτων, τὰ δὲ μεταξύ, καθάπερ διείλομεν πρότερον) οἷον χρήματα καὶ κέρδος καὶ νίκη καὶ τιμὴ· πρὸς ἅπαντα δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα καὶ τὰ μεταξύ οὐ τῷ πάσχειν καὶ ἐπιθυμεῖν καὶ φιλεῖν ψέγονται, ἀλλὰ τῷ πῶς καὶ ὑπερβάλλειν[28]. Visto que, dos prazeres e apetites, alguns são, de acordo com o gênero, bons e respeitáveis (pois dos prazeres alguns são naturalmente dignos de escolha outros o contrário disso e outros ainda algo intermediário, de acordo com o que dividimos antes) por exemplo, dinheiro, lucro, vitória e honra, em todos esses casos e no caso dos intermediários, não é pelo ser afetado, nem pelo desejar nem pelo amar que alguém é cesurado, mas pelo como; i.e., pelo excesso.

83 Ou ainda, os bens que “naturalmente estão dentre as coisas dignas de escolha cada uma delas por si” (φύσει τῶν αἰρετῶν ἕκαστόν ἐστι δι' αὐτό; 1148b3).

84 μοχθηρία < PrGRC μόχθος. BEEKES 2014, p.161: [m.] ‘exertion, difficulty, distress, misery’ (Hes. Sc., Pi., trag., mostly poet.). When compared with synonymous μόγος, μογέω (see s.v. in section 15 below), the words show a variation γ / χθ, which must be Pre-Greek (see 2.5.1 and 2.5.5.1b). Furnée (1972: 319 f., 388) connects μοττίας· ὧ στρέφουσι τῶν ῥυτήρων τὸν ἄξονα ‘by which one turns the ἄξων of the reins’ (H.) as Cretan for *μοκτίας.”

Já no que diz respeito aos prazeres do corpo, a falha e a perda de controle não devem ser apenas evitadas, mas também censuradas (1148b04-06: οὐ μόνον φευκτὸν ἀλλὰ καὶ τῶν ψεκτῶν ἐστίν) como uma forma de vício (1148a03: κακία τις 1149b20: κακία πως). Uma pessoa que não dispõe de certo controle frente aos prazeres táteis, portanto, está claramente em uma situação mais grave do que outro que não se controla – e possivelmente se excede – com relação à impetuosidade, ao dinheiro ou à honra (1149b01-02, 1149b15-20)⁸⁵. Tais pessoas parecem, aos olhos de Aristóteles, servis e bestiais (1118a25: ἀνδραποδώδεις καὶ θηριώδεις), tendo escolhido, usando uma expressão de *EN* I 5, uma vida de pastio (1095b19-20: ...παντελῶς ἀνδραποδώδεις φαίνονται βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι).

4.4 ΠΩΣ ΕΧΕΙΝ

Na seção anterior, vimos que a σωφροσύνη diz respeito àquilo que é agradável ao tato, mas também dissemos que certos prazeres e dores advêm a partir da relação com os prazeres táteis e oferecem indícios de uma determinada disposição habitual frente a eles. Esse sentido de prazer, como um πως ἔχειν, e as disposições habituais envolvidas, são tema de *EN* III 11 e VII 6-10.

Os apetites por prazeres regulados pela σωφροσύνη são distinguidos em naturais e compartilhados (κοιναί καὶ φυσικαί), por um lado, e próprios e adventícios (ἴδιοι καὶ ἐπίθετοι), por outro. O primeiro caso diz respeito aos apetites naturais (φυσική) por sexo e alimentos sólidos e líquidos necessários (ὁ ἐνδεής ξηρᾶς ἢ ὑγρᾶς τροφῆς), enquanto segundo o inclui as preferências na satisfação de tais necessidades.

85 *EN* VII 6 1149b1-2: ὡςθ' ὁ μὲν θυμὸς ἀκολουθεῖ τῷ λόγῳ πως, ἡ δ' ἐπιθυμία οὐ. αἰσχίων οὖν· VII 6 1149b15-20: ἡ δ' ἐπιθυμία (...) ὡστ' εἴπερ ἀδικωτέρα καὶ αἰσχίων ἢ ἀκρασία αὕτη τῆς περὶ τὸν θυμὸν ἐστὶ, καὶ ἀπλῶς ἀκρασία καὶ κακία πως.

> §1 1118b08 Τῶν δ' ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν κοιναὶ <καὶ φυσικαὶ>⁸⁶ δοκοῦσιν εἶναι, 1118b09 αἱ δ' ἴδιοι καὶ ἐπίθεται. οἷον ἢ μὲν τῆς τροφῆς φυσική· 1118b10 πᾶς γὰρ ἐπιθυμεῖ ὁ ἐνδεὴς ξηρᾶς ἢ ὑγρᾶς τροφῆς, ὅτε δὲ 1118b11 ἀμφοῖν, καὶ εὐνῆς, φησὶν Ὅμηρος, ὁ νέος καὶ ἀκμάζων· 1118b12 τὸ δὲ τοιαῦδε ἢ τοιαῦδε, οὐκέτι πᾶς, οὐδὲ τῶν αὐτῶν.

§2 διὸ 1118b13 φαίνεται ἡμέτερον εἶναι. οὐ μὴν ἀλλ' ἔχει γέ τι καὶ φυσικόν 1118b14· ἕτερα γὰρ ἑτέροις ἐστὶν ἡδέα, καὶ ἔνια πᾶσιν ἡδίω 1118b15 τῶν τυχόντων.

§1 Dos apetites, alguns parecem ser comuns <e naturais>, enquanto outros parecem próprios e adquiridos. Por exemplo, o natural por viveres, pois todo homem tem apetite pelo alimento necessário sólido e líquido; as vezes ambos “e também cama”, diz Homero, sobre o jovem no auge.

§2 Mas o apetite por isso e aquilo, nem todo homem tem e nem pelas mesmas coisas, motivo pelo qual parecem ser de cada um; mas, em verdade, tem algo de natural, pois coisas diferentes são prazerosas para pessoas diferentes, e algumas são mais prazerosas para todos do que coisas aleatórias.

Aristóteles observa que o apetite natural por comida, bebida e sexo, é apenas pela saciedade (1118b18-19: ἀναπλήρωσις γὰρ τῆς ἐνδείας ἢ φυσικὴ ἐπιθυμία) e que o excesso a esse respeito seria incomum (1118b15-21) (YOUNG, 1991, p. 528; CURZER, 2012a, p. 69-70) e sempre em apenas uma única direção, que é o excesso; mas os apetites particulares tomam várias formas e levam os homens a errarem de muitos modos: erram naquilo a respeito daquilo com que tem prazer, a quantidade, a ocasião e o modo.

> §3 ἐν μὲν οὖν ταῖς φυσικαῖς ἐπιθυμίαις ὀλίγοι 1118b16 ἀμαρτάνουσι καὶ ἐφ' ἓν, ἐπὶ τὸ πλεῖον· τὸ γὰρ ἐσθίειν τὰ 1118b17 τυχόντα ἢ πίνειν ἕως ἂν ὑπερπλησθῆ, ὑπερβάλλειν ἐστὶ 1118b18 τὸ κατὰ φύσιν τῷ πλήθει· ἀναπλήρωσις γὰρ τῆς ἐνδείας 1118b19 ἢ φυσικὴ ἐπιθυμία. διὸ λέγονται οὗτοι γαστρίμαργοι⁸⁷, ὡς 1118b20 παρὰ τὸ δέον πληροῦντες αὐτήν. τοιοῦτοι δὲ γίνονται οἱ λίαν 1118b21 ἀνδραποδώδεις.

§3 Nos apetites naturais poucos erram e apenas de um modo, para o excesso. Pois o comer ou beber coisas aleatórias até além da conta é exceder a quantidade natural, visto que o apetite natural é por saciar a necessidade. Por esse motivo são chamados de glutões, como quem deglute além do necessário. Pessoas desse tipo tornam-se sumamente servis.

86 Seguindo Susemihl e Alpet (1903) na adição de καὶ φυσικαὶ.

87 Zingano (2020, p. 176) remete à passagem em *Hom Od* XVIII 2 na qual há menção a um mendigo (πτωχός) de Ítaca com uma “pança voraz” (γαστέρι μάργη).

A distinção não implica que os apetites ocorram separadamente. Alguém deseja tal coisa em particular tanto pela necessidade de alimento sólido, que é o apetite natural, quanto por suas preferências, que são os apetites próprios e adquiridos (YOUNG, 1988, p. 531). Com relação aos apetites naturais, alguns intérpretes consideram que o exemplo oferecido dos γαστρίμαργοι seria um indício de que o excesso nos apetites naturais são uma condição patológica que está aquém do vício (YOUNG, 1988, p. 528; CURZER, 1997, p. 11), motivo pelo qual a σωφροσύνη diria respeito aos apetites próprios, mas não aos naturais.

Os intérpretes têm em mente a discussão sobre a bestialidade em EN VII 5. Sucintamente, Aristóteles defende ali que σωφροσύνη regula apenas o prazer com certas comidas, bebidas e práticas sexuais; e que casos extremos de bestialidade estão aquém do domínio da virtude e do vício, como, por exemplo, acontece nas pessoas que, por doença, hábito ou uma natureza perversa (1148b17-18: τὰ μὲν διὰ πηρώσεις τὰ δὲ δι' ἔθῃ γίνεται, τὰ δὲ διὰ μοχθηρὰς φύσεις), passam a sentir prazer com coisas que não seriam naturalmente agradáveis (1148b15: ἡδέα φύσει) (ou agradáveis em geral ou para os seres humanos). Os exemplos aduzidos por Aristóteles são extremos: um homem que sacrificou a própria mãe e alimentou-se dela (1148b25-26: ὥσπερ ὁ τὴν μητέρα καθιερεύσας καὶ φαγών), um escravo que se alimentou do fígado de um outro escravo (1148b26-27: καὶ ὁ τοῦ συνδούλου τὸ ἥπαρ), mulheres que abriam outras mulheres grávidas e alimentavam-se de seus fetos (1148b20-21: τὴν ἄνθρωπον ἢν λέγουσι τὰς κούσας ἀνασχίζουσιν τὰ παιδιά κατεσθίειν); e os prazeres desfrutados por certos povos próximos ao Mar Negro, alguns dos quais comeriam carne crua (τοὺς μὲν ὠμοῖς), outros carne humana (1148b22-23: τοὺς δὲ ἀνθρώπων κρέασιν), e outros ainda cediam os próprios filhos uns aos outros como alimento em festividades (1148b23-24: τοὺς δὲ τὰ παιδιά δανείζειν ἀλλήλοις εἰς εὐωχίαν).

Ainda que Aristóteles descreva uma pessoa que coma ou beba em excesso o que quer que esteja presente (τὰ τυχόντα) como sumamente servil (λίαν ἀνδραποδώδεις),

ele não implica que se trate de uma circunstância como as que foram aludidas, motivo pelo qual não nos parece óbvia a relação com *EN VII 5* e a conseqüente patologização do comportamento descrito – e nem, tampouco, que a σωφροσύνη diga respeito apenas aos apetites adquiridos.⁸⁸ Ao invés, Aristóteles poderia simplesmente estar observando que, logicamente, a pessoa que se alimenta do que tem diante de si para saciar o apetite natural pode errar apenas na direção do excesso; mas, na medida em que desenvolve suas preferências particulares e as busca, entretanto, pode-se errar de vários outros modos. De toda forma, fica claro um ponto importante: o erro no que concerne àquilo que é naturalmente agradável (ἡδέα φύσει) é um indício de um problema grave e serve como limite para o domínio da virtude e do vício.

Com relação aos apetites próprios e adventícios, os erros são diversos e frequentes. “É onde as κοινὰ ἐπιθυμίαι tomam direções particulares que nós encontramos a ἀκολασία na maior parte dos casos. Este modo particular (e em si mesmo legítimo) de gratificar um desejo humano natural atrai um homem, aquele outro modo particular atrai outro homem, e eles se excedem nesses modos particulares” (STEWART, 1892, p. 313).⁸⁹ Aristóteles observa, entretanto, que mesmo os apetites próprios têm “algo de natural” (τι φυσικόν), “pois certas coisas são prazerosas para certas pessoas, e algumas são para todos mais prazerosas do que quaisquer outras” (1118b13-15: ἕτερα γὰρ ἑτέροις ἐστὶν ἡδέα, καὶ ἕνια πᾶσιν ἡδίω τῶν τυχόντων). Ou seja, alguns apetites próprios e adquiridos são naturalmente prazerosos no sentido de que i. aparecem enquanto tal para determinadas pessoas e ii. são mais prazerosos do que quaisquer outras coisas (τὰ τυχόντα) (STEWART, 1892, p. 314).

88 A esse respeito, concordamos com Tsouna (2018, p. 32; contra VASCONCELOS 2017b, p. 67) que não acredita que o excesso nos apetites naturais seja patológico, apenas uma falha moral grave, e nem que Aristóteles tenha limitado a esfera da σωφροσύνη aos apetites adquiridos.

89 It is where the κοινὰ ἐπιθυμίαι take particular directions, that we find ἀκολασία for the most part. This particular (and in itself legitimate) way of gratifying a natural human desire attracts one man, that particular way another man, and they go to excess in these particular ways.

§4 περί δὲ τὰς ἰδίας τῶν ἡδονῶν πολλοὶ καὶ 1118b22 πολλαχῶς ἀμαρτάνουσιν. τῶν γὰρ φιλοτιοῦτων λεγομένων 1118b23 ἢ τῷ χαίρειν οἷς μὴ δεῖ, ἢ τῷ μᾶλλον ἢ ὡς οἱ πολλοὶ 1118b24, ἢ μὴ ὡς δεῖ, κατὰ πάντα δ' οἱ ἀκόλαστοι ὑπερβάλλουσιν 1118b25· καὶ γὰρ χαίρουσιν ἐνίοις οἷς οὐ δεῖ (μισητὰ 1118b26 γάρ), καὶ εἴ τισι δεῖ χαίρειν τῶν τοιούτων, μᾶλλον ἢ δεῖ 1118b27 καὶ ἢ ὡς οἱ πολλοὶ χαίρουσιν.

> §4 Com relação aos apetites próprios, muitos erram e de muitos modos. As pessoas que são chamadas amantes disso e daquilo se excedem no fruir daquelas coisas que não deveriam, ou mais do que as pessoas em geral, ou como não deveriam. De cada um desses modos se excedem os incorrigíveis, pois também fruem daquelas coisas que não deveriam (por serem detestáveis), e se fruem daquelas coisas que deveriam, o fazem mais do que deveriam ou mais do que as pessoas em geral.⁹⁰

Como mostra a passagem, entretanto, a mediedade que deve ser alcançada na ação não tem apenas um parâmetro. Na enumeração de [EN II 6 1106b21-23](#), Aristóteles já havia apontado que é preciso agir corretamente segundo o *quando* (τὸ [...] ὅτε), a *respeito de quê* (ἐφ' οἷς) ou *com que pessoas* (πρὸς οὓς), *em vista de quê* (οὗ ἔνεκα) e *de que modo* (ὡς). Esta transposição dos predicados do ente ao âmbito ético é particularmente interessante, pois nos oferece um arcabouço para avaliar as ações e compreender a maleabilidade dos parâmetros a partir de determinados contextos (e.g. um simpósio e um festival religioso consagrado a um deus). À medida em que hábitos de agir de determinadas maneiras em determinadas circunstâncias vão se sedimentando, as pessoas vão se tornando amantes de tal coisa (φιλοτιοῦτων). As coisas justas se tornam agradáveis para o amante da justiça (1099a10-11: τῷ φιλοδικαίῳ) e as ações em conformidade com a virtude se tornam agradáveis para o amante da virtude (τὰ κατ' ἀρετὴν τῷ φιλαρέτῳ).⁹¹

90 Gauthier e Jolif omitem ἢ μὴ ὡς δεῖ na linha 1118b24 e observam que “Le parallélisme avec les lignes 25-27 semble exiger la suppression de ces mots (à moins qu'on n'ajoute une phrase correspondante soit après <τῶν τοιούτων> à la ligne 26, comme le veut Susemihl, qui ajoute <ἢ οὐκ ὡς δεῖ ἢ> μᾶλλον, soit après χαίρουσιν à la ligne 27, comme le voulait Thurot, qui ajoute χαίρουσιν <καὶ οὐκ ὡς δεῖ>; cf. Noetel, p. 730.” (GAUTHIER & JOLIF 1970, p. 245).

91 [EN I 8 1099a8](#): τὸ 1099a08 μὲν γὰρ ἦδεσθαι τῶν ψυχικῶν, ἐκάστῳ δ' ἐστὶν ἡδὴ πρὸς ὃ 1099a09 λέγεται φιλοτιοῦτος, οἷον ἵππος μὲν τῷ φιλίππῳ, θέαμα 1099a10 δὲ τῷ φιλοθεώρῳ· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τὰ δίκαια τῷ 1099a11 φιλοδικαίῳ καὶ ὅλως τὰ κατ' ἀρετὴν τῷ φιλαρέτῳ.

Na passagem supracitada, Aristóteles tem em mente alguém que se tornou amante de algo menos louvável, e indica que o epíteto vem a partir da relação com os parâmetros enunciados que revelam diferentes níveis de comprometimento com as deliberações práticas ou com os apetites básicos. Nesse sentido, portanto, o φιλοτιοιούτων⁹² estaria contraposto aos φιλοκάλοις, que são os amantes das coisas belas e cuja preferências revelam o que é, de fato, naturalmente prazeroso ou não, e cujo apetite central não é por x, y ou z; mas por agir belamente (cf. BURNET 1900, p. 158).⁹³

Aristóteles afirma que, enquanto o amante disso e daquilo erra de modo simples, amando algo exageradamente, ou quando não deve, ou como não deve, o ἀκόλαστος erra de todos os modos. Ele explica essa afirmação da seguinte maneira: (i.) ele frui com aquelas coisas que não deve, por serem detestáveis (μισητά) (ii.) e, se frui com aquilo que deveria, frui mais do que deveria ou mais do que a maioria. Por objetos detestáveis (μισητά), Aristóteles presumivelmente refere-se a uma classe limitada de prazeres. Não se trata de prazeres bestiais, mórbidos e/ou patológicos, como aqueles mencionados em EN VII 5, nem, tampouco, prazeres saudáveis e conducentes à boa forma física, dos quais frui o σώφρων (EN III 11 1119a16–18). Logo, trata-se de objetos e ações más, mas não bestiais e inumanas, talvez como aquelas mencionadas em EN II 6 (1107a08).

Na passagem, ele oferece exemplos de ações e afecções detestáveis, deixando claro que não existe um meio-termo para elas, pois não é possível agir bem ou não com relação a coisas desse tipo, cometendo adultério com a mulher certa, no momento certo e do modo certo, mas simplesmente fazer qualquer uma dessas coisas é estar errado (EN II 6 1107a15-17: οὐδ' ἔστι τὸ εὖ ἢ μὴ εὖ περὶ τὰ τοιαῦτα ἐν τῷ ἦν δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὡς μοιχεύειν, ἀλλ' ἀπλῶς τὸ ποιεῖν ὀτιοῦν τούτων ἀμαρτάνειν ἐστίν). Parece-nos que é nesse sentido

92 Segundo Natali, “In questo brano pare essere indicata una gradazione di intensità: l’a appassionato non è ancora un vizioso, ma quando eccede diviene un intemperante” (1999, p. 477, n. 283).

93 §11 1099a12 τοῖς μὲν οὖν πολλοῖς τὰ ἡδέα μάχεται διὰ τὸ μὴ φύσει τοιαῦτ' 1099a13 εἶναι, τοῖς δὲ φιλοκάλοις ἐστὶν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα· τοιαῦται 1099a14 δ' αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις, ὥστε καὶ τούτοις εἰσὶν ἡδέαι καὶ 1099a15 καθ' αὐτάς.

que o ἀκόλαστος erra a respeito de todos os parâmetros. A passagem 1118b21-27 indica que o ἀκόλαστος incorre em ações excessivas que não admitem do meio-termo, enquanto a segunda cláusula reforça o caráter vicioso do ἀκόλαστος: mesmo quando frui de prazeres adequados, ele o faz exageradamente – possivelmente no momento errado, e/ou do modo errado.⁹⁴ De fato, ao caracterizar o σώφρων, Aristóteles afirma que ele “não frui com aquilo que o ἀκόλαστος prefere, ao contrário tem por elas desprezo (...)” (EN III 11 1119a11-13: οὔτε γὰρ ἥδεται οἷς μάλιστα ὁ ἀκόλαστος, ἀλλὰ μᾶλλον δυσχεραίνει).

Com o estabelecimento das modalidades de erro, das quais aquele erro com relação ao objeto é o mais grave, Aristóteles investiga em que medida a dor faz parte da esfera da σωφροσύνη (1118b28-33). Unindo os fios, até então dispersos, ele oferece, por fim, uma caracterização sumária das diferentes disposições habituais relativas à σωφροσύνη (σωφροσύνη, ἀκολασία e ἀναισθησία; 1119a1-a33).

94 Consideramos implausível a suposição de Curzer (1997, 2012), segundo a qual Aristóteles estaria afirmando em 1118b24-27 que o ἀκόλαστος deve errar com relação ao objeto, ocasião e modo para ser considerado como tal: “There is an important difference between Aristotle’s account of temperance and his account of the other virtues. A person lacks one of the other virtues if and only if he or she goes wrong with respect to any parameter. However according to Aristotle, a person is intemperate only if he or she goes wrong with respect to all three of the temperance parameters (...) This is an error on Aristotle’s part. Aristotle should say that people are intemperate if and only if they go wrong with respect to any one of the three temperance parameters. He should say this not only to bring his account of temperance into harmony with his architectonic and his accounts of the other virtues, but also because it is true. After all, consider Betty who eats enormous amounts of broccoli because she is on some fad diet, but who desires and enjoys each bite exactly as much as most people do. Betty is clearly intemperate, but Aristotle must classify her as merely “fond of broccoli,” for she goes wrong with respect to the objects and occasions parameters, but not the amount of enjoyment parameter. Consider Bob, the binge drinker, who excessively desires and enjoys too much liquor, but only on occasions when drinking some liquor is appropriate. Bob is clearly intemperate, but Aristotle must classify him as merely “fond of drunkenness,” for he goes wrong only with respect to the objects and amount parameter, but not the occasions parameter. Consider Bill who indulges in sex moderately often and desires and enjoys sex a moderate amount, but only has sex with married women. Bill is clearly intemperate, but Aristotle must classify him as merely “fond of adultery,” for he goes wrong with respect to the objects parameter, but not the amount or occasions parameters. Clearly, the thesis that intemperance requires error with respect to all three parameters has numerous counterexamples.” (CURZER, 2012, p.76-77). O comentador utiliza o mesmo exemplo aduzido anteriormente por Aristóteles para apontar uma suposta inconsistência. Ora, não há inconsistência alguma. Aristóteles deixa claro em EN II.6 1107a8 que certas afecções e ações, dentre elas o adultério, não admitem meio-termo. Logo, praticar uma ação desse tipo é errar com relação ao objeto, ocasião e modo. Aristóteles não diria que um adúltero é amante do adultério, mas sim, que é ἀκόλαστος.

Aristóteles havia afirmado anteriormente que a σωφροσύνη é em menor grau e de modo distinto com relação à dor (*EN* II 7 1107b04-06) e em III 10 (1117b24-27). Em III 11 (1118b28-33), ele retoma a questão afirmando que a σωφροσύνη regula dores apenas na medida em que elas são causadas pela ausência ou privação de certos prazeres (por oposição à coragem que diz respeito a circunstâncias efetivamente dolorosas e atemorizantes). Ninguém seria dito σώφρων por suportar as dores ou ἀκόλαστος por não as suportar; mas σώφρων por não as sentir diante da ausência ou privação de certos prazeres e ἀκόλαστος por sofrer com essa privação.

§5 ἡ μὲν οὖν περὶ τὰς ἡδονὰς 1118b28 ὑπερβολὴ ὅτι ἀκολασία καὶ ψεκτόν, δῆλον· περὶ δὲ τὰς 1118b29 λύπας οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἀνδρείας τῷ ὑπομένειν λέγεται 1118b30 σώφρων οὐδ' ἀκόλαστος τῷ μὴ, ἀλλ' ὁ μὲν ἀκόλαστος τῷ 1118b31 λυπεῖσθαι μᾶλλον ἢ δεῖ ὅτι τῶν ἡδέων οὐ τυγχάνει 1118b32 (καὶ τὴν λύπην δὲ ποιεῖ αὐτῷ ἢ ἡδονῇ), ὁ δὲ σώφρων τῷ 1118b33 μὴ λυπεῖσθαι τῇ ἀπουσίᾳ καὶ τῷ ἀπέχεσθαι τοῦ ἡδέος.

§6 1119a01 Ὁ μὲν οὖν ἀκόλαστος ἐπιθυμεῖ τῶν ἡδέων πάντων ἢ 1119a02 τῶν μάλιστα, καὶ ἄγεται ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας ὥστε ἀντὶ τῶν 1119a03 ἄλλων ταῦθ' αἰρεῖσθαι· διὸ καὶ λυπεῖται καὶ ἀποτυγχάνων 1119a04 καὶ ἐπιθυμῶν· μετὰ λύπης γὰρ ἢ ἐπιθυμία· ἀτόπῳ 1119a05 δ' ἔοικε τὸ δι' ἡδονῆν λυπεῖσθαι.

§5 Que é ἀκολασία e algo reprovável o excesso com relação aos prazeres, está claro. Com relação às dores, diferentemente da coragem, ninguém não é dito σώφρων por suportá-las e ἀκόλαστος por não as suportar, ao contrário, o ἀκόλαστος é dito assim por sofrer mais do que deve por não alcançar os prazeres – e lhe causa dor o prazer – e o σώφρων é chamado assim por não sofrer com a ausência ou abstenção do prazer.

§6 O intemperante, então, tem apetite pelos prazeres todos ou aqueles mais fortes e é levado pelo seu apetite de modo a preferi-los a tudo mais, motivo pelo qual sofre não alcançando e tendo apetite, pois o apetite é doloroso – estranho que pareça sofrer pelo prazer.

Há um debate extenso sobre o papel da dor nas disposições habituais associadas à σωφροσύνη. Sinteticamente, Curzer (1997, 2012a) pensa que Aristóteles oscila entre a inclusão e a exclusão de dores vinculadas ao tato em conexão com as faculdades nutritiva e reprodutiva. Young (1988), ao contrário, entende que a posição definitiva seria sido alcançada em III 11 (1118b28-33), com a conclusão de que a dor mencionada é apenas da pessoa

viciosa incapaz de ceder a seu vício – o que não seria própria a nenhuma virtude, mas estaria envolvida na consideração de qualquer virtude.⁹⁵

Curzer pensa que a passagem indica que Aristóteles estaria incluindo no escopo da virtude a dor do desejo insatisfeito e a dor como objeto relativamente ao qual alguém seria σώφρων ou ακόλαστος. Esta seria a leitura adotada por Tomás de Aquino, em seu comentário à *Ethica Nicomachea*, a partir da tradução latina de Moerbeke. Aquino afirma, com relação ao σώφρων que, “com relação à dor, ele não sofre em excesso pelos prazeres ausentes” (§632: *secundo autem quantum ad tristitias non superflue tristatur in absentia delectabilium*). Curzer (1997, 2012b, p. 73) parte do comentário de Aquino e da tradução de Ross para defender que o homem σώφρων padece ante a privação de certos prazeres, de modo que ele se distinguiria do ακόλαστος por fazê-lo na medida correta. Segundo o comentador, os apetites são acompanhados por dor e Aristóteles estaria correto em considerar que a disposição habitual virtuosa também lida com a dor que surge diante da

95 “EN III.10 differs interestingly from II.7 in its characterization of the sphere of temperance. II.7 says that temperance is “concerned with pleasures and pains, though not with all of them, and less so with pains” (11107b4-6). III.10 says, “We have said that temperance is a mean state concerned with pleasures, for it is concerned less so, and in a different way, with pains” (1117b24-26). Thus II.7 includes pains within the sphere of temperance, while III.10 takes them out and suggests a reason why. Aristotle is reluctant in III.10 to include pain in the sphere of temperance perhaps because temperance regulates appetite and appetite has pleasure, not pain, as its object (see, for example, EN III.1, 1111a32-33). When he discusses the topic of temperance and pain in III.11, he says only that profligates feel more pain than they should when they are deprived of the pleasures of food and drink, while temperate people are not bothered (1118b30-33). The pain here is simply the pain of vicious people unable to indulge their vice and would be involved in the account of any virtue (see II.3, 1104b3-8); it is not peculiar to temperance. Strictly speaking, then, the statement of II.7, 1107b4-6, is an error, and III.10 does well to correct it” (YOUNG 1988, p. 523-524, n.9).

privação de certos prazeres medianos⁹⁶ – o que seria reforçado por uma passagem de *EN* VII 4.⁹⁷

Como observa Konkoly (1998), entretanto, apesar do homem σώφρων certamente preferir ter café, por oposição a ser privado dele, Aristóteles afirma em mais de uma ocasião que o σώφρων não se importa com a privação de um tal prazer (II 3 1104b3-8 e III 11 1118b27-33). Não se trata de dizer que o σώφρων não sofra diante da privação dos prazeres/desejos comuns e naturais necessários para a sobrevivência, mas sim que ele não

96 Como argumento, o comentador cita exemplos de privação de prazeres em circunstâncias nas quais seriam apropriados: a falta de uma sobremesa em um momento propício, por exemplo. Diante de tais circunstâncias, seria inapropriado explodir de raiva, mas adequado sentir “um certo incômodo”; similarmente quando o σώφρων é privado da oportunidade de fruir de seus prazeres sexuais σώφρονες. (“When the waiter fails to deliver coffee, it is inappropriate to throw a tantrum, but quite appropriate to feel a twinge of sorrow. Indeed, a person who failed to feel that twinge would be a bit on the insensible side. Similarly, temperate people feel sorrow when they cannot satisfy their temperate sexual desires. And so on. Since there are appropriate and inappropriate ways of dealing with the pain of unsatisfied desire for the objects of temperance, Aristotle is right to include the pain of unsatisfied desire in the sphere of temperance.”) Ele pensa que Aristóteles deveria ter ido mais longe e considerado que a σωφροσύνη regula a dor causada pela presença de certos tipos de comida, bebida e sexo. “A comida pode estar estragada ou mal preparada, por exemplo. A bebida pode estar envenenada ou amarga. O sexo pode ser nojento ou indesejado” (CURZER 2012a, p. 73: “The food might be spoiled or badly prepared, for example. The drink may be poisoned or bitter. The sex may be disgusting or unwelcome.”)

97 §3 τῶν δὲ 1148a05 περὶ τὰς σωματικὰς ἀπολαύσεις, περὶ ἃς λέγομεν τὸν 1148a06 σώφρονα καὶ ἀκόλαστον, ὁ μὴ τῷ προαιρεῖσθαι τῶν 1148a07 ἡδέων διώκων τὰς ὑπερβολὰς— καὶ τῶν λυπηρῶν φεύγων, 1148a08 πείνης καὶ δίψης καὶ ἀλέας καὶ ψύχους καὶ πάντων τῶν 1148a09 περὶ ἀφήν καὶ γεῦσιν— ἀλλὰ παρὰ τὴν προαίρεσιν καὶ τὴν 1148a10 διάνοιαν, ἀκρατῆς λέγεται, οὐ κατὰ πρόσθεσιν, ὅτι περὶ 1148a11 τάδε, καθάπερ ὀργῆς, ἀλλ’ ἀπλῶς μόνον. A interpretação da passagem, contudo, é difícil e controversa. Lorenz (2009) pensa que a menção às dores configura uma contradição entre VII 4 e III 11 que reforçaria a tese de Wilson (1879), segundo a qual *EN* VII seria um agregado de discussões diversas; e que a menção às dores do calor e do frio sugere uma posição distinta a respeito da associação com as dores apenas em sentido secundário, possivelmente à semelhança de Xenofonte, que atribuía à ἀκρασία a incapacidade de suportar a privação do sono (*Xen. Mem.*, 4.5.9), ou ainda uma concepção inspirada na descrição que Platão faz de Sócrates no *Symp*, como capaz de suportar as privações e os desconfortos físicos impostos pela guerra (*Symp* 219e-220c). Essa concepção da esfera da σωφροσύνη – em contradição com *EN* III 11 – seria compatível, em sua leitura, com o tratamento que a virtude recebe na *Ethica Eudemia*; uma vez que ali Aristóteles abstém-se de tecer considerações sobre o papel da dor. Sobre o pano de fundo dessa interpretação, Lorenz argumenta que a segunda parte de VII 4, isto é, 1148a22-b14, seria preferível à primeira, 1147b23-1148a15, uma vez que a segunda explica o mesmo ponto que a primeira sem tecer considerações sobre a presença da dor na esfera da σωφροσύνη, estando, portanto, em consonância com *EN* III 11. Lorenz conclui que 1148a22-b14 é um tratamento posterior do tema. Dado que Aristóteles atribui a presença da dor à falta dos prazeres excessivos, e que, na passagem, ele se refere justamente à busca excessiva dos comprazimentos somáticos, não nos parece absolutamente clara a existência da contradição; de modo que a interpretação de Young permanece a alternativa mais simples e mais plausível.

se importa ou sofre quando não alcança um certo prazer específico desejado. O exemplo oferecido dos prazeres sexuais *σώφρονες*, segundo Konkoly, parece depender justamente de tal distinção. Privado, em absoluto, de prazeres sexuais ou, sobretudo, de alimento, é plausível supor que experimentaria certo sofrimento; porém, privado da satisfação de suas preferências particulares, não há motivo para supor que sofreria por isso. A consideração de que a virtude deveria regular a dor causada pela presença de certos alimentos, bebidas e sexo parece acrescentar, além disso, pouco ao tratamento aristotélico da *σωφροσύνη*.

Em última instância, a tese de que o *σώφρων* também sente dor com apetites insatisfeitos, parece depender (i.) de uma certa leitura do texto grego da passagem 1119a11-15 e (ii.) do entendimento que todo apetite é doloroso. Konkoly acertadamente nos lembra, com relação a (i.), de que a dor do apetite insatisfeito diz respeito, mais propriamente, à condição denominada por Aristóteles como *ἐγκράτεια* (autocontrole, continência). O *ἐγκρατής* decide corretamente acerca prazeres do corpo. A diferença, contudo, reside em que ele decide e age bem apesar de seus desejos excessivos e do fato de ter prazer com apetites ruins (*EN* VII 9 1151b33-1152a3).⁹⁸ Alhures, ademais, Aristóteles deixa claro que não existe dor oposta ao prazer, exceto para quem persegue o excesso dos prazeres (VII 14 1154a20-21: οὐ γὰρ ἐστὶ τῆ ὑπερβολῆ λύπη ἐναντία ἀλλ' ἢ τῷ διώκοντι τὴν ὑπερβολήν).

98 ἐπεὶ δὲ καθ' ὁμοίότητα πολλὰ λέγεται, καὶ ἡ ἐγκράτεια ἢ τοῦ σώφρονος καθ' ὁμοίότητα ἠκολούθηκεν· ὁ τε γὰρ ἐγκρατής οἷος μηδὲν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων, ἀλλ' ὁ μὲν ἔχων ὁ δ' οὐκ ἔχων φαύλας ἐπιθυμίας, καὶ ὁ μὲν τοιοῦτος οἷος μὴ ἡδεσθαι παρὰ τὸν λόγον, ὁ δ' οἷος ἡδεσθαι ἀλλὰ μὴ ἄγεσθαι.

§7 ἑλλείποντες δὲ τὰ περὶ τὰς 1119a06 ἡδονὰς καὶ ἦττον ἢ δεῖ χαίροντες οὐ πάνυ γίνονται· οὐ γὰρ 1119a07 ἀνθρωπικὴ ἐστὶν ἡ τοιαύτη ἀναισθησία· καὶ γὰρ τὰ λοιπὰ 1119a08 ζῶα διακρίνει τὰ βρώματα, καὶ τοῖς μὲν χαίρει τοῖς δ' οὐ· 1119a09 εἰ δέ τω μηδὲν ἐστὶν ἡδὺ μηδὲ διαφέρει ἕτερον ἑτέρου, πόρρω 1119a10 ἂν εἴη τοῦ ἀνθρώπου εἶναι· οὐ τέτευχε δ' ὁ τοιοῦτος ὀνόματος 1119a11 διὰ τὸ μὴ πάνυ γίνεσθαι.

§8 ὁ δὲ σώφρων μέσως μὲν περὶ ταῦτ' 1119a12 ἔχει· οὔτε γὰρ ἤδεται οἷς μάλιστα ὁ ἀκόλαστος, ἀλλὰ μᾶλλον 1119a13 δυσχεραίνει, οὐδ' ὅλως οἷς μὴ δεῖ οὐδὲ σφόδρα τοιοῦτω 1119a14 οὐδενί, οὔτ' ἀπόντων λυπεῖται οὐδ' ἐπιθυμεῖ, ἢ μετρίως, οὐδὲ 1119a15 μᾶλλον ἢ δεῖ, οὐδ' ὅτε μὴ δεῖ, οὐδ' ὅλως τῶν τοιοῦτων οὐδέν· 1119a16 ὅσα δὲ πρὸς ὑγίειαν ἐστὶν ἢ πρὸς εὐεξίαν ἡδέα ὄντα, τούτων 1119a17 ὀρέξεται μετρίως καὶ ὡς δεῖ, καὶ τῶν ἄλλων ἡδέων μὴ ἐμποδίων 1119a18 τούτοις ὄντων ἢ παρὰ τὸ καλὸν ἢ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν· ὁ 1119a19 γὰρ οὕτως ἔχων μᾶλλον ἀγαπᾷ τὰς τοιαύτας ἡδονὰς τῆς 1119a20 ἀξίας· ὁ δὲ σώφρων οὐ τοιοῦτος, ἀλλ' ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος.

§7 Deficientes e pessoas que fruem menos do que deveriam dos prazeres não surgem com frequência, pois não é humana uma insensibilidade desse tipo, já que mesmo os demais animais discriminam os alimentos, gostando de alguns, mas de outros não. Se para alguém nada é prazeroso e nem difere uma coisa da outra, distante estaria de um ser humano e nem chega a ter um nome por não surgir com frequência.

§8 O σώφρων mantém-se na medida com relação a essas coisas, pois não frui daquilo que sobretudo o ἀκόλαστος frui, mas antes tem por elas desprezo, nem em geral daquilo que não deve, nem intensamente de nada desse tipo, nem sofre pelos prazeres ausentes, nem tem por eles apetite, ou apenas um apetite moderado e não mais do que deve, nem quando não deve e nem em geral de nenhum desses modos. Tudo quanto sendo prazeroso for saudável e conducente para a boa forma física, a essas coisas se inclinará na medida e como deve, e também aos demais prazeres que não forem um obstáculo para esses propósitos, nem contrários ao que é belo nem além de seus meios. Quem se porta desse modo ama tais prazeres mais do que eles merecem, mas o σώφρων não é uma pessoa desse tipo, mas sim alguém que ama os prazeres como determina a reta razão.

O vício pelo extremo da falta é uma condição rara que surge com pouca frequência, motivo pelo qual não chegou a receber um nome (οὐ τέτευχε δ' ὁ τοιοῦτος ὀνόματος διὰ τὸ μὴ πάνυ γίνεσθαι. III 11 1119a10-11), levando o filósofo a cunhar o termo insensível (ἔστωσαν δὲ ἀναίσθητοι, II 7 1107b8) (EE III 2 1231a26-27). A insensibilidade (ἀναισθησία) recebeu pouca atenção do filósofo, que se limitou a observar que “se para alguém nada é prazeroso e nem difere uma coisa da outra, distante estaria de um ser humano” (III 11 1119a9-10: εἰ δέ τω μηδὲν ἐστὶν ἡδὺ μηδὲ διαφέρει ἕτερον ἑτέρου, πόρρω ἂν εἴη τοῦ ἀνθρώπου εἶναι).

Segundo Grant (1874, p. 51)⁹⁹ e Stewart (1892, p. 315)¹⁰⁰, a experiência de Aristóteles no mundo grego provavelmente justifica esse fato. O único exemplo oferecido por Aristóteles, tanto na *EE* (III 2 1230b18-20¹⁰¹) quanto na *EN* (II 2 1104a22-25), é o dos homens camponeses (ἄγροικοι) – personagens frequentes nas comédias da época, quase sempre contrapostos aos homens citadinos (ἀστυῖος). Uma caracterização geral de tais personagens é oferecida por Teofrasto em *Theophr Char* I 4.

O termo ἀναίσθησία origina-se do substantivo αἴσθησις (percepção) que, por sua vez, é formado a partir do verbo αἰσθάνομαι (perceber, apreender pelos sentidos). À raiz αἴσθησ-, é acrescentado um alfa privativo. O termo exprime uma indisposição de perceber e de fruir dos prazeres do corpo. “(...) Quem frui de todos os prazeres e não se abstém de nenhum deles, torna-se ἀκόλαστος; quem evita todos, como os homens camponeses, torna-se, de algum modo, insensível” (ὁμοίως δὲ καὶ ὁ μὲν πάσης ἡδονῆς ἀπολαύων καὶ μηδεμιᾶς ἀπεχόμενος ἀκόλαστος, ὁ δὲ πᾶσαν φεύγων, ὡσπερ οἱ ἄγροικοι, ἀναίσθητός τις. *EN* II 2 1104a22-25). A presença da insensibilidade como forma de vício pela deficiência, contudo, parece cumprir uma função filosófica importante, qual seja, a de estabelecer a σωφροσύνη como uma disposição habitual que se relaciona adequadamente com os prazeres sem tornar-se uma negação deles.

Analisando apenas os termos utilizados por Aristóteles para compor o cenário de oposições associadas à σωφροσύνη, obtemos o seguinte cenário. O ἀκόλαστος, em um primeiro lugar, tem apetite por todos os prazeres e é levado por seu apetite *de modo a*

99 Aristotle, from his experience as a Greek, might have been justified in asserting that a deficiency in the sense for pleasures ‘could hardly be said to exist’. It is not so certain that the same would be true in all periods of the world. It is not so certain that the monkish turn of mind does not occasionally diminish to an unhappy extent the natural and human feelings, so as to impair the kindness, the geniality and the good sense mankind.

100 The ascetic spirit (unless we regard Cynicism as a manifestation of it) was conspicuously absent from the Greek national character.

101 It specially attaches to persons like the boors who are a stock character in comedy—people who steer clear of pleasures even in moderate and necessary indulgences. μάλιστα δ’ εἰσὶ τοιοῦτοι, οἷους οἱ κωμωδοδιδάσκαλοι παράγουσιν ἀγροίκους, οἳ οὐδὲ τὰ μέτρια καὶ τὰ ἀναγκαῖα πλησιάζουσι τοῖς ἡδέσι.

preferi-lo a tudo mais (1119a01-03). Como bem descreve Broadie, “não treinado, o elemento apetitivo permanece fixado no agradável sem discriminação; propriamente treinado, ele sente prazer apenas com o que é permitido pela razão e com o que é bom” (2002, p. 327). O ἀκόλαστος, portanto, *escolhe* o excesso e tanto sente prazer com aquilo que o σώφρων não sentiria – *e.g.* uma ação vil dentro dos limites humanos, como o adultério (*cf.* II 6 1107a8-12, *Pol* VII 1335b38-1336a03) – quanto sofre ao desejar e não alcançar os prazeres excessivos (1119a1-5).

O termo para ἀκολασία é formado a partir do verbo κολάζω que significa “punir” ou “corrigir”. A punição implicada pelo verbo κολάζω não é aquela envolvida na vingança, mas sim uma punição corretiva que envolve uma perspectiva de melhora (IRWIN, 1999, p. 321). Segundo Aristóteles, a diferença entre a punição e a correção reside em que a correção é infligida no interesse do paciente, enquanto a vingança é infligida no interesse de quem pune (*Rhet* I 10 1369b12). Ao verbo são adicionados um prefixo α-, privativo, e um sufixo -σια, utilizado para formar nomes de ações e substantivos abstratos (SMYTH & MESSING, 1920, *sec.* 840.3).

O tratamento da σωφροσύνη na *EE* faz referência a um possível tratado perdido de Aristóteles sobre a ἀκολασία (*EE* III 1 1230b13). Na *EN*, ele afirma que o nome se aplica tanto ao comportamento das crianças quanto dos homens adultos, sem deixar claro, contudo, se foi transferido das crianças para os adultos ou dos adultos para as crianças (*EN* 1119a33-1119b3) (KONSTAN, 2006, p. 93-28, 32). Parece claro, entretanto, que a ἀκολασία na criança remete ao sentido de não ainda corrigida; por oposição ao ἀκόλαστος que remete ao que não poderia mais ser corrigido (*cf.* *EE* III 2 1230a38-b8). Em ambos prevalece acima de tudo a inclinação pelo prazer, nas crianças ela é de toda parte (πανταχόθεν) e nas pessoas que tem entendimento ela expulsa da alma a razão quando são fortes e intensos (τὸν λογισμὸν ἐκκρούουσιν) (1149b03-10). Por ser constituída a partir de atos voluntários de indulgência, seria plausível supor que o ἀκόλαστος frui de um prazer somático na medida em que

frui dos sensíveis próprios ao tato. Diante da incapacidade de alcançá-los, entretanto, ele sofre pela ausência desses prazeres de modo que a disposição é marcada por um misto de prazeres e dores.

Muito próxima da ἀκολασία no que concerne às ações, está a ἀκρασία (1152a4-6). A diferença significativa entre ambas reside no fato de que o ἀκρατής tem consciência de que seus apetites são excessivos e se arrepende dos excessos cometidos (1150b31-32: ὁ δ' ἀκρατής μεταμελητικός πᾶς) – nesse sentido, difere também da criança que não tem ainda o entendimento formado e não sente arrependimento. Ainda que tenha consciência dos apetites excessivos, o ἀκρατής se excede, pois, utilizando a linguagem da passagem anterior, os apetites expulsam a razão da alma (1120b10: τὸν λογισμὸν ἐκκρούουσιν)¹⁰² – podendo, inclusive, segundo Aristóteles, produzir estados de loucura em algumas pessoas¹⁰³. Em *DA* III 10, Aristóteles oferece um claro exemplo da relação conflituosa entre apetite e entendimento. “O entendimento ordena resistir ao apetite por conta do futuro, o apetite ordena por conta do imediato, pois o imediato, por não olhar para o futuro, parece simplesmente agradável e simplesmente bom.” (433b7-10: ὁ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνθέλκειν κελεύει, ἢ δ' ἐπιθυμία διὰ τὸ ἤδη· φαίνεται γὰρ τὸ ἤδη ἡδὺ καὶ ἀπλῶς ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν ἀπλῶς, διὰ τὸ μὴ ὄρᾶν τὸ μέλλον). Em certo sentido, o apetite distorce a percepção do indivíduo e elimina a possibilidade de que ele escolha um bem futuro maior, *e.g.* uma ação virtuosa. O ἀκρατής, em sua relação conflituosa com o apetite, vive em meio a um misto de prazer e dor, desejo e arrependimento, conhecimento e ignorância.¹⁰⁴

102 “The term ἐκκρούειν occurs frequently in contexts where Aristotle is describing the impact of one change or activity on another, when the former is more powerful or intense than the latter. Such clashes include ones between sensory or emotional changes on the one hand and intellectual ‘motions’ on the other (*De Sensu* 7, 447a14-18; *Rhetoric* 3.17, 1418a12-15)” (HENDRIK 2006, p.197).

103 *EN* VII 3 1147a15-17 ἀλλὰ μὴν οὕτω διατίθενται οἳ γε ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες· θυμοὶ γὰρ καὶ ἐπιθυμίαι ἀφροδισίων καὶ ἔνια τῶν τοιούτων ἐπιδήλως καὶ τὸ σῶμα μεθιστᾶσιν, ἐνίοις δὲ καὶ μανίας ποιοῦσιν.

104 Um dos principais problemas enfrentados por Aristóteles com relação à ἀκρασία diz respeito à questão do conhecimento. Conhecimento pode estar sendo atualizado ou não e conhecer pode significar (i.) conhecer e (ii.) conhecer e atualizar presentemente. Seria estranho dizer que alguém não se controla quando está conhecendo e atualizando, mas não seria estranho se não estivesse presentemente empregando. Dizendo de

A pessoa que efetivamente consegue escolher um bem maior, apesar dos apetites excessivos que possui em sua alma, é dita continente (ἐγκρατής). Em suas ações, o continente não difere do σώφρων, pois ambos agem em conformidade com a razão (1151b-1152a3). O σώφρων por ter seus apetites em perfeita consonância com aquilo que determina a razão, sentindo prazer em obedecê-la, e o continente *apesar de não os ter ainda* em conformidade com a razão. A importância da continência fica evidente quando consideramos o que fica implícito pela sua ausência. Em primeiro lugar, Aristóteles não considera possível que alguém possa ser ἀκρατής e prudente ao mesmo tempo, pois um indivíduo prudente deve necessariamente ter um excelente caráter (1152a07-08: ἅμα γὰρ φρόνιμος καὶ σπουδαῖος τὸ ἥθος δέδεικται ὄν). Por perseguirem prazeres do corpo que são intensos e frequentes, os ἀκρατεῖς nem ao menos chegam a conhecer os prazeres propriamente humanos (1153b35-1154a1). Em segundo lugar, ninguém seria considerado prudente apenas por saber como agir, mas por efetivamente agir bem – o que não é o caso do ἀκρατής (1152a08-09: ἔτι οὐ τῷ εἰδέναι μόνον φρόνιμος ἀλλὰ καὶ τῷ πρακτικός· ὁ δ' ἀκρατής οὐ πρακτικός). O ἀκρατής é incapaz de agir consistentemente bem pois sua capacidade de colocar em prática aquilo que sabe é apenas parcial e incipiente. Ele se parece a uma pessoa que começa a aprender música e já é capaz de seguir a ordem dos movimentos e das notas, mas não é capaz de efetivamente tocar corretamente e no ritmo. Ela sabe cognitivamente o que precisa fazer, mas não tem a coordenação motora necessária para acertar. Ou seja, em ambos os casos, o conhecimento precisa ser assimilado, o que exige tempo (1147a22: δεῖ γὰρ συμφυῆναι, τοῦτο δὲ χρόνου δεῖται); e se não consideraríamos pianista uma pessoa que erra e se perde em uma peça, tampouco consideraríamos prudente uma pessoa ἀκρατής que erra e se deixa levar pelos prazeres do corpo.

outro modo, o ἀκρατής conheceria no primeiro segundo, como alguém que conhece, mas não está empregando. Mas mesmo a aplicação seria do intelecto e não do caráter, pois não faria sentido que alguém fosse virtuoso e apenas não estivesse aplicando a virtude no momento (EN VII 3 §5).

Aristóteles explica o problema ainda de outro modo: a ἀκρασία é como uma cidade que vota pelos decretos corretos, tem excelentes leis, mas que não as utiliza (1152a18-21: καὶ ἔοικε δὴ ὁ ἀκρατὴς πόλει ἢ ψηφίζεται μὲν ἅπαντα τὰ δέοντα καὶ νόμους ἔχει σπουδαίους, χρῆται δὲ οὐδέν), sendo o vício, por sua vez, como a cidade que usa suas leis, mas cujas leis são ruins (1152a24). Tomada como um primeiro passo, a aquisição da opinião correta é fundamental para o desenvolvimento moral do indivíduo – assim como as lições iniciais sobre a música são importantes. Mas se o indivíduo não põe em prática seu conhecimento e se habitua a ele, sua condição moral permanece dúbia e reprovável. Dizendo de outro modo, a continência é o mínimo que um indivíduo deve alcançar para começar a agir corretamente e como alguém prudente com relação aos prazeres do tato. Se, de fato, como afirma Aristóteles, a parte apetitiva deve viver de acordo com a racional, tal como a criança deve viver de acordo com os comandos do tutor (1119b12-15: ὥσπερ δὲ τὸν παῖδα δεῖ κατὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ παιδαγωγοῦ ζῆν, οὕτω καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν κατὰ τὸν λόγον), é com a continência que isso primeiro ocorre. A preocupação com continência e com a σωφροσύνη tem o propósito de garantir as condições adequadas para que a prudência possa atuar. A rigor, poderíamos afirmar que não é apenas a σωφροσύνη que “salva a prudência” (VI 5 1140b11-12)¹⁰⁵, mas ambas a continência e a σωφροσύνη e que, devido aos seus apetites excessivos, o continente sofre com a abstenção dos prazeres, mas ao refletir sobre suas ações, possivelmente se compraz pela prática de ações virtuosas¹⁰⁶.

A orientação correta do apetite, entretanto, é completa apenas na disposição plenamente σώφρων (σώφρων). Nela, o apetite harmoniza (συμφωνεῖν) com a razão (τῷ λόγῳ) e ambos têm como alvo o belo (τὸ καλόν). Por dimensionar corretamente o valor dos prazeres táteis, o σώφρων tem apetite apenas por aquilo que deve, como deve e quando deve. Ele se inclina em direção àquilo que, sendo prazeroso, é saudável e conducente para a

105 ἔνθεν καὶ τὴν σωφροσύνην τούτῳ προσαγορεύομεν τῷ ὀνόματι, ὡς σῶζουσιν τὴν φρόνησιν.

106 Já Platão havia concebido a ideia de que o σώφρων se regozija com sua própria σωφροσύνη (*Phlb* 12do1-02: ἡδεσθαι δὲ καὶ τὸν σωφρονοῦντα αὐτῷ τῷ σωφρονεῖν).

boa forma física, ou em direção aos prazeres que não são um obstáculo para esses propósitos, nem são contrários ao que é belo e nem excedem seus meios financeiros (1119a11-20, 1119b15-18). Aristóteles aceita a tese platônica da σωφροσύνη como uma concórdia e utiliza a tese para distinguir a ἐγκράτεια, uma cacofonia (cf. [STOHR, 2003](#)), da σωφροσύνη. A σωφροσύνη parece ser a disposição de uma pessoa madura cujos apetites permitem à razão determinar plenamente os apetites sem a interrupção de paixões violentas. A razão jamais suplanta a parte não-racional, mas ela direciona os apetites e as paixões em direção à sua melhor consecução, enquanto o apetite se encarrega de mover.

Se tomamos em conjunto as disposições habituais delineadas até agora, observamos como Aristóteles parece ter sido cuidadoso na escolha dos termos, de modo a indicar uma progressão à mediedade virtuosa da σωφροσύνη ao mesmo tempo em que se evita o extremo oposto. Se considerarmos que há uma tendência natural para o prazer, a ἀναισθησία é claramente uma disposição habitual que se afastou em excesso da própria natureza, enquanto a intemperança é uma disposição que está próxima de seu estado natural, infantil e animal.

Termo	Prefixo	Raiz	πρός τι	πῶς ἔχειν
Θηρίο-της ἀ-κολα-σία	- alfa privativo	Bestialidade Punição	Não-natur. Reprov. e/ou aceitável	Prazer e dor Prazer e dor
ἀ-κρα-σία	alfa privativo	Controle	Reprov. e/ou aceitável	Dor
ἐγ-κρα-τέια	“em, no”	Controle	Reprov. e/ou aceitável	Dor
σω-φρο-σύνη ἀν-αισθη-σία	“guardiã da” alfa privativo	Mente Sensibilidade	Natur. agradável -	Prazer -

5

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso trabalho percorreu um percurso de Homero a Aristóteles, da filologia à cultura e história antiga, seguindo um fio comum no pensamento helênico a respeito da σωφροσύνη. A melhor ilustração para o seu sentido, como dissemos, parece-nos ser o exemplo de Ulysses e as sereias. Utilizando-o como pano de fundo, parece-nos que há certa continuidade entre os autores mencionados e que o trabalho colhe alguns frutos da aposta neste procedimento.

No capítulo 1, as considerações sobre as ocorrências do termo σωφροσύνη nos poemas homéricos revelaram que a hipótese de uma distinção entre sentidos intelectual-moral na gênese do conceito não parecem possuir fundamento e, muito provavelmente, teria sido ensejada pela distinção do próprio Aristóteles a partir da distinção entre duas partes da alma em *EN* I 13. A genialidade platônica nas especulações do diálogo *Charmides*, associada à etimologia canônica que traduz σωφροσύνη como mente sã, fizeram Aristóteles parecer um “radical” aos olhos de alguns intérpretes. Como mostra a correção proposta por Bigio, e a consequente reabilitação das etimologias propostas por Platão e Aristóteles, ambos não estavam, por um lado, muito distantes do sentido comum do termo; por outro, é evidente que ambos incorporam o termo, sua polissemia e associações culturais, em um projeto muito mais amplo de reflexão sobre política e sobre o bem humano.

Ainda que as discussões evoluam de forma distinta, os pontos de contato são evidentes: ambos veem como próprio a ela a questão do assenhorar-se de si mesmo, de não ser subjugado pelo desejo como uma criança que não tem ainda acesso à completude de suas faculdades. Ainda que o processo tenha início com o mais simples e trivial teste

de resistência (ficar, permanecer), como no caso de Ulysses, ele evolui, no melhor dos cenários, como subsídio fundamental da vida virtuosa pautada pela φιλοκαλία. Ela é profundamente social, e não apenas uma característica individual, na medida em que se manifesta como essa introjeção do comportamento virtuoso a partir do contato com outras pessoas. Quando o herói se detém antes de agir, ele o faz para considerar o que está a sua volta e isso não deixa de ser uma parte importante da sociabilidade.

A associação entre σωφροσύνη e νοῦς, ademais, parece particularmente interessante, visto ser possível encontrar em Aristóteles, em uma passagem a ser futuramente explorada (*Phys* VII 3), um sentido semelhantemente negativo de σωφροσύνη em conexão direta com o νοῦς, como uma forma de conter a desordem natural da alma, o que seria uma pré-condição para que o intelecto possa vir a conhecer (νοεῖν). Em ambos os casos, para que o νοεῖν seja preservado, para que ele cumpra a sua finalidade soteriológica e gnosiológica, a σωφροσύνη deve atuar de forma negativa, como uma contenção de impulsos e deliberações que possam obstruir o pensamento e expulsá-lo. O exemplo do amadurecimento de Telêmaco e a quase progressão implícita no próprio vocabulário utilizado e cuidadosamente estudado por Aristóteles indicam que a σωφροσύνη aparece em uma primeira fase da educação dos jovens – o que não diz muito, é verdade, sobre a educação nas demais áreas, como na bravura militar, ou na relação com a riqueza e a propriedade. Esse é o cuidado que Aristóteles procura implementar com a análise aprofundada das esferas de cada virtude. Os exemplos de uso popular do período clássico mostram como o uso equívoco do termo estava na ordem do dia, sobretudo em associações espúrias com a covardia, dada a aparente inação envolvida em ambos os casos. Aristóteles procura, então, isolar os objetos próprios a estas perfeições das capacidades naturais dos seres humanos para oferecer ao legislador uma âncora segura, fundamentada e em harmonia com as investigações psicofisiológicas e físicas de seus outros cursos.

No capítulo 2, vimos como os problemas oriundos do contexto histórico do século V a.C. e os diálogos de Platão formam um outro ponto de partida para a discussão aristotélica da σωφροσύνη. Do *Charm*, valemo-nos da riqueza de seu pano de fundo político e cultural para introduzir algumas das questões e dos problemas associados à σωφροσύνη que estavam na ordem do dia durante o período clássico. Dele nos valemos também para defender que o diálogo cumpre um propósito de vindicação da memória de Sócrates e que o sentido relevante de σωφροσύνη é encenado, mas não discutido. Do diálogo *Republica*, Aristóteles parece incorporar diversos elementos importantes, incluindo todos aqueles apresentados por Sócrates como os rastros (ἵχνη) da σωφροσύνη. Dentre tais elementos de inspiração platônica, contaríamos especialmente: i. O entendimento de que a formação dos cidadãos está a cargo dos legisladores e que toda constituição é, de uma forma ou de outra, uma resposta à questão do bem e do bem viver (cf. NUSSBAUM 1988, p. 38). ii. O reconhecimento de que há uma dimensão não-discursiva nessa formação que se dá por meio da prática repetida de certas ações – sem a qual não seria sequer possível dar início ao processo de aquisição da virtude. iii. A concepção da σωφροσύνη como (a.) uma espécie de arranjo no qual o apetite opera em uníssono com a deliberação racional (b.) na relação com certos prazeres – com a consequência de que (c.) quando há um acordo entre apetite e razão sobre quem deve governar, dizemos que há autocontrole; por fim, iv. ainda que Aristóteles transforme as virtudes em capacidades atreladas a diferentes domínios da vida, ao contrário de Platão que as confere às partes da alma, em Aristóteles, a única virtude que parece atrelada de perto a uma distinção desse gênero, é a σωφροσύνη, pois, além de ser uma virtude da parte não-racional, ela está diretamente associada aos prazeres oriundos da autopreservação do organismo e da espécie.

Nussbaum (1988; seq. CURZER 1997; contra TSOUNA 2018) argumenta que Aristóteles deliberadamente procurou evitar a sobreposição entre o domínio das diferentes virtudes, mas não oferece uma explicação a respeito do porquê. No diálogo em questão fica aparente

a dificuldade de Platão para conciliar o desenvolvimento de características aparentemente antagônicas associadas à ἀνδρεία e à σωφροσύνη. No caso de Aristóteles, a divisão aguda entre as diferentes virtudes permite ao filósofo evitar as dificuldades de se compatibilizar a σωφροσύνη e a ἀνδρεία – de um ponto de vista linguístico, ao menos. Permite resolver também resolver outras questões difíceis evocadas pelo testemunho de Tucídides: quando Sócrates vê sob o manto de Cármides, ele se sente atraído e estimulado. Neste caso, que ele se contenha e não deixe transparecer o que se passou internamente, é louvável. Se, ao contrário, Sócrates tivesse testemunhado Cármides sendo atacado por um inimigo e permanecesse como estava, este não seria um ato de σωφροσύνη, mas de δειλία. A divisão clara entre os dois domínios torna evidente que elas não apenas são circunstâncias distintas, mas também que as disposições habituais surgem com relação a coisas muito diferentes; ou, em outras palavras, que σωφροσύνη e ἀνδρεία tem um πρός τι completamente diverso. Há ainda a possibilidade, é claro, de que Aristóteles esteja, na verdade, oferecendo uma diretriz pedagógica: para o cultivo da σωφροσύνη, é preciso estar atento sobretudo ao contato e ao prazer que advém do contato, pois este é o mais intenso e o que tem a maior probabilidade de conduzir alguém ao excesso. Naturalmente, a antecipação e a memória são partes importantes disso, mas ambas estão baseadas na atualidade da experiência.

No capítulo 3, por fim, encontramos a dinâmica aludida no capítulo 1 entre νοῦς e σωφροσύνη como a relação entre virtudes éticas e dianoéticas. As últimas têm o papel de deliberar e elaborar um plano; as anteriores preservam o fim correto em cada caso, mirando o belo. Aristóteles se filia a esta tradição que problematiza a relação com os prazeres e desconfia daqueles prazeres corpóreos associados à comida, à bebida e ao sexo. O prazer engana por ser compartilhado com os animais e ser parte de tudo aquilo que é preferível, isto é, do belo (καλοῦ) e do vantajoso (συμφέροντος) (EN II 3 1104b35) e as pessoas frequentemente confundem o prazeroso com o bom (ἀγαθόν) (EN III 4 1113a24-

1113b2). As coisas verdadeiramente boas, no entanto, são discernidas em cada caso pela pessoa excelente (σπουδαῖος) que é como um padrão e uma medida para elas (κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὧν).¹

Quando fala sobre os prazeres corpóreos, o próprio Aristóteles parece adotar um tom tutelar, de alerta, de convencimento, de aviso. O filósofo possivelmente agia como Circe alertando Ulysses sobre os perigos dos prazeres corpóreos. Talvez estes fossem um obstáculo significativo para que alguém realmente compreenda sua concepção de εὐδαιμονία e como ela envolve prazer. É no que concerne ao fundamento da εὐδαιμονία humana, função específica do ser humano, que surge a contraposição entre o φιλόκαλος e φιλοτιοῦτων. Quem adquire preferências muito veementes a respeito de prazeres corpóreos recorrentes, fortes e que conduzem ao excesso, perde vista o que é mais importante e não compreende o caráter propriamente racional da função humana, o que se manifesta como uma dificuldade para avaliar o caráter circunstancial de certos bens e uma conseqüente sobrevalorização deles. Não que o prazer induza a um comportamento não-racional. Em verdade, ele leva ao abandono da lógica correta em favor de outra que apenas afirma as tendências naturais. Na descrição do silogismo prático, em meio à análise da ἀκρασία, Aristóteles procura mostrar que, por um lado, há sim um erro lógico por trás da ἀκρασία, mas, por outro, também há uma outra lógica envolvida. Para que a prudência possa prosperar, portanto, é preciso que a alma esteja minimamente preparada de antemão por meio dos hábitos e que um mínimo de ἐγκράτεια seja estabelecido frente aos prazeres do corpo.

Curiosamente, o próprio termo ἐπιθυμία, que não exploramos em profundidade, parece ter um sentido que coaduna com essa interpretação. O θυμός vem de θύω que significa ‘queimar’, ‘sacrificar’, ‘efervescer’. A ἐπιθυμία é o substantivo associado ao verbo

¹ Que o ἀκόλαστος e as pessoas em geral têm seu entendimento limitado pelo amor pelos prazeres do corpo é atestado ainda em VII.14 1153b33-1154a1 na constatação de que os prazeres do corpo roubam o nome do prazer, por serem mais acessíveis e os únicos que as pessoas em geral conhecem.

ἐπι-θυμέω e tem o sentido de ‘direcionar o coração para’. O verbo parece sugerir uma concentração ou um foco em uma coisa específica. Talvez seja a concentração mesma dessa efervescência que Aristóteles quisesse evitar ser direcionada aos prazeres do corpo. Quando bem direcionada, a ἐπιθυμία e o νοῦς apontam para o mesmo alvo; quando mal direcionada, ela é como o canto das sereias, ou seja, um obstáculo no caminho em direção ao que é próprio (οἰκεῖος) e a finalidade (τέλος) do ser humano.

Nesse sentido, Platão e Aristóteles ambos pensam a educação como uma educação voltada para a formação do intelecto e da racionalidade, de modo que a σωφροσύνη adquira uma relevância acentuada na medida em que constitui um dos primeiros degraus primeiras paradas do progresso do desenvolvimento moral. Dado, entretanto, que a atividade vegetativa da alma aponta para sua própria preservação e crescimento, ambos compreendem que as sereias cantam por toda a vida e τὰ ἀφροδίσια, como bem explica Foucault, sempre exerce um poder sobre a alma. Apontando para o tato, Aristóteles está indicando aos futuros legisladores que esse é o sentido a partir do qual as pessoas começam a se orientar e o qual devem começar a integrar no desenvolvimento das demais estruturas psíquicas da alma. À medida em que o ser humano vai se desenvolvendo, adquirindo experiência e moldando o seu caráter por meio do hábito, os movimentos na alma começam a diminuir, e a agitação a amainar em alguma medida, possivelmente porque os apetites necessários para a orientação e a sobrevivência passam a ser secundários relativamente às memórias e opiniões que orientam a conduta. O ser humano que começa com uma estrutura binária simples de prazer e dor, sim e não; evolui para o desejo pelo prazer e o desejo de evitar a dor. A repetição da experiência dos prazeres e dos apetites alimenta a memória com conteúdos a serem recombinaados posteriormente pela imaginação. A imaginação, a experiência e a deliberação, então, passam a ser a origem de novos comportamentos. Ainda que a correta habituação transforme o ser humano e possibilite o desenvolvimento de sua natureza racional, sempre que houver fruição de algum dos prazeres do tato – o

que deve acontecer necessariamente para que a vida se mantenha – estimularemos essa faculdade perceptiva primária que é também muito próxima desses mecanismos mais rudimentares de orientação. Em certo sentido, com exceção do estado de vigília, do respirar e do processo de envelhecimento a que estamos submetidos, trata-se da atividade mais rudimentar e próxima dos animais que repetidamente praticamos.

Nossa própria interpretação da *σωφροσύνη* difere das anteriores, como Curzer, Taylor e Moore, que veem no esforço de Aristóteles em afunilar a esfera da *σωφροσύνη* uma forma de rompimento com a tradição (no caso do último) e um contrassenso (no caso dos dois primeiros). Há discordância sobre o saldo deste empenho (positivo ou negativo), mas nenhuma no sentido de negar a existência de uma diminuição drástica em comparação com seus antecessores e sucessores.² A crítica mais contundente parte de Moore (2020). A mais generosa parte de Foucault (1984). Como a única forma de excelência moral atrelada à dimensão psicofisiológica necessária para a própria sobrevivência humana, parece plausível afirmar que a *σωφροσύνη* ou, sobretudo, a ausência da *σωφροσύνη*, se faria sentir em todas as dimensões da vida humana, enquanto a falta da coragem, por exemplo, não se faria sentir em tempos de paz e prosperidade³. O vício na relação com os prazeres do tato, como um primeiro grau de uma série progressiva, poderia representar um ponto de fragilidade na evolução do caráter humano. Com uma base frágil, a formação moral fica debilitada e comprometida e não há a devida preparação do terreno que deve acontecer para que a virtude se estabeleça (EN X). Quiçá esse seja o sentido de incorrigível

2 DA III 10 433a20b-1: Na verdade, mostra-se que o intelecto não faz mover sem o desejo (pois a vontade é desejo, e quando se é movido de acordo com o raciocínio, também se é movido de acordo com a vontade), mas o desejo move deixando de lado o raciocínio, pois apetite é um tipo de desejo. Intelecto, então, é sempre correto; ao passo que o desejo e a imaginação, ora corretos, ora não corretos. Por isso, é sempre o desejável que move, embora este seja tanto o bem como o bem aparente; mas não todo o bem, e sim o bem prático apenas. E o praticável é o que admite de ser de outro modo. (Tradução: Maria Cecília Gomes dos Reis)

3 Concordamos, em parte, com Tsouna (2018) que defende Aristóteles da acusação de ter delimitado o domínio próprio da *σωφροσύνη* de forma muito estreita. A intérprete afirma que a preocupação do filósofo teria sido justamente limitá-la aos prazeres mais problemáticos e que teriam o maior potencial para obstruir o exercício da prudência.

pressuposto pelo termo ἀκολασία e um dos motivos para que ἀκρασία no domínio da σωφροσύνη seja uma forma de vício e maldade e não apenas um mero desvio (EN VII 4 1148a03 e 1149b20).

Parece-nos, além disso, que a finalidade do empenho aristotélico seria o de oferecer um princípio que servirá como guia para futuros legisladores promulgarem leis com o propósito de engendrar harmonia na alma, incutindo σωφροσύνη em seus cidadãos. Nesse sentido, Aristóteles oferece diversos critérios que ajudam a sopesar determinados comportamentos de modo a oferecer estímulos, recompensas e punições, adequadas e compatíveis com a promoção da virtude e a inibição do vício nos jovens e na população em geral, utilizando com parâmetros as categorias do ente transposta ao domínio prático (e.g. com que/com quem, em que momento, de que modo, assim por diante). Estas categorias e parâmetros servem de auxílio tanto para o agente que procura a mediedade em cada uma delas, quanto para o tutor que deve educar o jovem e avaliar em diferentes momentos o grau de adesão aos princípios racionais e aos apetites mais primários. Não se trata, naturalmente, de hipervalorizar moralmente a relação com comida, bebida e sexo, mas de constatar que essas relações são basilares e, em muitos casos, complexas, e delas dependem a nossa sobrevivência como indivíduos e como espécie. A esse respeito, basta observar que, desde o século passado, a superação completa das necessidades básicas com alimentos deixou de ser um problema de produção e passou apenas uma dificuldade de distribuição: enquanto parte da população pode satisfazer seus apetites naturais e adventícios com alimentos oriundos de toda parte do planeta, dos mais variados tipos, com quantidades distintas de sofrimento humano, animal e impacto climático embutidos; outra parte considerável permanece no limite da própria sobrevivência e movido constantemente pela necessidade de ir atrás dos meios de satisfazer seus apetites naturais apenas.

Aristóteles descreve a relação entre razão e apetite por analogia à relação entre tutor e aluno. Em ambos os casos, uma das partes deve aprender a obedecer a outra e, nos casos em que isso acontece, dizemos que se trata de uma alma bem ordenada, de alguém que ama a virtude e o belo. A necessidade de que os apetites se submetam à razão, tal como a criança se submete ao tutor (*EN* III 12 1119b13-15) fica clara a partir das considerações presentes em outros dois importantes tratados. Em *Metaph* Λ 7, Aristóteles afirma que os objetos do apetite são as coisas aparentemente belas e que os objetos da razão são as coisas efetivamente belas (*Metaph* Λ 7 1072a27-30) e, ao considerar os princípios de movimento da alma, conclui que a razão, para que mova, depende de sua influência sobre a parte apetitiva, enquanto o apetite, por sua vez, é capaz de mover por conta própria (*DA* III 10 433a20-b01). Logo, constatamos que o apetite depende da sua capacidade de se deixar influenciar pela razão para assegurar sua correta orientação, e a razão depende de sua capacidade de informar e direcionar o apetite para buscar aquelas coisas belas por si.

Aristóteles diverge sim, é verdade, da tradição na medida em que considera a possibilidade de um caráter virtuoso no qual as cordas que atam apetite e razão, e Ulysses ao mastro do navio, estejam plenamente internalizadas e se manifestem apenas como o contentamento e o prazer de agir orientado por aquilo que determina a reta razão. Se a coragem se dá no campo de batalha no momento do impulso, da violência e do medo. A *σωφροσύνη*, ao contrário, é pensada no âmbito da viagem de volta, no longo percurso repleto de perigos, e tem o propósito de ajustar o comportamento do herói às circunstâncias, da mesma forma como ele ajustaria as velas do navio para mantê-lo no curso certo e alcançar o retorno seguro.

6

BIBLIOGRAFIA

FONTES PRIMÁRIAS

Aristóteles

Edições da *Ethica Nicomachea*

ARISTOTELIS. “*Ethica Nicomachea*”. Em: BEKKER, I. (Ed.). *Aristotelis Opera*. Ἠθικὰ Νικομάχεια ed. Berlim: Reimer, 1831. p. 1094a01–1181b23. [↔, 13, 16, 18, 26, 27, 30, 37, 52, 63, 63, 63, 63, 63, 64, 64, 64, 64, 64, 64, 64, 64, 64, 64, 65, 65, 65, 65, 65, 65, 65, 65, 65, 65, 66, 66, 67, 68, 68, 70, 71, 71, 71, 71, 71, 71, 71, 72, 72, 73, 73, 73, 73, 73, 73, 74, 75, 76, 76, 76, 76, 76, 76, 77, 77, 78, 79, 80, 80, 80, 81, 81, 82, 82, 82, 82, 84, 84, 84, 85, 88, 88, 88, 88, 88, 88, 89, 89, 89, 89, 89, 89, 90, 90, 91, 91, 91, 91, 92, 93, 99, 101, 101, 102, 103, 103, 103, 104, 104, 105, 105, 105, 107, 108, 109, 109, 110, 110, 110, 110, 111, 112, 114, 114, 114, 114, 115, 117, 117, 118, 118, 119, 120, 123, 126, 126, 129, 130, 131]

ARISTOTELIS; BYWATER, I. *Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon, 1894. [↔, 76]

ARISTOTELIS; SUSEMIHL, F.; APELT, O. *Ethica Nicomachea*. Leipzig: Teubner, 1903. [↔, 76, 106]

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Trad.: H. Rackham. Cambridge: HUP, 1926. [↔, 80]

ARISTOTLE. *The Ethics of Aristotle*. Londres: Longmans, 1874. [↔, 92, 94, 117]

ARISTOTLE; BURNET, J. *The Ethics of Aristotle*. Londres: Methuen, 1900. [↔, 64, 110]

Edições da *Ethica Eudemia*

ARISTOTELIS. “Ethica Eudemia”. Em: BEKKER, I. (Ed.). *Aristotelis Opera*. Ἠθικὰ Εὐδήμεια ed. Berlim: Reimer, 1831. p. 1214a01–1249b25. [↔, 63, 63, 63, 63, 63, 63, 64, 64, 64, 64, 64, 64, 64, 88, 88, 90, 90, 93, 95, 97, 102, 116, 117, 118, 118, 118]

Edições das demais obras

ARISTOTELIS. “Analytica Posteriora”. Em: BEKKER, I. (Ed.). *Aristotelis Opera*. Ἀναλυτικῶν ὑστέρων ed. Berlim: Reimer, 1831. p. 24a10–100b17. [↔, 76]

ARISTOTELIS. “Ars Rhetorica”. Em: BEKKER, I. (Ed.). *Aristotelis Opera*. Τέχνης ῥητορικῆς ed. Berlim: Reimer, 1831. p. 1354a1–1420a8. [↔, 63, 63, 65, 118]

ARISTOTELIS. “Categoriae”. Em: BEKKER, I. (Ed.). *Aristotelis Opera*. Κατηγορίαι ed. Berlim: Reimer, 1831. p. 1a01–15b32. [↔, 63, 63, 80, 80, 80]

ARISTOTELIS. “De Anima”. Em: BEKKER, I. (Ed.). *Aristotelis Opera*. Περὶ ψυχῆς ed. Berlim: Reimer, 1831. p. 402a01–435b25. [↔, 66, 66, 66, 75, 78, 78, 79, 92, 92, 92, 97, 100, 101, 101, 102, 119, 129, 131]

ARISTOTELIS. “De Interpretatione”. Em: BEKKER, I. (Ed.). *Aristotelis Opera*. Περὶ ἑρμηνείας ed. Berlim: Reimer, 1831. p. 16a01–24b09. [↔, 77]

ARISTOTELIS. “De Partibus Animalium”. Em: BEKKER, I. (Ed.). *Aristotelis Opera*. Περὶ ζῶων μορίων ed. Berlim: Reimer, 1831. p. 639a01–697b30. [↔, 28, 98, 98, 98, 98, 98, 99, 100, 100]

ARISTOTELIS. “De Sensu et Sensibilibus”. Em: BEKKER, I. (Ed.). *Aristotelis Opera*. Περὶ αἰσθήσεως και αἰσθητῶν ed. Berlim: Reimer, 1831. p. 436a01–449b04. [↔, 93, 98, 98, 101]

ARISTOTELIS. “De Virtutibus et Vitiis Libellus”. Em: BEKKER, I. (Ed.). *Aristotelis Opera*. Περὶ Ἀρετῶν καὶ Κακιῶν ed. Berlim: Reimer, 1831. p. 1249a26–1251b37. [↔, 63, 63, 63, 63, 64]

ARISTOTELIS. “Historia Animalium”. Em: BEKKER, I. (Ed.). *Aristotelis Opera*. Τῶν περὶ τὰ ζῶα ἱστοριῶν ed. Berlim: Reimer, 1831. p. 486a05–639a01. [↔, 70, 99, 99, 99, 100]

ARISTOTELIS. “Magna Moralia”. Em: BEKKER, I. (Ed.). *Aristotelis Opera*. Ἠθικὰ Μεγάλα ed. Berlim: Reimer, 1831. p. 1181a23–1213b30. [↔, 63, 63, 63, 64, 72]

ARISTOTELIS. “Metaphysica”. Em: BEKKER, I. (Ed.). *Aristotelis Opera*. Τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ ed. Berlim: Reimer, 1831. p. 980a21–1093b29. [↔, 66, 66, 76, 77, 80, 81, 81, 131, 131]

ARISTOTELIS. “Physica”. Em: BEKKER, I. (Ed.). *Aristotelis Opera*. Φυσικῆς ἀκροάσεως ed. Berlim: Reimer, 1831. p. 184a10–267b26. [↔, 66, 79, 89, 90, 124]

ARISTOTELIS. “Politica”. Em: BEKKER, I. (Ed.). *Aristotelis Opera*. Πολιτικῶν ed. Berlim: Reimer, 1831. p. 1252a01–1342b34. [↔, 32, 32, 32, 40, 44, 44, 52, 54, 59, 63, 63, 65, 66, 67, 70, 70, 77, 82, 85, 85, 85, 86, 92, 92, 97, 103, 118]

ARISTOTELIS. “Problemata”. Em: BEKKER, I. (Ed.). *Aristotelis Opera*. Προβλήματα ed. Berlim: Reimer, 1831. p. 859a01–967b27. [↔, 63, 63]

ARISTOTELIS. “Topica”. Em: BEKKER, I. (Ed.). *Aristotelis Opera*. Τοπικά ed. Berlim: Reimer, 1831. p. 100a18–164b19. [↔, 63, 63]

ARISTOTELIS; BEKKER, I. *Aristotelis Opera*. Berlim: Reimer, 1831. [↔, 64, 72]

ARISTOTELIS; OPPERMANN, H. *Ἀθηναίων Πολιτεία*. Leipzig: Teubner, 1928. [↔, 47, 47]

Platão

PLATO. “Apologia Socratis”. Em: BURNET, J. (Ed.). *Platonis Opera*. repr. 1967 ed. Oxford: Clarendon, 1900. v. 1p. I.17a–42a. [↔, 37, 47, 47, 49]

PLATO. “Charmides”. Em: BURNET, J. (Ed.). *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon, 1903. v. 3p. II.153a–176d. [↔, 26, 37, 38, 47, 48, 48, 49, 50, 125]

PLATO. “Cratylus”. Em: BURNET, J. (Ed.). *Platonis Opera*. repr. 1967 ed. Oxford: Clarendon, 1900. v. 1p. I.383a–440e. [↔, 18, 19, 30]

PLATO. “Gorgias”. Em: BURNET, J. (Ed.). *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon, 1903. v. 3p. I.447a–527e. [↔, 55]

PLATO. “Laches”. Em: BURNET, J. (Ed.). *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon, 1903. v. 3p. II.178a–201c. [↔, 48, 48]

PLATO. “Leges”. Em: BURNET, J. (Ed.). *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon, 1907. v. 5p. II.624a–969d. [↔, 37, 61, 61, 61, 62, 62]

PLATO. “Meno”. Em: BURNET, J. (Ed.). *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon, 1903. v. 3p. II.70a–100c. [↔, 52, 68, 77, 84]

PLATO. “Philebus”. Em: BURNET, J. (Ed.). *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon, 1901. v. 2p. II.11a–67b. [↔, 61, 93, 93, 121]

PLATO. “Politicus”. Em: BURNET, J. (Ed.). *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon, 1900. v. 1p. II.257a–311c. [↔, 51]

PLATO. “Protagoras”. Em: BURNET, J. (Ed.). *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon, 1903. v. 3p. I.309a–362a. [↔, 48]

PLATO. “Respublica”. Em: SLINGS, S. R. (Ed.). *Platonis Rempublicam*. Oxford: Clarendon, 2003. [↔, 29, 30, 37, 38, 43, 49, 53, 53, 54, 55, 55, 57, 59, 65, 65, 69, 74, 83, 84, 86, 88, 96]

PLATO. “Sophista”. Em: BURNET, J. (Ed.). *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon, 1900. v. 1p. I.216a–268d. [↔, 92]

PLATO. “Symposium”. Em: BURNET, J. (Ed.). *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon, 1901. v. 2p. III.172a–223d. [↔, 37, 47, 48, 114]

PLATO. *The Republic of Plato*. Cambridge: CUP, 1902. [↔, 54]

PLATO. “Theaetetus”. Em: BURNET, J. (Ed.). *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon, 1900. v. 1p. I.142a-210d. [↔, 78, 80]

PLATO. “Timaeus”. Em: BURNET, J. (Ed.). *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon, 1902. v. 4p. III.17a-92c. [↔, 61]

Demais autores antigos

AESCHYLUS. “Persae”. Em: MURRAY, G. (Ed.). *Aeschyli tragoediae*. 2. ed. Oxford: Clarendon, 1955. p. 53-95. [↔, 39, 39]

ARISTOPHANES. “Nubes”. Em: WILSON, N. G. (Ed.). *Aristophanis Fabulae*. Oxford: OUP, 2007. p. 137-202. [↔, 45, 45, 55]

ARISTOPHANES. “Pax”. Em: WILSON, N. G. (Ed.). *Aristophanis Fabulae*. Oxford: OUP, 2007. p. 283-338. [↔, 44]

ATHENAEUS. “Deipnosophistae”. Em: KAIBEL, G. (Ed.). *Athenaei Naucraticae deipnosophistarum libri xv, 3 vols*. Leipzig: Teubner, 1887. p. 1·1-491; 2·1-498; 3·1-560. [↔, 97]

DIELS, H. A.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. <https://archive.org/details/DielsHermannKranzWaltherDieFragmenteDerVorsokratikerBandI1960>. ed. Berlim: Weidmann, 1906. [↔, 58, 58]

EURIPIDES. “Hippolytus”. Em: DIGGLE, J. (Ed.). *Euripidis fabulae*. Oxford: Clarendon, 1984. v. 1. [↔, 18, 42]

EURIPIDES. “Medea”. Em: DIGGLE, J. (Ed.). *Euripidis fabulae*. Oxford: Clarendon, 1984. v. 1p. 93-155. [↔, 42, 42, 43]

HERODOTUS. “Historiae”. Em: LEGRAND, P.-E. (Ed.). *Hérodote. Histoires*, 9 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1932. p. 1-13-204; 2-65-194; 3-37-185; 4-47-201; 5-18-147; 6-7-128; 7-24-235; 8-9-161; 9-9-109. [↔, 24, 34, 39, 39, 39, 40]

HESIOD; SOLMSEN, F. *Opera et dies*. Oxford: Clarendon, 1970. [↔, 50]

HOMERUS. “Ilias”. Em: ALLEN, T. W. (Ed.). *Homeri Ilias*, vols. 2-3. Oxford: Clarendon, 1931. p. 2-1-356; 3-1-370. [↔, 27, 28, 28, 29, 30, 35, 39, 52, 52, 88]

HOMERUS. “Odyssea”. Em: VON DER MÜHLL, P. (Ed.). *Homeri Odyssea*. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962. p. 1-456. [↔, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 36, 48, 56, 56, 75, 88, 106]

NOOTEN, B. V.; HOLLAND, G. *Rig Veda: A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes*. Cambridge: HUP, 1995. [↔, 24]

PORPHYRIUS; BUSSE, A. *Isagoge sive quinque voces*. CAG 4.1 ed. Berlin: Reimer, 1887. [↔, 80]

SOPHOCLES. “Ajax”. Em: DAIN, A. (Ed.). *Sophocle*. Paris: Les Belles Lettres, 1958. p. 10-59. [↔, 92]

THEOGNIS; YOUNG, D. *Elegiae*. 2nd edn. ed. Leipzig: Teubner, 1971. [↔, 68, 68, 87]

THEOPHRASTUS. “Characteres”. Em: STEINMETZ, P. (Ed.). *Theophrast. Charaktere*. Das Wort der Antike 7. Munique: Hueber, 1960. p. 62-106. [↔, 117]

THUCYDIDES. “Historiae”. Em: JONES, H. S. (Ed.). *Thucydidis Historiae*. Oxford: Clarendon, 1942. [↔, 18, 40, 41, 44, 46, 47]

XENOPHON. “Memorabilia”. Em: MARCHANT, E. C. (Ed.). *Xenophontis opera omnia*. 2. ed. Oxford: Clarendon, 1921. [↔, 114]

XENOPHON; MARCHANT, E. C. *Hellenica*. Oxford: Clarendon, 1900. [↔, 40, 47]

XENOPHON; MARCHANT, E. C. *Memorabilia*. 2. ed. Oxford: Clarendon, 1921. [↔, 47, 55]

Traduções

ARISTOPHANES. *Clouds, Wasps, Birds*. Trad.: Peter Meineck. Indianapolis: Hackett, 1998. [↔, 45]

ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*. Trads.: Rene Antoine Gauthier & Jean Yves Jolif. Louvain: Publications Universitaires, 1970. [↔, 13, 90, 92, 92, 93, 104, 109]

ARISTOTE. *La Métaphysique*. Trad.: Jean Germain Tricot. Paris: Vrin, 1966. [↔, 81]

ARISTOTELE. *Etica Nicomachea*. Trad.: Carlo Natali. Roma: Laterza, 1999. [↔, 94, 110]

ARISTOTELE. *Grande etica, Etica eudemia*. Trad.: Armando Plebe. Laterza, 1965. [↔, 64]

ARISTOTELES. *Nikomachische Ethik*. Trad.: Franz Dirlmeier. Berlim: Akademie, 1956. 1999. [↔, 65]

ARISTOTELES. *Nikomachische Ethik*. Trad.: Dorothea Frede. Berlim: de Gruyter, 2020. [↔, 13, 71, 72, 72, 73]

ARISTOTELES. *Nikomachische Ethik VI*. Trad.: Hans Georg Gadamer. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1998. [↔, 19, 20]

ARISTÓTELES. *Categorias*. Trad.: José Veríssimo Teixeira Da Mata. São Paulo: Unesp, 2019. [↔, 80]

ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad.: Maria Cecília Gomes Dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006. [↔, 101]

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea I 13 - III 8 Tratado da Virtude Moral*. Trad.: Marco Antônio de Ávila Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008. [↔, 80, 80, 82]

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea III 9 - IV 15: As virtudes morais*. Trad.: Marco Antônio de Ávila Zingano. São Paulo: Odysseus, 2020. [↔, 13, 13, 13, 92, 94, 106]

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad.: Antônio de Castro Gaeiro. Atlas, 2009. [↔, 80]

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco, Livro VI. Dissertatio, v. 34, p. 285-300*, 2011. [↔, 80]

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad.: Marcelo Perine & Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2001. [↔, 81]

ARISTÓTELES. *Partes dos Animais*. Trad.: Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional, 2010. [↔, 98]

ARISTÓTELES. *Sobre a Alma*. Trad.: Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional, 2010. [↔, 92]

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Trad.: Terence Irwin. Indianapolis: Hackett, 1999. [↔, 19, 20, 81, 118]

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Trad.: Sarah Broadie & Christopher Rowe. Oxford: OUP, 2002. [↔, 118]

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Trad.: Joe Sachs. Newburyport: Focus, 2002. [↔, 80, 94, 95]

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Trad.: C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett, 2014. [↔, 65, 66, 80, 97]

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Trad.: Adam Beresford. Londres: Penguin, 2020. [↔, 19, 20]

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics: Books II–IV*. Trad.: C. C. W. Taylor. Oxford: OUP, 2006. [↔, 91, 94, 94, 95, 96, 96, 97]

ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Trad.: William David Ross. Oxford: OUP, 1925. [↔, 80]

ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Trad.: Hippocrates George Apostle. Reidel, 1975. [↔, 80]

ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Trans.: Lesley Brown & William David Ross. Oxford: OUP, 2009. [↔, 80]

ASPASIUS. *On Aristotle Nicomachean Ethics 1-4, 7-8*. Trad.: David Konstan. Londres: Duckworth, 2006. [↔, 63, 85, 118]

HOMERO. *Ilíada*. Trad.: Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. [↔, 28, 28]

HOMERO. *Odisséia*. Trad.: Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal, 2018. [↔, 31, 31, 36, 56]

PLATÃO. *A República*. Trad.: Maria Helena da Rocha Pereira. 15. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2017. [↔, 60]

PLATÃO. *Teeteto*. Trans.: Marcelo Boeri & Adriana Manuela Nogueira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2015. [↔, 78]

PLATO. *Republic*. Trad.: C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett, 2004. [↔, 54]

THÉOGNIS. *Poèmes Élégiques*. Trad.: Jean Carrière. Paris: Les Belles Lettres, 1962. [↔, 52, 68]

TOMAS AQUINAS. *Commentary on Aristotle's Metaphysics*. Trad.: John Patrick Rowan. Dumb Ox, 1995. [↔, 81]

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad.: Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1987. [↔, 44]

FONTES SECUNDÁRIA

AGGIO, J. O. A Sôphrosynê como Liberdade Sobre Si: uma Interpretação Foucaultiana de Aristóteles. *Ideação*, v. 34, p. 99–118, 2016. [↔, 88]

ALLEN, J. H. *Aristotle on the Pleasures of Temperance*. Hamilton: McMaster University, 2018. [↔, 88]

ARISTOPHANES. “Nubes”. Em: WILSON, N. G. (Ed.). *Aristophanis Fabulae*. Oxford: OUP, 2007. p. 137–202. [↔, 45, 45, 55]

ARISTOPHANES. “Pax”. Em: WILSON, N. G. (Ed.). *Aristophanis Fabulae*. Oxford: OUP, 2007. p. 283–338. [↔, 44]

ARISTOTELES. *Nikomachische Ethik VI*. Trad.: Hans Georg Gadamer. Frankfurt: Vitorio Klostermann, 1998. [↔, 19, 20]

BAILEY, J. *Colloquium 3 Commentary on Moore*. Brill, 2020. [↔, 89]

BARNES, J. Aristotle and the Method of Ethics. *Revue Internationale de Philosophie*, n. 134, p. 490–511, 1980. [↔, 64]

BARNEY, R. Aristotle's Argument for a Human Function. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 34, p. 293–322, 2008. [↔, 87]

BIGIO, B. J. "Saving the Mind": an Etymological Inquiry into the Cognitive-Behavioral Function of the Ancient Greek Value ΣΩΦΡΟΣΥΝΗ (*sōphrosynē*). Stanford University, 2021. [↔, 18, 24, 24, 24, 25, 25, 25, 26, 26, 26, 27, 27, 27, 28, 28, 28, 28, 29, 29, 29, 29, 30, 30, 30, 33, 34, 34, 35]

BOBONICH, C. "Aristotle's ethical treatises". Em: KRAUT, R. (Ed.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Blackwell, 2006. p. 12–36. [↔, 63]

BOBONICH, C.; DESTRÉE, P. *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*. Leiden: Brill, 2007. [↔, 65]

BODÉÜS, R. *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*. Trad.: Jan Edward Garrett. Albany: SUNY, 1993. [↔, 86]

CALLARD, A. Enkratēs Phronimos. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 99, n. 1, 2017. [↔, 74]

CASE, T. "Aristotle". Em: 501–522 in *Encyclopaedia Britannica*². p. 1–40. [↔, 64]

CHARLES, D. *Aristotle's Philosophy of Action*. Londres: Duckworth, 1984. [↔, 65]

CLEARY, J. J. Phenomena in Aristotle's methodology. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 2, n. 1, p. 61-97, 1994. [↔, 64]

COOPER, J. M. "Aristotle on the Authority of 'Appearances'". Em: Princeton: Princeton Uni, 1999. p. 281-291. [↔, 64]

COOPER, J. M. "Nicomachean Ethics VII 1-2: Introduction, Method, Puzzles". Em: NATALI, C. (Ed.). *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII*. Oxford: OUP, 2009. p. 9-39. [↔, 64]

COOPER, J. M. [The Magna Moralia and Aristotle's Moral Philosophy](#). *American Journal of Philology*, v. 94, n. 4, p. 327, 1973. [↔, 64]

CURZER, H. J. *Aristotle and the Virtues*. Oxford: OUP, 2012a. [↔, 106, 112, 114]

CURZER, H. J. Aristotle's Account of the Virtue of Temperance in Nicomachean Ethics III.10-11. *Journal of the History of Philosophy*, v. 35, n. 1, p. 5-25, 1997. [↔, 13, 88, 97, 97, 107, 112, 113, 125]

CURZER, H. J. "Temperance and Incontinence (NE III.10-12)". Em: *Aristotle and the Virtues*. Oxford: OUP, 2012b. p. 65-82. [↔, 113]

DAVIDSON, J. N. *Courtesans and Fishcakes - The Consuming Passions of Classical Athens*. Londres: Fontana, 1998. [↔, 45, 46, 55, 56, 56, 97]

DE PAULA NETO, O. C. *O exame socrático (ἐξέτασις) da temperança (σωφροσύνη) no Carmides de Platão*. São Paulo: USP, 2014. [↔, 38]

DE STR. CROIX, G. E. M. *The Origins of the Peloponnesian War*. Nova Iorque: Cornell Uni, 1972. [↔, 40, 40]

DE VRIES, G. J. σωφροσύνη en grec classique. *Mnemosyne*, v. 11, p. 81-101, 1943. [↔, 19, 19, 19, 31, 31, 31]

DIRLMEIER, F. *Die Zeit Der «grossen Ethik»*. *Rheinisches Museum für Philologie*, v. Neue Folge, 88. Bd., 3. H., p. 214-243, 1939. [↔, 64]

EURIPIDES. “Hippolytus”. Em: DIGGLE, J. (Ed.). *Euripidis fabulae*. Oxford: Clarendon, 1984. v. 1. [↔, 18, 42]

EURIPIDES. “Medea”. Em: DIGGLE, J. (Ed.). *Euripidis fabulae*. Oxford: Clarendon, 1984. v. 1p. 93-155. [↔, 42, 42, 43]

FAY, E. W. *Is Greek -σύνη cognate with Sanskrit -tvana-m*. *Indogermanische Forschungen*, v. 29, n. 1, p. 413-418, 1912. [↔, 24]

FIGUEIREDO, G. G. DE. *A temperança como base para a construção do caráter virtuoso na Ética nicomaqueia de Aristóteles*. Porto Alegre: UFRG, 2020. [↔, 89]

FORTENBAUGH, W. W. “A Note On Aspasius, In En 44.20-21”. Em: *Aristotle’s Practical Side*. Leiden: Brill, 2006a. p. 39-42. [↔, 81]

FORTENBAUGH, W. W. “Bipartition of the Soul in Nicomachean Ethics 1.7 And 1.13”. Em: *Aristotle’s Practical Side*. Leiden: Brill, 2006b. [↔, 70, 73]

FORTENBAUGH, W. W. “On The Antecedents Of Aristotle’s Bipartite Psychology”. Em: *Aristotle’s Practical Side*. Leiden: Brill, 2006c. [↔, 75, 75]

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité - L’Usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984. [↔, 13, 16, 20, 88, 129]

FREDE, D. “Form and Argument in Aristotle’s Nichomachean EthicsForm and Argument in Aristotle’s Nichomachean Ethics”. Em: ERLER, M.; HESSLER, J. E. (Eds.). *Argument und literarische Form in antiker Philosophie*. Berlin: de Gruyter, 2013. p. 193–215. [↔, 66, 66]

FREDE, D. On the So-Called Common Books of the Eudemian and the Nicomachean Ethics. *Phronesis*, v. 64, n. 1, p. 84–116, 2019. [↔, 64]

FREDE, D. The Endoxon Mystique: What Endoxa are and what they are not. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 43, p. 185–216, 2012. [↔, 64]

FREDE, D. “Two Kinds of Pleasure (and Pain) in Aristotle’s Ethics”. Em: BASILIO, G. D. (Ed.). *Investigating the Relationship Between Aristotle’s Eudemian and Nicomachean Ethics*. Londres: Routledge, 2022. p. 156–171. [↔, 90]

FRITZ, K. VON. *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*. Darmstadt: Wissenschaft Buchgesellschaft, 1938. [↔, 79, 79]

- GERSON, L. P. *Aristotle and Other Platonists*. Ithaca: Cornell Uni, 2005. [↔, 80]
- GLASSEN, P. A fallacy in aristotle's argument about the good. *Philosophical Quarterly*, v. 7, n. 29, p. 319-322, 1957. [↔, 71]
- HANSON, V. D. *Uma guerra sem igual*. Trad.: Maria Lúcia De Oliveira. Rio de Janeiro: Record, 2012. [↔, 39, 41, 46]
- HARLFINGER, D. *Die Überlieferungsgeschichte der Eudemischen Ethik*. de Gruyter, 1971. [↔, 64]
- HAVELOCK, E. A. Dikaiosune: An Essay in Greek Intellectual History. *Phoenix*, v. 23, p. 49-70, 1969. [↔, 25, 25]
- HENDRIK, L. *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford: OUP, 2006. [↔, 119]
- INWOOD, B.; LEIGH, F. *Introduction*. Leiden: Brill, 2006. [↔, 64]
- IRWIN, T. H. "Aristotle's Methods of Ethics". Em: O'MEARA, D. (Ed.). *Studies in Aristotle*. Washington: Catholic University of America, 1981. [↔, 64]
- JIMENEZ, M. *Aristotle on Shame and Learning to Be Good*. OUP, 2020. [↔, 13]
- JOHANSEN, T. K. *Aristotle on the Sense-Organs*. Cambridge: CUP, 1997. [↔, 98, 98, 98]

JOHNSON, M.; HUTCHINSON, D. S. “Protreptic Aspects of Aristotle’s Nicomachean Ethics”. Em: POLANSKY, R. (Ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Cambridge: CUP, 2014. p. 383–409. [↔, 103, 103, 103]

JOST, L. J. “The Eudemian Ethics and Its Controversial Relationship to the Nicomachean Ethics”. Em: POLANSKY, R. (Ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Cambridge: CUP, 2014. p. 410–427. [↔, 64]

KANAVOU, N. *Sōphrosynē and Justice in Aristophanes’ Wasps*. *Greece and Rome*, v. 63, p. 175–191, 2016. [↔, 25]

KARBOWSKI, J. *Aristotle’s Method in Ethics: Philosophy in Practice*. Cambridge: CUP, 2019. [↔, 64]

KARBOWSKI, J. “Endoxa, facts, and the starting points of the Nicomachean Ethics”. Em: HENRY, D.; NIELSEN, K. M. (Eds.). *Bridging the Gap between Aristotle’s Science and Ethics*. Cambridge: CUP, 2015. p. 113–129. [↔, 64]

KENNY, A. *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship Between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: OUP, 2016. [↔, 13, 64]

KONKOLY, D. G. *Is Temperance Ever Properly Painful*. *The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy*, p. 168–176, 1998. [↔, 88, 114]

KRAUT, R. Aristotle’s Ethics. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2014. [↔, 87]

LAMPERT, L. *How Philosophy Became Socratic: A Study of Plato's Protagoras, Charmides, and Republic*. Chicago: Chicago Uni, 2010. [↔, 38, 48, 49]

LEUNISSEN, M. "Aristotle on knowing natural science for the sake of living well". Em: HENRY, D.; NIELSEN, K. M. (Eds.). *Bridging The Gap Between Aristotle's Science and Ethics*. Cambridge: CUP, 2015. p. 214-231. [↔, 66, 87, 87]

LOCKWOOD, T. "Competing Ways of Life and Ring Composition (NE x 6-8)". Em: POLANSKY, R. (Ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge: CUP, 2014. p. 350-369. [↔, 71]

LOPES, R. "Ordenação dos Diálogos". Em: *Platão*. Coimbra: IUC, 2018. p. 79-99. [↔, 38]

LORENZ, H. "Nicomachean Ethics VII 4: Plain and Qualified akrasia". Em: NATALI, C. (Ed.). *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII*. Oxford: OUP, 2009. p. 72-101. [↔, 64, 114]

MENDONÇA, F. M. "A utilidade dos Tópicos em relação aos princípios das ciências". Em: ANGIONI, L. (Ed.). *Lógica e Ciência em Aristóteles*. Campinas: Editora Phi, 2014. p. 286-329. [↔, 64, 76]

MENDONÇA, F. M. *Sobre a akrasia em Aristóteles: sua possibilidade, a abordagem dialética e a resposta antissocrática ao problema*. Uberlândia: UFU, 2011. [↔, 65]

MOORE, C. *Questioning Aristotle's Radical Account of Σωφροσύνη*. Brill, 2020. [↔, 14, 89, 97, 129]

MORAUX, P.; HARLFINGER, D. *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*. Berlin: de Gruyter, 1971. [↔, 64]

NAGY, G. Mages and Ionians. *CHS*, p. 97–119, 2017. [↔, 39, 39]

NAILS, D. *The People Of Plato: A Prosopography Of Plato And Other Socratics*. Indianapolis: Hackett, 2002. [↔, 45]

NATALI, C. *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII*. Oxford: OUP, 2009a. [↔, 88]

NATALI, C. *Aristotle: Nicomachean Ethics*. OUP, 2009b. [↔, 65]

NATALI, C. [Posterior Analytics and the Definition of Happiness in NE I](#). *Phronesis*, v. 55, n. 4, p. 304–324, 2010. [↔, 64]

NATALI, C. Rhetorical and Scientific Aspects of the Nicomachean Ethics. *Phronesis*, v. 52, n. 4, p. 364–381, 2007. [↔, 64, 66, 94]

NETZ, R. On the Aristotelian paragraph. *The Cambridge Classical Journal*, v. 47, p. 211–232, 2001. [↔, 94]

NORTH, H. F. A Period of Opposition to Sophrosyne in Greek Thought. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 78, p. 1–17, 1947. [↔, 39, 41, 42, 54]

NORTH, H. F. *Sophrosyne: Self-knowledge and Self-restraint in Greek Literature*. Nova Iorque: Cornell Uni, 1966. [↔, 12, 19, 24, 24, 25, 32, 37, 37, 38, 38, 39, 39, 45, 61, 61, 82, 84, 92]

NUSSBAUM, M. C. Non-relative virtues: an Aristotelian approach. *Midwest Studies in Philosophy*, v. 13, p. 32–53, 1988. [↔, 66, 66, 82, 125, 125]

NUSSBAUM, M. C. “Saving Aristotle’s appearances”. Em: NUSSBAUM, M. C.; SCHOFIELD, M. (Eds.). *Language and Logos*. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen. Cambridge: CUP, 1982. p. 267–294. [↔, 64]

ONIANS, R. B. *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*. Cambridge: CUP, 1988. [↔, 30]

OWEN, G. E. L. Aristotle. *Philosophical Books*, v. 2, n. 1, p. 17–18, 1961. [↔, 64]

PAKALUK, M. [The Egalitarianism of the Eudemean Ethics](#). *The Classical Quarterly*, v. 48, n. 2, p. 411–432, 1998. [↔, 64]

PEARSON, G. “Courage and Temperance”. Em: POLANSKY, R. (Ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle’s Nicomachean Ethics*. Cambridge: CUP, 2014. p. 110–134. [↔, 88]

PEEK, W. Ein attisches Skolion. *Hermes*, v. 68, p. 118–121, 1933. [↔, 40]

RADEMAKER, A. *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint: Polysemy and Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*. Leiden: Brill, 2005. [↔, 21, 21, 24, 24, 28, 35, 38, 38, 39, 45, 45, 48, 48, 50, 51, 58, 60, 61, 61, 87]

RAMOS, H. M. A. O corpo e a temperança na Ética a Nicômaco. *Ítaca*, v. 14, p. 30–41, 2009. [↔, 88]

ROBERTS, R. C. “Temperance”. Em: BOYD, C. A.; TIMPE, K. (Eds.). *Virtues and Their Vices*. Oxford: OUP, 2014. [↔, 88]

RODRIGUE, L. *Analyse comparative des vertus morales particulières dans l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème*. PhD - Montreal: Université Montreal, 2007. [↔, 13, 64]

ROWE, C. J. De Aristotelis in tribus libris Ethicorum dicendi ratione: Participles, Connectives, and Style in Three Books from the Aristotelian Ethical Treatises. *Liverpool Classical Monthly*, v. 8, p. 4-11, 37-40, 54-57, 70-74, 1983. [↔, 64]

ROWE, C. J. The Eudemian and Nicomachean Ethics: A Study in the Development of Aristotle's Thought. *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society*, n. 3, p. 123, 1971. [↔, 64, 64]

RUPERT, M. Aristotle's Discussion of Temperance and Continence. *Dialogue (Journal of Phi Sigma Tau)*, v. 45, n. 1, p. 16-19, 2002. [↔, 88]

SACHS, J. “Three Little Words”. Em: Newburyport: Focus, 2002. p. 214. [↔, 80, 81]

SALMIERI, G. Aristotle's Non-“Dialectical” Methodology in the Nicomachean Ethics. *Ancient Philosophy*, v. 29, n. 2, p. 311-335, 2009. [↔, 64]

SCHLEIERMACHER, F. “Über die ethischen Werke des Aristoteles”. Em: JONAS, L. (Ed.). *Reden und Abhandlungen, der Königl. Akademie vorgetragen. Sämtliche Werke. Abteilung 3: Zur Philosophie*. De Gruyter, 1835. [↔, 64]

SCHOFIELD, M. *Aristotle: An Introduction*. CUP, 2006. [↔, 66]

SCOTT, D. *Levels of Argument: A Comparative Study of Plato's Republic and Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: OUP, 2015. [↔, 65]

SEDLEY, D. *Plato's Cratylus*. Cambridge: CUP, 2003. [↔, 18]

SIMPSON, P. L. P. Aristotle's Ethics: All Four Of Them. *Philosophia, Philippines*, v. 15, p. 1-31, 2014. [↔, 64, 64, 64]

SISKO, J. E. [Taste, Touch, and Temperance in Nicomachean Ethics 3.10](#). *The Classical Quarterly*, v. 53, n. 1, p. 135-140, 2003. [↔, 88, 91, 98, 99, 99, 100, 100, 103]

SPARSHOTT, F. *Taking Life Seriously: A Study of the Argument of the Nicomachean Ethics*. Toronto: University of Toronto Press, 1994. [↔, 65]

STEWART, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle I*. Oxford: Clarendon, 1892. [↔, 72, 93, 93, 94, 104, 104, 108, 108, 117]

STOHR, K. E. Moral Cacophony: When Continence is a Virtue. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 7, n. 4, p. 339-363, 2003. [↔, 122]

TSOUNA, V. [La conception aristotélicienne de la sōphrosunē dans l'Éthique à Nicomaque et son arrière-fond platonicien](#). *Revue De Philosophie Ancienne*, v. 36, n. 1, p. 5-38, 2018. [↔, 19, 38, 88, 108, 125, 129]

TSOUNA, V. *Plato's Charmides: An Interpretative Commentary*. Cambridge: CUP, 2022. [↔, 19]

VASCONCELOS, B. C. D. A. A temperança em diálogo no “Cármides”. *Contextura*, v. 9, n. 10, p. 17-31, 2017. [↔, 37]

VASCONCELOS, B. C. D. A. *Prazer, dor e a virtude da temperança na Ética Nicomaqueia*. Belo Horizonte: UFMG, 2017. [↔, 89, 108]

VASCONCELOS, B. C. D. A. The characterization of the sphere of temperance in EN III.10. *Revista Archai*, v. 24, p. 207-227, 2018. [↔, 89, 98]

WEES, H. VAN. *The Invention of the Female Mind: Women, property and gender ideology in archaic Greece.*, 2021. [↔, 43, 43]

WILSON, J. C. *On the Structure of the Seventh Book of the Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon, 1879. [↔, 114]

YOUNG, C. M. [Aristotle on temperance](#). *Philosophical Review*, v. 97, n. 4, p. 521-542, 1988. [↔, 91, 97, 107, 107, 112, 113]

YOUNG, C. M. *The Aetiology of Justice*. Berkley: University of California, 1991. [↔, 88, 106]

ZILLIG, R. [Dossier: eudemian ethics](#). *Revista Archai*, n. 20, p. 79-92, 2017. [↔, 64]

ZINGANO, M. A. DE Á. Aristotle and the Problems of Method in Ethics. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 32, p. 297–330, 2007. [↔, 64]

ZINGANO, M. A. DE Á. Eudaimonia, Razão e Contemplação na Ética Aristotélica. *Analytica. Revista de Filosofia*, v. 21, n. 1, p. 9–44, 2017. [↔, 71, 72, 72, 72]

ZINGANO, M. A. DE Á. “Mas que diabo significa temperança”. Em: LEVY, L.; PEREIRA, L. C. (Eds.). *Metafísica, Lógica e outras coisas mais - ensaios em homenagem a Luiz Henrique Lopes dos Santos*. Nau, 2012. p. 217–229. [↔, 13]

ZINGANO, M. A. DE Á. “Πάθος: um emaranhamento conceitual”. Em: GLEIZER, M. et al. (Eds.). *Caminhos da Razão: estudos em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Ferreira Landim Filho*. 1. ed. Rio de Janeiro: Nau, 2019. p. 253–281. [↔, 81]

OBRAS DE REFERÊNCIA

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Bailly 2020 - Hugo Chávez ed. Gérard Gréco, 1895. [↔, 20, 20, 20]

BEEKES, R. S. P. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden: Brill, 2010. [↔, 26, 29, 37, 72, 79]

BEEKES, R. S. P. *Pre-Greek: Phonology, Morphology, Lexicon*. Leiden: Brill, 2014. [↔, 104]

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots I-IV (2)*. Klincksieck, 1968. [↔, 29, 29]

CHANTRAINE, P. *La formation des noms en grec ancien*. Leuven: Peeters, 1979. [↔, 24, 25]

DIGGLE, J. *The Cambridge Greek Lexicon*. Cambridge: CUP, 2021. [↔, 21, 21, 21, 26, 28]

ESTIENNE, H. *Thesaurus Graecae Linguae*. Θησαυρός τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης ed. Paris: Firmin Didot, 1572. [↔, 19, 19, 20, 20, 20]

HOUAISS, A. *Dicionário Houaiss Da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009. [↔, 37, 37, 81]

KÜMMEL, M. *Lexikon der indogermanischen Verben: Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*. Reichert, 1998. [↔, 29]

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *Επιτομή του Μεγάλου Λεξικού της Ἑλληνικῆς Γλώσσης*. Atenas: Πελεκάνος, 2007. [↔, 20, 20, 20]

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S. *A Greek-English Lexicon*. 9:1996. ed. Oxford: Clarendon, 1843. [↔, 13, 20, 20, 20, 29, 79, 79, 80]

MASSON, O. (ED.). *Les inscriptions chypriotes syllabiques: recueil critique et commenté*. E. de Boccard, 1961. [↔, 27]

MONIER-WILLIAMS, M. *A Sanskrit-English dictionary: Etymologically and philologically arranged with special reference to Cognate indo-european languages*. Oxford: OUP, 1899. [↔, 24]

MONTANARI, F. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Leiden: Brill, 2015. [↔, 20, 20, 20]

MORRIS, W. *The American Heritage Dictionary of the English Language*. 4. ed. Boston: Houghton Mifflin, 2000. [↔, 25]

PANTELIA, M. (ED.). *Thesaurus Linguae Graecae*. 2014. [↔, 63]

PASSOW, F. *Handwörterbuch der griechischen Sprache*. 1 (1819:1, 1841:5) ed. Leipzig: F. C. W. Vogel, 1819. [↔, 20, 20, 20]

POKORNY, J. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. French & European, 1969. [↔, 27, 29]

SCHNEIDER, J. G. *Kritisches griechisch-deutsches Handwörterbuch*. Leipzig: Friedrich Frommann, 1797. [↔, 20, 20, 20]

SMYTH, H. W.; MESSING, G. *Greek Grammar*. Cambridge: HUP, 1920. [↔, 24, 80, 118]

WATKINS, C. *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*. Houghton Mifflin, 2000. [↔, 27]

ΜΑΝΔΑΛΛΑ, Μ. *Το Μείζον Ελληνικό Λεξικό*. Atenas: APMONIA, 1997. [↔, 29]