

UMA LEITURA HELENÍSTICA DO PENSAMENTO  
ARISTOTÉLICO: *OIKEIÔSIS* E JUSTIÇA  
EM ANTÍOCO DE ASCALÃO

Claudia Beltrão da Rosa\*

*Abstract*

*This paper focuses the fate, in Hellenistic period, of Aristotle's moral and political philosophy, one which in its original version clearly does make the polis, and its kind of relationships, important in ethical thought. We possess a passage of great interest, in which we find attempts to recast and update Aristotle's theory in ways which are heavily influenced by Stoicism: the Antiochus' theory as put forwards in Book V of Cicero's De Finibus.*

É um lugar comum dizer que, na filosofia moral e política das escolas filosóficas helenísticas, a *polis* perde o papel central que tinha em Platão e Aristóteles. Várias explicações para o fato há muito foram levantadas, principalmente em termos da sociedade e da política da época, mas não é nosso propósito discuti-las aqui. A vulgata declara que a filosofia moral e política no período helenístico tornou-se mais “individualista”, apesar de ser geralmente demasiado vaga, e a questão demanda uma retomada. Porém, pretendemos perguntar simplesmente o que ocorreu, neste período, com uma antiga teoria, num clima intelectual já alterado: a teoria política aristotélica. O foco, então, estará restrito a algo que não diz respeito diretamente às próprias escolas helenísticas em si, mas ao destino, neste período, da filosofia moral e política aristotélica que, em sua versão original, claramente fazia da

---

\* Doutora em História pela UFF, Professora Adjunta do Departamento de História da UNIRIO (Núcleo de Pesquisa em História do Direito e das Instituições/DH/UNIRIO). Pesquisa: *Oikeiôsis e justiça no período helenístico*. E-mail: cbeltrao@yahoo.com.br

*pólis*, e dos relacionamentos peculiares a esta, o fundamento de seu pensamento ético, e, ao mesmo tempo, uma robusta filosofia política, com ênfase nas questões da equidade, da justiça e da autoridade numa unidade definida, a cidade-Estado. Não nos remeteremos, então, às mudanças políticas nas *póleis* helenísticas. Enquanto que tais mudanças certamente tiveram efeitos sobre as atitudes em relação à *pólis* como unidade política, cremos que não podemos determinar sua influência sem, primeiro, examinar o contexto intelectual no qual os homens perceberam e viveram seus enquadramentos morais e políticos. Assim, é importante lançar luz nos debates filosóficos do período, nos quais a modificação das idéias aristotélicas – a fim de que se harmonizassem com as estoicas – é um dos aspectos fundamentais. Concentraremos-nos, pois, num dos momentos privilegiados desse processo, a síntese de Antfoco das filosofias morais aristotélica e estoica, como apresentada no *De Finibus*, V, de Cícero.

Não somente o *corpus* aristotélico inclui uma obra específica de filosofia política, como também a ética de Aristóteles lhe dá um grande destaque. Qualquer teoria ética tem tradicionalmente de responder à questão: *quais são as nossas obrigações para com os outros, e como estas diferem em nossas diferentes relações para com os demais?* Antigas teorias eudaimonísticas na estrutura põem a questão em termos de até que ponto os interesses dos outros devem ser levados em conta na busca pelos nossos próprios fins, i.e., a felicidade. Diferentes teorias deram diferentes respostas à questão, e a de Aristóteles notadamente tem pontos em comum com a dos estoicos. As obrigações em relação aos amigos (*phíla*) e aos cidadãos de mesma *pólis* são componentes importantes da busca da felicidade individual. Mas a ética aristotélica não contém indicações particulares sobre os interesses de outros seres humanos, e.g., no tocante aos relacionamentos ou questões de justiça. É importante não superestimar este ponto. Não vemos jamais Aristóteles defendendo limitações nas relações humanas. Há comentários em que é dito, ou está implícito, que a *phíla* pode se estender até incluir pessoas sem os costumeiros laços de família ou parceria (*EN*. 1155 a 16-22). E consta que a justiça liga pessoas que não pertencem à mesma *pólis* (*Pol*. 1324 a 35-b 36; *EN*. 1161 a 32- b8; *EE*. 1242 a 19-28). Mas, contra tais indicações ocasionais, deve ser destacado que a teoria aristotélica é, de

fato, parcial: o agente virtuoso observará as demandas da *phília* vivendo uma vida virtuosa e levará em conta os interesses de outros seres humanos, para além de seus concidadãos, seres com os quais não tem nenhum laço particular. Ele empregará, do mesmo modo, esta sabedoria prática (*phronesis*) no contexto político da cidade-Estado, mas não há qualquer desenvolvimento da idéia de ver a si mesmo com deveres de justiça para além do contexto da cidade-Estado.

Aristóteles focaliza a *pólis* porque crê que o agente virtuoso deve desenvolver sua *phronesis* num contexto especificamente político, em que as questões de autoridade e justiça são determinadas entre iguais. Para Aristóteles, é essencial que as comunidades políticas sejam formadas por pessoas iguais, ou “semelhantes”, e que possam alternadamente governar e serem governadas. Tais comunidades contrastam com a família e as relações pessoais que, para o filósofo, são marcadas por assimetrias permanentes e importantes; o cidadão, que é igual a outro cidadão, não é igual à sua esposa ou aos seus escravos, pois é seu superior (*Pol.* 1277b7-16, 1332b12-29, 1325b3-10). Ao desempenhar suas atividades e ao buscar o bem comum, um cidadão individual obtém seu próprio bem como parte deste mesmo bem comum, desde que a *pólis* seja anterior à casa e ao conjunto de suas partes (*Pol.* 1325 a 7-10, 1253 a 18-25). Quando alguém se limita ao contexto familiar e pessoal, afastando-se da atividade política, perde algo de fundamental importância, empregando sua *phronesis* muito aquém do que é capaz (*EN.* 1094 b7-10).

Os homens são *politika* por natureza. Desta forma, há algo faltando, ou não desenvolvido, num indivíduo cuja racionalidade não é aplicada na busca dos bens genuínos; para Aristóteles, o contexto da busca dos bens verdadeiros, e onde tais bens são objeto de deliberação racional, é a *pólis* (*Pol.* III, 9). Muito da *Política* é usado no exame da natureza distintiva da comunidade política. E insiste, contra Platão, que na *pólis* há um tipo característico de autoridade: a terceira sentença da *Política* (1252a7 ff) estabelece que é um erro básico pensar que a autoridade política e as relações de justiça são as mesmas coisas que a autoridade pessoal sobre os escravos e a família, apenas ampliada. A autoridade e a justiça políticas são diferentes no tipo, e uma grande parte da *Política* é dedicada a distinguir aquilo que faz a

diferença. Além disso, a *pólis* dá lugar a um tipo específico de relacionamento entre os membros da comunidade política, tornando-o diferente das relações econômicas. E as questões de justiça que surgem na comunidade política também são de natureza especial (*EN. V. 6*). De todas as formas, a *pólis* contribui de modo distintivo para a vida ética do agente. Para Aristóteles, isto é mais importante do que o fato de a *pólis* marcar os limites da vida moral, de modo a deixar claramente um grande número da população fora dela, um problema de exclusão mais grave para os modernos que para os antigos. Seja como for, é inegável que ele defende que a participação política é importante para o agente ético.

Na ética estoíca, ao contrário, a *pólis* não tem um papel tão central. É certo que Zenão escreveu a *Politeia*, na qual explorou a idéia de uma *pólis* ideal oposta à de Platão, mas, pelo pouco que podemos perceber a partir dos fragmentos que dela temos, além das fontes que lhe são hostis, sua obra era mais um exame dos agentes morais ideais e suas mútuas relações do que uma contribuição efetiva à teoria política. De todo modo, a ética estoíca desenvolve-se de modo a tornar a relação do conteúdo ético com a *pólis* bastante problemática. Como surge, em nossas fontes, o processo da *oikeiôsis* estoíca deixa pouca importância para o contexto político peculiar da cidade-Estado.

Aí reside a importância da discussão da justiça. A justiça é geralmente considerada como a virtude mais necessária ao agente, exigindo que deixe de lado seus próprios interesses em relação aos direitos dos demais. Os gregos não tinham um termo diretamente correspondente ao nosso “direito”; os romanos tinham *ius*. Contudo, as discussões sobre direitos eram graves, mesmo sem um termo específico para tal, e tanto gregos quanto romanos tinham um amplo vocabulário para este ponto. A justiça é a virtude mais estreitamente ligada à questão da relação do bem do agente com o bem de sua sociedade. Esta virtude pode ser exercida entre familiares e amigos, mas seu campo específico é a sociedade como um todo, na qual o agente vive. Assim, é uma virtude que traz problemas para uma ética eudaimonística, estruturada segundo a questão da felicidade do agente.

## A teoria aristotélica e a *oikeiôsis* estoica

Um ponto central na reflexão ética antiga é uma preocupação com a vida de cada um e o modo como ela é conduzida, e o pensamento ético é um pensamento sobre como reordenar a vida de um modo reflexivo. Desta forma, muitas vezes a ética antiga foi condenada por egoísmo. Tal condenação, porém, é improcedente, pois o agente tem que desenvolver, de modo satisfatório para atingir seu bem supremo, seu fim último, as virtudes, que são morais – justiça, coragem, etc. E algumas, senão todas, têm uma ligação direta com o bem de outros, principalmente a justiça; mas todas as virtudes são disposições para se fazer a coisa certa, o que é estabelecido de modo independente dos interesses individuais. A acusação de egoísmo só seria procedente caso a teoria reduzisse os bens dos outros ao bem do agente, o que as teorias éticas antigas não fazem. Assim, se formalmente a ética antiga é autocentrada, não o é em seu conteúdo, pois atingir o fim último, a felicidade, envolve respeito por e envolvimento com o bem dos demais. Assim, justamente por estar buscando seu próprio fim último, o agente não tem motivos para tratar os demais como meros instrumentos para esta busca. Em segundo lugar, o agente virtuoso é levado, justamente por ser virtuoso, a respeitar e mesmo auxiliar o bem dos demais.

A teoria ética antiga tratou diretamente do bem dos outros de dois modos em particular. Um, o da amizade (*philia*), que cobre as relações mais amplas do que o nosso sentido usual do vocábulo (relações patrono-cliente, associações políticas, relações de direito, etc.). *Philia* é melhor traduzida pela idéia de compromisso entre pessoas particulares. O termo “compromisso” é conveniente por ser mais neutro e conseguir exprimir bem relações tão diversas quanto as que ocorrem entre irmãos, amantes, filhos e relações mais formais e contratuais. A idéia básica é que, dentre as pessoas que o cercam, o agente ético tem um certo tipo de prioridade de preocupações com algumas delas.

A outra área é a da justiça. Enquanto que a justiça é simplesmente uma entre as virtudes e, inclusive, se dermos ênfase à unidade das virtudes, simplesmente uma área da inteligência prática (*phronesis*), vemos com frequência que a justiça tem um caráter especial, e precisa de tratamento especial, pois envolve diretamente o bem dos outros. Enquanto não há problemas, num

nível geral, numa ética eudaimonística que contém várias formas de preocupação genuína com os demais, num nível mais específico surgem dificuldades com o interesse pelos outros. Podemos dividir tais dificuldades em dois grupos: aquelas que sobrevivem da preocupação com os outros em geral, e aquelas que radicam na justiça.

O primeiro problema é que, enquanto não parece haver dificuldade, em tese, no interesse pelos outros numa ética eudaimonística, poderíamos perguntar se não haveria problemas reais, posto que o fim último é limitado aos interesses do agente. Decerto, se o fim último é a virtude, não há problemas com os demais, mas se o fim último é o prazer, como pode haver interesse pelos outros para além de um mero papel instrumental, com estes sendo apenas meios para o prazer do agente? Este é um problema óbvio para todas as éticas hedonísticas. Em segundo lugar, está a questão da fonte da preocupação com os demais; em terceiro, a pergunta: até onde vai a preocupação com os outros (pais, parentes, concidadãos, humanidade)?

As respostas dadas pelas antigas teorias são norteadas pelos contrastes ou pela presença do aristotelismo e estoicismo, em sua concepção de *philia* e extensão das simpatias. As questões acima radicam na questão sobre a *philia* propriamente dita, mas há problemas específicos sobre a justiça e seu papel. A justiça, nas antigas teorias éticas, é uma virtude de caráter entre outras, ao contrário das visões modernas, em que a justiça é principalmente uma virtude de instituições e procedimentos (apesar de muitos pontos, nas teorias éticas antigas, remeterem a instituições e procedimentos, principalmente em Aristóteles e Epicuro). A questão aqui apontada é: como relacionar as teorias sobre a justiça como uma virtude do caráter e quais as implicações para o *status* da justiça na teoria ética como um todo? Há que se ter um extremo cuidado com o vocabulário aqui. Daí que, em vez dos termos éticos modernos, de altruísmo e egoísmo, usemos “interesse pelos outros” e “auto-interesse”.

Aristóteles dedica dois livros da *Ética a Nicômaco*, e grande parte da *Ética a Eudêmio* à *philia*, que traduzimos como compromisso, como já apontamos. Ele não está interessado em demonstrar que a preocupação desinteressada pelos outros é possível – trata-se de um ponto passivo (EN VIII, IX; EE. VII). E vemos que distingue três tipos de *philia*: a expediente, a prazerosa

e a boa (esta, superior às demais). Assim, Aristóteles dá um importante lugar à *philia* na boa vida, mas o destaque é dado para aqueles com que se tem algum tipo de compromisso, e não aos “outros” em geral. O fato de Aristóteles limitar o interesse pelos outros a um círculo amplo, porém limitado, deve-se a que não pensa o agente moral como um indivíduo isolado, relacionando-se com outros indivíduos isolados, mas, sim, como um produto da educação moral em contextos particulares – a família e a *pólis*. E pensa no caráter moral como que moldado por estes contextos. Se nosso fim último envolve a atividade moral, e esta é o exercício do caráter moral, desenvolvido num contexto social específico, ele está vinculado a este contexto. Os estóicos assumirão esta idéia, mas concluirão que a moralidade, quando desenvolvida, reconhece a força dos interesses dos demais sem restrições; sendo assim, é estendida a obrigação moral do interesse pelos outros. Muitas interpretações modernas destacam o caráter individualista da idade helenística, identificando-se menos com a vida *políade* e tornando os indivíduos mais isolados e anônimos. Mas o termo “individualismo” pode ser multifacetado; de certo, houve mudanças que levaram a um destaque das diferenças individuais, mas não cremos que as diferenças entre aristotelismo e estoicismo possam ser explicadas apenas pelo suposto individualismo helenístico.

O ponto de partida para a compreensão do interesse pelos outros no estoicismo é a *oikeiôsis*, termo para o qual não temos uma tradução direta. A raiz desta idéia é fazer uma pessoa ou coisa *oikeion* a outra. *Oikeion*, por sua vez, vem de *oikôs*. *Oikeioi* são as pessoas relacionadas entre si, como os familiares, opostas a *allotion*, que gerou *allotriôsis*, que podemos traduzir como estranhamento, alienação. Assim, talvez “familiarização” seja o termo mais apropriado para traduzir a *oikeiôsis*. *Oikeiôsis* vem do verbo *oikeôo*, *grosso modo*, “familiarizar”. É uma relação de três termos: A faz de B *oikeion* de C. A relação que interessa aos estóicos é aquela em que o tema é a natureza, e sua teoria consiste em dois passos principais: (a) a natureza familiariza o homem consigo mesmo e (b) o familiariza com os outros homens, daí que os homens sejam *oikeion* entre si. Conclui-se, então, que temos um impulso natural de autopreservação e autocuidado. É natural para nós o auto-interesse, desde o princípio de nossas vidas; começamos com uma tendência ao amor-próprio, mas a *oikeiôsis* não é o amor próprio, sendo melhor definida como uma tendência natural ao autocuidado e autodesenvolvimento

e, depois, uma tendência a desenvolver o interesse pelos outros. Os estóicos desenvolveram toda uma narrativa mostrando o desenvolvimento do homem, desde o bebê até a maturidade racional e ética, e até o momento em que o agente valoriza a virtude acima de seus próprios projetos, quando vemos a idéia de que há dois tipos diferentes de valor, e que a virtude se desenvolve via a realização de *kathçkonta*, as ações apropriadas. Aqui, estamos no contexto do desenvolvimento da *oikeiôsis* do agente consigo mesmo, em que é destacado o progresso em relação às razões, mais do que à obtenção das razões. Podemos argumentar que esta narrativa não é, em si, um argumento para a conclusão de que a virtude é avaliada de um modo diferente dos resultados que ela nos permite, mas apóia bem a tese, mostrando como esta é a culminação de um desenvolvimento natural.

Os estóicos foram os primeiros a se ligarem à tese de que a moralidade requer imparcialidade, do ponto de vista moral; apesar de não terem considerado a *philia* como eticamente indefensável, diminuíram sua importância. Chegaram a declarar que a verdadeira *philia* só ocorre entre os virtuosos, e que relacionamentos que visam os benefícios mútuos não são amizades reais (Diógenes Laertios, *Vidas e Doutrinas...* VII. 124; Cícero. *De Fin.* III. 70). A *philia* perde, então, seu significado ético intrínseco. O virtuoso é aquele que jamais deixa relações particulares modificarem ou constrangerem seu compromisso fundamental com a virtude. Vemos que a *philia* não tem o tipo de papel auxiliador positivo na vida virtuosa como tem para Aristóteles.

O sábio estóico é alguém que completou o desenvolvimento da *oikeiôsis*, tanto na forma pessoal quanto social, dando à racionalidade o lugar apropriado em sua vida. Por um lado, ele reconhece a diferença crucial entre os valores morais e os demais valores, e está preparado para agir com base na razão, que não radica em seus próprios desejos e projetos. Ele, então, agirá virtuosamente. Além disso, a virtude é a única coisa verdadeiramente benéfica, garantindo que a pessoa virtuosa, que atingiu ambas as formas de *oikeiôsis*, beneficiará a todos igualmente, assim como a si mesmo, ao agir virtuosamente. Esta tese pode parecer peculiar, quando vista isoladamente, e seus oponentes fizeram-na soar ridícula (Plutarco. *Comm. not.* 1076 a; 1068f), mas pode ser melhor compreendida se a aplicarmos a pesso-



as virtuosas que atingiram ambas as formas de *oikeiôsis*, pois estariam aptas a ver aquilo que está em jogo, não em sua ligação particular a uma pessoa ou povo, mas sendo capazes de apreciar a situação a partir do ponto de vista moral, i.e., o racional. Os estóicos punham, então, o acento na virtude e nos benefícios trazidos pela virtude: o bem produzido pela ação virtuosa não é do mesmo tipo de bem que pertence a pessoas particulares, mas pertence a e beneficia a todos os virtuosos.

Parece-nos razoável descrever a conclusão do processo da *oikeiôsis* social como imparcialidade, mesmo que não haja um termo para tal em grego ou em latim. A imparcialidade, como é compreendida nas teorias morais modernas, impõe o requisito de que, do ponto de vista moral, o agente não dê preferência aos seus interesses, suas relações particulares, apenas pelo fato de serem seus. Notamos que os estóicos admitem a naturalidade deste tipo de compromisso com seus interesses pessoais, tanto quanto a naturalidade de ser conduzido ao ponto de vista moral. Mas o ponto da imparcialidade é justamente o que a teoria estóica demanda do agente, ao fim do processo da *oikeiôsis* social.

A *oikeiôsis* é uma noção disjuntiva, cobrindo o desenvolvimento racional, tanto para o auto-interesse quanto para o interesse pelos outros. E têm em comum o fato de ambos serem graus do desenvolvimento racional do agente. A *oikeiôsis* é um processo que o agente desenvolve como ser racional, e pode ser representada como um desenvolvimento da autovisão. Começamos pensando em nós mesmos, posto sermos seres desejantes, com compromissos, etc., e progredimos racionalmente em habilidade na razão até chegarmos a nos vermos como seres racionais. Chegar a tal identificação é justamente adotar o ponto de vista imparcial, e a *oikeiôsis* é exatamente isto, aplicado aos demais. Esta é uma antiga interpretação, que encontramos na base das críticas de Antíoco ao estoicismo (*De Fin.* IV), e muitos comentadores modernos a adotam (KERFERD, 1972: 177-96; LONG & SEDLEY, 1987).

A teoria estóica do interesse pelos outros difere radicalmente da aristotélica, de dois modos: em sua visão do escopo do interesse pelos outros, sua insistência na progressão à completa imparcialidade em relação a outros homens enquanto tais – em vez de parar na forma da *philia* com

outras pessoas em particular –, e em sua visão do interesse pelos outros, insistindo no fato de que sua fonte é distinta da fonte do auto-interesse desde o início, e não apenas quando se torna aparente.

O relato estóico da *oikeiôsis* estende o interesse pelos outros de um modo cada vez mais racional, até que o agente passa a ter o mesmo grau de interesse racional por todos os seres humanos. Mas a *philia* – ou as demandas da *pólis* – parece eticamente defensável, pois põe limites ao interesse pelos outros. A amizade é o resultado de compromissos particulares com outros, tendo, como tal, um papel ético limitado e menos importante. E o que dizer das atitudes políticas, desenvolvidas no contexto da cidade-Estado, e, em particular, da justiça relacionada às instituições políticas? Qual é o seu papel específico no pensamento estóico?

Infelizmente, nossas fontes são escassas e suas interpretações múltiplas e disputadas. Os estóicos são reconhecidamente os fundadores de um dos mais influentes conceitos da filosofia política e do pensamento jurídico, o da lei natural. Stricker (1986: 79-94) demonstrou que os estóicos foram os primeiros a conceber a “*lei natural*” oposta à justiça natural. Platão e Aristóteles pensaram a justiça tendo uma fonte natural, mas não pensaram nela na forma de leis, ou justiça prescritiva; o tema foi complicado pelo fato de que, nos parece, eles não entendiam por lei natural aquilo que esta significou posteriormente, na forma ortodoxa da tradição. Porém, mesmo com estas dificuldades, acreditamos poder apresentar um relato coerente, consistente com a teoria ética estóica como um todo.

Este ponto nos leva a um paradoxo na concepção estóica da lei natural. A lei é o que une uma comunidade política, dando uma estrutura à sociedade política e formando a base de sua interação. Isto é algo essencialmente público e geral. Todos os aspectos contrastam com o raciocínio moral empregado por indivíduos em contextos privados ou públicos, e que não é geral na forma, além de não precisar ter uma forma prescritiva ou imperativa. O raciocínio moral pode empregar regras gerais, mas seus resultados, positivos ou negativos, dizem respeito a ações e opções particulares. Mesmo assim, para os estóicos parece que a lei natural pode ser identificada com o raciocínio moral correto, encontrado em indivíduos virtuosos. Isto os leva a um estranho resultado: indivíduos virtuosos se relacionam com ou-

tros indivíduos virtuosos por meio da razão, e chegam às mesmas conclusões, mas nem por isso formam uma comunidade política. Além disso, aqueles que raciocinam moralmente, com frequência se vêem em conflito com suas comunidades políticas concretas. Então, não seria perverter o uso da imagem da lei, que reuniria pessoas morais, mas não uma comunidade política?

Talvez não seja propriamente uma perversão, pois os estóicos estão, como usualmente, adotando uma visão aparentemente paradoxal, quase deliberadamente; o que faz com que a tese ganhe consistência é a aceitação da reivindicação de que as pessoas morais formam a única (real) comunidade política. Do mesmo modo, as pessoas virtuosas são as únicas (realmente) saudáveis, ricas e sãs; assim, o modo pelo qual os virtuosos se relacionam é o único relacionamento verdadeiramente político, e suas diretivas são as únicas que têm a força da lei positiva, por mais paradoxal que isto soe.

Cada um de nós, portanto, faz parte de um contexto particular, mas há um outro “Estado” que demanda a nossa atenção. Para além das ressonâncias kantianas, a representação estóica do consenso moral no raciocínio como uma comunidade política ideal é de um grande interesse na história do pensamento político. Deste ponto de vista, dois aspectos são relevantes: o primeiro é que, após apreciarmos sua natureza paradoxal (deliberada), a idéia se coaduna muito bem com o pensamento ético estóico, mas é difícil pensar numa lei cujo conteúdo seja tão diferente de qualquer lei concreta. E nos parece que isto teve um desenvolvimento importante, pois no estoicismo tardio, especialmente no período romano, a lei natural parece ter sido pensada como uma versão idealizada da lei positiva – i.e., um grupo de regras gerais, porém diferente da lei positiva, é universalmente aplicável. Esta é a idéia que, sob o nome de “lei natural”, teve várias formulações no pensamento político posterior.

Em segundo lugar, temos de perguntar qual é a relevância da lei natural em relação à nossa questão inicial: em que sentido ela ajuda a formar uma solução especificamente política para uma situação dada? A resposta é clara: a comunidade política idealizada, sendo simplesmente uma comunidade moral, não é uma noção política em absoluto, e o próprio fato de os estóicos dizerem que as cidades reais não são realmente cidades sugere que eles rejeitam a discussão política específica, em favor de uma redefinição

dos termos políticos que usam, em contextos nos quais as questões políticas são excluídas. A sugestão é, cremos, correta e explica o porquê há tão pouco do que podemos chamar de filosofia política estoíca propriamente dita. Há várias passagens que poderíamos chamar de políticas, mas não há um encaaminhamento político das teorias éticas estoícas.

Um estoíco ortodoxo não estaria, é claro, comprometido com a idéia de que as instituições políticas são meramente instrumentais, nas quais ele se desenvolve na virtude. Os indiferentes preferíveis têm um valor verdadeiro; é racional buscá-lo, e eles estão de acordo com a nossa natureza. Mas os estoícos tinham razões, independentes da virtude, para preferirem a ausência de propriedade, da coerção, etc. Em primeiro lugar, uma pessoa que se desenvolveu em relação à virtude e estendeu os círculos da *oikeiôsis* acreditará, do ponto de vista moral, que tem razão de preferir estas coisas imparcialmente, i.e., pelo menos sem limitações arbitrárias a pessoas particulares. Isto pode legitimar um certo tipo de instância política. Encontramos os estoícos dizendo que o sábio participará da política, especialmente em Estados que parecem progredir em relação a uma situação completa ou perfeita, e legislará, educará o povo e escreverá livros úteis (Ário Dídimo. *SVF*. 94. 8-10.). Mas tudo isso é ainda um tanto vago. Parece favorecer esforços negativos para remover a propriedade, a injustiça, etc., mais do que promover esforços positivos para uma interpretação favorável da justiça. Com base no estoicismo ortodoxo, não temos subsídios para preferir a representação política proporcional ou o sistema paritário, a democracia ou a oligarquia. Não temos critérios políticos, distintos dos morais, para analisarmos um Estado.

A falta de tal discussão é ainda mais acentuada quando vemos a discussão sobre a justiça. No *De Officiis* (I, 46-60), Cícero nos apresenta uma discussão, derivada de Panécio, de modo que a cada pessoa é justamente permitida a posse de seus bens. Vemos, aqui, a questão da origem dos direitos de propriedade. Aqui, o ponto estabelecido é ser justo para os indivíduos manterem suas posses, contudo é destacado que os métodos pelos quais as pessoas originalmente adquirem seus títulos são mistos e alguns deles (conquista e guerra) são obviamente injustos. A maior característica de qualquer discussão sobre a justiça da obtenção e manutenção da propriedade é a ausência de qualquer discussão sobre o que faz com que as propriedades

sejam justas. Não parece haver uma teoria da justiça – estóica – para fundamentá-la.

Encontramos, então, um padrão repetido: vários estóicos defendiam ou indicavam justificativas para instituições políticas e sociais particulares, enquanto que a teoria moral estóica continuava a insistir que a aplicação apropriada para termos políticos como lei e comunidade é a referida ao consenso moral ideal. O que não emerge é algum princípio que os una. Podemos, então, nos perguntar se os estóicos desenvolveram um meio de ligar sua teoria moral às suas discussões das instituições políticas e sociais existentes. Por outro lado, poderíamos perguntar se o único meio de defender a propriedade privada – as obrigações legais – vem do fato de ser parte da realidade social estabelecida, com que temos de lidar. Poucos estóicos eram notadamente descomprometidos com as instituições quotidianas e as crenças comuns. Soa estranho que nossas noções sobre a felicidade precisem de alteração, e nossas crenças sobre as leis e a propriedade privada não.

As lacunas que encontramos no pensamento político estóico não se devem somente ao estado de nossas fontes, pois as respostas estóicas a problemas políticos – como os problemas da justiça – são mais morais que políticas. E, enquanto encontramos fragmentos de filosofia “aplicada”, como as discussões sobre a propriedade privada, estes não estão integrados em uma visão sistemática da teoria moral geral. Desta forma, os estóicos não tinham uma resposta sistemática à questão da justiça como virtude do agente individual relacionada à justiça como uma virtude de instituições. Como poderíamos esperar do fato de que o interesse pelos outros não tem um limite eticamente significativo na *pólis*, eles não viam a justiça das instituições como um tema ético central. Ironicamente, em virtude de terem transmitido à tradição do pensamento político ocidental o importante conceito da lei natural, sua própria visão era radicalmente não política e, mesmo, despolitizada.

A teoria de Antíoco/Cícero difere de teorias modernas, que vêem a justiça no indivíduo como derivada, uma disposição para respeitar e cumprir princípios da justiça das instituições. Esta visão é tipicamente moderna, e seria anacrônico esperar que ambos a seguissem, i.e., que primeiro haveria a justiça das instituições e, secundariamente, a justiça das pessoas. Antíoco

nos apresenta uma releitura, em termos de uma versão adaptada da *oikeiôsis* estóica, da idéia aristotélica de que o interesse pelos outros pode ser visto como um desenvolvimento do auto-interesse. Examinando esta releitura, suas vantagens e conseqüências, podemos compreender o debate posterior entre estóicos e aristotélicos, revelado por tal texto. O mais interessante é que os peripatéticos tardios não mudaram a prioridade, tendo as pessoas como o primeiro *locus* da justiça e negligenciando sua aplicação institucional, como é freqüentemente dito. Ao contrário, eles têm muito a dizer de ambos e, como é comum, não tentam reduzir um ao outro, seja em que ordem for.

### **A teoria de Antíoco no *De Finibus***

As teorias éticas antigas sempre se esforçaram para demonstrar que a justiça é uma virtude de que o agente necessita em sua tentativa de alcançar a felicidade. A justiça, porém, não é um problema simplesmente por ser a virtude que mais se liga aos requerimentos dos outros. De fato, o maior problema trazido pela justiça, numa ética eudaimonística, não são as exigências dos outros, mas as exigências da sociedade como um todo. Enquanto não temos dificuldades maiores com a concepção das virtudes como disposições do caráter do agente, a virtude da justiça traz novos problemas pois é também uma virtude de instituições. Consideramos as sociedades, os métodos de distribuição e as leis como justas, mas como essas duas aplicações da justiça podem se conectar? Esta questão é especialmente visível em nossas tentativas de compreender a ética antiga, pois, no pensamento social e político moderno, a justiça das instituições é tomada em primeiro lugar. Na modernidade, as pessoas são justas de um modo derivativo, enquanto estão dispostas a respeitar os princípios das instituições.

Como uma conseqüência desta perspectiva, as antigas teorias da justiça são freqüentemente tomadas como fundamentalmente equivocadas, posto que tratam a justiça basicamente como uma virtude do caráter. É também postulado que elas nos deixam numa posição insatisfatória, pois não é plausível fazer uma análise da justiça das instituições derivada da noção de justiça como uma virtude do caráter. É verdade que, nas teorias antigas, não encontramos a sofisticação técnica das teorias modernas da justiça, especialmente as de tipo contratual. Porém, não procede excluir as teorias antigas

dessa área, tampouco vê-las como sendo essencialmente teorias da moralidade individual, descurando as relações entre o indivíduo e o bem comum, ou a justiça das instituições. O quadro é mais complexo do que parece à primeira vista.

A *oikeiôsis* social é tomada como uma abordagem da justiça, e permanece a questão de se os estóicos realmente abriram margem, em sua teoria, para uma aplicação política distinta da justiça. Acreditamos que, de fato, eles não o fizeram, e sua resposta ao problema despolitizou radicalmente a aplicação institucional da justiça. Contudo, há complicações: os primeiros trabalhos de Zenão e Crísipo parecem ter preocupações políticas, e alguns estóicos tardios tentaram reintroduzir esta questão em diferentes formas. Principalmente, os problemas se ligam à concepção estóica da “lei natural” e sua aplicação à esfera política.

Aristóteles, decerto, traz na *Política* um tratamento extensivo da justiça na sociedade, mas frequentemente este não é posto em conexão com o relato da ética, da justiça como uma virtude de caráter individual. Aristóteles foi o pensador que mais firmemente localizou a justiça das instituições nas obras sobre a *pólis*; mas não apresentou uma concepção robusta da justiça, em que esta virtude exigiria obrigações para além dos relacionamentos poliádicos. Aqui, há um grande contraste com os estóicos. Nas últimas teorias aristotélicas, que foram produzidas em resposta aos estóicos, principalmente as de Antíoco e Ário, encontramos diferentes respostas. Antíoco segue a tendência estóica de despolitizar o aspecto social da justiça, enquanto Ário tenta reter a ligação aristotélica com a justiça num enquadramento estóico de interesse pelos outros. Encontramos, então, uma variedade de respostas ao problema da justiça enquanto um aspecto social e político, que tem de ser relacionado à questão da justiça como virtude do caráter do agente. Daí, então, a importância da teoria de Antíoco, como aparece no L. V do *De Finibus* de Cícero, de grande interesse para o tema, pela qual podemos perceber quão influenciado pelo estoicismo foi o pensamento ético aristotélico posterior.

Esta passagem há muito é discutida quanto às suas fontes e relações mútuas, mas houve poucas discussões acerca de seu significado histórico, sendo tratada geralmente como um simples compêndio, e a discussão dos especialistas centra-se na natureza de suas fontes, mais do que no uso que se

faz delas (ANNAS, 1990:80-96). Quando conseguimos ultrapassar esta limitada visão, percebemos que Antíoco apresenta uma versão de idéias peripatéticas, geralmente consideradas estoicas, em particular sobre a *oikeiôsis*. Em Antíoco/Cícero, encontramos uma tentativa de responder as objeções estoicas à ética aristotélica, utilizando conceitos e abordagens estoicas, para demonstrar que podem ser usadas na defesa de teses aristotélicas. É um exemplo de teoria híbrida, que deve ser levada a sério. É uma resposta, de um ponto de vista aristotélico, a argumentos estoicos, uma tentativa de usar temas estoicos contra os próprios estoicos. Veremos, pois, uma maneira de retomar a tarefa de reabilitar a ética aristotélica de um modo veemente, num momento em que as vertentes estoicas eram dominantes.

Antíoco/Cícero, conscientemente, tentam retornar uma tradição que seria comum a estoicos, aristotélicos e acadêmicos, e sua teoria pode ser vista como uma tentativa de restaurar uma posição filosófica harmonizando-a com elementos novos e preponderantes então. Até hoje esta é uma tática muito comum em filosofia, quando se estabelece a afirmação de teses a partir das objeções de teses contrárias.

Vemos que Antíoco desenvolve a idéia de que a ética aristotélica contém uma parte, distinta da política, que delimita nosso relacionamento com nossos concidadãos. Assim, no *De Finibus* IV, 5, Cícero, na tentativa de delinear a “tradição original da Velha Academia” – que entende aqui como ética – diz que irá tratar a questão de nosso fim último e apenas mencionar o que peripatéticos e acadêmicos trataram *grauiter et copiose*, mesmo que em termos distintos, o tópico (*locus*) *quem ciuilem recte appellatur uidemus (Graeci politikon). Quam multa illi de re publica seripserunt quam multa de legibus!* Aqui, parece que encontramos o reconhecimento de uma distinta contribuição, da parte de Aristóteles, na *Política*, pois, enquanto *Graeci* são mencionados, o contexto ciceroniano compreende apenas a Velha Academia e o Peripatos, ambos centrados especificamente na *pólis* e a referência a *politikon* sugere Aristóteles. Mas, no *De Finibus*, V, no relato da “tradição original” de Antíoco, não há um tratamento efetivo do tema. De fato, Antíoco/Cícero tomam o relato estoico da *oikeiôsis* social para dar um relato da moralidade, de modo a direcioná-la aos demais seres humanos (*De Fin.* V. 65-6):



*No conjunto da moralidade (honestum) de que estamos falando, nada há de mais brilhante, nem maior (nec quod latius pateat) que a associação de um povo com outro, um tipo de comunidade e troca de benefícios recíprocos e uma afeição real pela raça humana. Isto nos é inato desde a concepção, desde que os filhos são amados por seus pais, e todos os familiares são mantidos juntos pelo casamento e pela descendência, e gradualmente se estende para além, primeiro em relacionamentos mais próximos, como as ligações por casamento, aos concidadãos e àqueles que são aliados e amigos políticos, finalmente atingindo toda a raça humana. Esta atitude da mente, que atravessa cada um e mantém a comunidade da sociedade humana de que falo, de modo estrito, é chamada justiça, à qual se unem o afeto respeitoso (pietas), a boa vontade, a gentileza, a cortesia e tudo o mais. Estas são apropriadas à justiça, de modo que são comuns às demais virtudes, pois desde que a raça humana é formada de modo a ter algo inato, i.e., sua capacidade cívica e preocupação com seu povo (quasi ciuile atque populare), que os gregos chamaram "politikon", assim, cada uma das virtudes não é incompatível com o companheirismo humano e com a comunidade e amor que descrevi.*

Nesta passagem, o mais importante não é o postulado genericamente admitido de que todas as virtudes contêm um elemento de interesse pelos outros, mas o fato de Antífoco/Cícero combinarem duas posições. Aceitam o postulado estóico da *oikeiôsis* social, com sua progressão do instinto autocentrado até a ligação imparcial com qualquer ser humano justo, um relato em que a *pólis* é simplesmente um estágio no processo, e não um ponto de chegada, um eixo moralmente determinante, além de declararem que a possibilidade de abrangência radica na natureza humana de ser *politikon* ou *ciuile*. Isto, porém, só faz sentido se admitirmos que Antífoco ampliou em muito o sentido dos termos, e que *politikon* tenha perdido sua conexão essencial com a *pólis*, assim como o correspondente *ciuile* em relação a *ciuis*. Daí não ficar claro se podemos compreender a obrigação para com todos os seres humanos de Antífoco/Cícero como imparcial, podendo ser totalmente aplicada para além de grupos restritos, como a *pólis*. Provavelmente, o termo *politikon* está sendo compreendido num sentido muito próximo ao do

nosso “social”, significando a base para qualquer associação humana, e não a forma especial da comunidade política (da *pólis*).

O uso do termo, desta forma, sugere que Antífoco/Cícero perderam a ligação com o significado aristotélico propriamente dito do termo, pois Aristóteles usa *politikon* num sentido estritamente ligado à *pólis*; os homens são *politika* porque têm a necessidade de um contexto que lhes permita obter a boa vida: uma comunidade especificamente política. Além disso, Aristóteles está interessado no que faz a autoridade política, as relações políticas e a justiça política diferentes de outras versões dessas mesmas coisas. Muitos dos usos, por Aristóteles, do termo *politikon*, explicitam este contraste (EN. 1162 a 17-18), como no uso recorrente de *politiké téchne*, para se referir ao que chamaríamos ética, e não política. Além disso, a referência incide menos no que veríamos como uma participação política ativa e mais nos relacionamentos que se dão num contexto político. Em suma, a referência à *pólis* é mais oblíqua, como quando Aristóteles admite que alguns animais, além dos homens, são *politika* porque sua atividade é dirigida para fins comuns (Pol. 1253a 7-9), desde que a atividade voltada à obtenção de um bem comum é distintiva da *pólis*; daí esses animais permitem que se estabeleça uma verdadeira analogia com o comportamento político propriamente dito. Porém, mesmo nestes momentos, vemos uma referência específica à *pólis*, pelo menos em parte: a atividade ética, v.g., ocorre na *pólis* e tem a atividade política como sua mais ampla extensão. Esses usos são distintos do uso vago de *politikon* por Antífoco/Cícero, neste caso se referindo à *pólis* entre outras associações, sem discriminações maiores.

Parece razoável concluir, além disso, que Antífoco/Cícero elevaram uma posição básica da ética estoíca, nomeadamente a de que a *oikeiôsis* social leva à imparcialidade, e simplesmente abandonam o aspecto da ética aristotélica em conflito com a Stoa, i.e., a importância moral do engajamento ativo no contexto – agora limitado – da *pólis*. E isto combina com o respectivo reconhecimento de que Aristóteles em muito contribuiu para a discussão da política, mas que tal não era o bastante para as discussões de ética. Não foi a única vez que Antífoco/Cícero trabalharam um elemento da teoria ética tão habilidosamente que o elemento aristotélico passa a ocupar uma posição um tanto canhestra.

## Documentação textual

- ARISTÓTELES. *The Politics*. London: Penguin Classics, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Works*. 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Eudemian Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Brasília: UnB, 1984.
- CÍCERO, M. T. *De finibus bonorum et malorum. Selected Works*. London: Penguin Classics, 1993.
- \_\_\_\_\_. *De Finibus. Works*. Loeb Classical Library. vol. 6, 1968.
- DIÓGENES LAERTIOS, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Brasília, UnB, 1988.
- PLUTARCO. *De Communibus Notitiis contra Stoicos. Works*. Oxford World Classics, Oxford University Press, 1983.
- STOICORUM VETERUM FRAGMENTA. *Excerpts*. Oxford: Clarendon Press, 1981.

## Bibliografia

- ANNAS, J. Cicero on Stoic Moral Philosophy and Private Property. In: GRIFFIN, M; BARNES, J. *Philosophy Togata I*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. The Hellenistic version of Aristotle's ethics. *The Monist* 73 (1990), p. 80-96.
- EDELSTEIN, L. *The Meaning of Stoicism*. Massachussets: Harvard University Press, 1966, p. 79ff.
- KERFERD, G. The Search of Personal Identity in Stoic Thought. *Bulletin of the John Rylands Library of Manchester* 55 (1972), pp. 177-96.
- LONG, A. A. Carneades and the Stoic *Telos*. *Phronesis* 12 (1967), pp. 59-90.
- LONG, A. A. & SEDLEY, D. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge University Press, 1987.
- O'CONNOR, D. Aristotelian Justice as a Personal Virtue. In: French, P. (ed.). *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 13: *Ethical Theory: Character and Virtue*. Notre Dame, 1988, pp. 417-27.

- SCHOFIELD, M. *The Stoic Idea of the City*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- STRIKER, G. Origins of the Concept of Natural Law, with commentaries of B. Inwood. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 2 ed. JJ Cleary, Lanham, MD, 1987.
- VANDER WAEDT. Politics and Philosophy in Stoicism. *Studies in Ancient Philosophy* 9, Oxford (1991), pp. 185-211.