

## *Considerações acerca da figura do ágroikos em Aristóteles*

CONSIDERATIONS CONCERNING THE FIGURE OF THE AGROIKOS IN ARISTOTLE

*Felipe Ramos Gall\**

### RESUMO

Aristóteles utiliza o adjetivo *ágroikos*, agreste, para caracterizar dois vícios anônimos, ambos por carência: um referente à virtude da *eutrapelia*, e outro referente à virtude da temperança. Tal tematização dá a entender que parece se tratar de uma mesma figura, um mesmo caráter, que é avesso tanto aos prazeres necessários do corpo em geral, quanto ao riso, em particular. Sendo assim, surge uma questão que merece exame: por que essa frugalidade dos *ágroikoi*, elogiada por Aristóteles na *Política*, caracterizaria vícios? O presente artigo se propõe a responder este problema, defendendo que a solução para tal paradoxo depende de que se compreenda a dimensão profundamente política das virtudes no pensamento aristotélico.

PALAVRAS-CHAVE: Aristóteles; *ágroikos*; virtude; vício; política.

### ABSTRACT

Aristotle uses the adjective *ágroikos*, rustic, to characterize two anonymous vices, both in the sense of lacking: one referring to the virtue of *eutrapelia*, and the other referring to the virtue of temperance. Such thematization hints that we seem to be dealing with the same figure, the same character, who is averse both to the necessary pleasures of the body in general, and to laughter, in particular. This being so, a question arises that deserves examination: why would this frugality of the *ágroikoi*, praised by Aristotle in his *Politics*, characterize vices? The present paper proposes to answer this problem, arguing that the solution to such a paradox depends on understanding the deeply political dimension of the virtues in Aristotelian thought.

KEYWORDS: Aristotle; *ágroikos*; virtue; vice; politics.

---

\* Possui doutorado (2021) e mestrado (2017) em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, e graduação (licenciatura) em Filosofia (2014) e em História (2013) pela Universidade Católica de Petrópolis. Atualmente é professor substituto do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília e pós-doutorando do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense.

O *ágroikos* é, literalmente, aquele que habita (*oikéo*) o campo (*agrós*); a tradução latina é *agrestis*, daí nosso termo agreste. Se a *pólis* grega era composta de um centro urbano, a *ásty*, e uma parte rural, um campo a ela exterior, a *khôra*, os *ágroikoi* seriam aqueles que moravam e trabalhavam nesta última, embora ainda fossem cidadãos da *pólis*. Na verdade, os dados históricos que temos é de que a grande maioria da população das *pólis* gregas eram de *ágroikoi*, que só iam à cidade para fazer comércio, realizar assembleias e coisas do tipo, sem lá habitar; a *ásty* de Atenas era uma anomalia (cf. BINTLIFF, 2006).

Acontece que, na filosofia prática de Aristóteles, a presença dessa figura é estranha. Entretanto, como pretendo demonstrar, vale a pena um esforço investigativo sobre a figura do *ágroikos* em Aristóteles, pois um tal exame acabará revelando a dimensão profundamente política das virtudes em seu pensamento.

O que inicialmente chamou a minha atenção para a complexidade da caracterização do *ágroikos* em Aristóteles foi um estudo mais aprofundado sobre a *eutrapelia*, uma das virtudes descritas por Aristóteles em seus tratados éticos. A virtude da *eutrapelia* é a última de uma série de virtudes “sociais”, isto é, virtudes específicas da vida compartilhada, das vivências comuns do cotidiano, virtudes que versam sobre as conversas e ações na vida em comunidade. Elas dizem respeito ao prazer e à verdade no convívio humano, no âmbito da socialização cotidiana. A *eutrapelia* opera em um contexto bastante específico: os momentos da vida dedicados ao lazer, isto é, momentos de repouso, descanso e relaxamento, como

também os divertimentos e passatempos com brincadeiras (ARISTÓTELES, 2017, 1127b33-34).

Costuma-se traduzir *eutrapelia* por “espirituosidade”, no sentido de uma “presença de espírito”, embora alguns prefiram “bom humor”, resguardando na tradução o peso do prefixo “*eu-*”, “bom”, do grego. Literalmente, contudo, o termo significa na verdade uma “versatilidade”, uma capacidade de “se virar bem”, alguém que se adapta bem, que é sem constrangimento, que “pensa rápido”, que sempre tem uma resposta adequada na ponta da língua não importando as mudanças de assunto ou de situação que ocorram. Assim, de modo geral, a *eutrapelia* é uma virtude relacionada ao modo correto tanto de falar quanto de ouvir; mais especificamente, trata-se de um falar o que se deve e acerca do que se deve, e de um ouvir o que se deve e acerca do que se deve, importando também o com quem se fala e o de quem se ouve.

Como todas as demais virtudes aristotélicas, a *eutrapelia* é uma justa medida entre dois vícios, um por excesso e outro por carência. O vício por excesso é a *bomolokhia*, “bufonaria”<sup>1</sup>. Segundo Aristóteles, parece um bufão aquele com uma disposição exagerada para o ridículo, chegando a ser vulgar e inconveniente, pois o único alvo que ele tem em mira é o fazer rir a qualquer custo, sem se importar se está ofendendo alguém e não ligando a mínima para o decoro.

1 Para uma discussão pormenorizada sobre o *βωμολόχος* e uma tomada de posição crítica quanto a sua etimologia, cf. KIDD, 2012. Na *História dos animais* (VIII, 617b18) Aristóteles nomeia um tipo de gralha como *βωμολόχος*, supostamente por ser uma ave que rouba comida dos altares (*βωμός* é altar, e *λόχος* é emboscada, espreita). Essa ave também é referida por Arquíloco (fr. 172 West). Há, pois, uma certa profanidade envolvida, o que sugere que uma tradução oportuna para a *βωμολοχία* seja “irreverência”.

Mas é o vício por carência que aqui nos interessa. Tal caráter seria marcado por uma certa intolerância ao riso; trata-se de alguém que, além de nunca falar nada engraçado, nunca fazer nenhum gracejo, também não suporta quem o faz. Pessoas assim são raras, já que, segundo Aristóteles, a maioria se compraz com os gracejos, as brincadeiras e as piadas até mais do que deveria, a ponto de, na prática, confundir o espirituoso com o bufão — semelhantemente à coragem e ao vício da temeridade. Dada a sua raridade, tal vício é anônimo. Diz Aristóteles (2017, 1128a9) que alguém assim parece ser tanto alguém duro, severo, amargurado (*sklerós*), quanto alguém *rústico, grosseiro (ágroikos)*; surge aí a figura do *ágroikos*, como adjetivo para esse caráter sem nome, avesso ao riso e ao divertimento. Na *Ética a Eudemo* Aristóteles oferece uma caracterização mais interessante deste vício: ele o designa tanto de *dystrápelos* — em evidente contraste com o *eutrápelos* —, isto é, alguém sem nenhuma versatilidade, difícil de se lidar, turrão (1935, 1234a5) quanto de *psykhrós*, “frio” (1935, 1234a20). Essa caracterização é oportuna porque o riso, para Aristóteles, é gerado por um aquecimento do diafragma, logo, alguém frio teria mais dificuldade em rir.

Se o *ágroikos* surgisse apenas neste contexto da obra aristotélica, não haveria nenhum mistério. Como mostra Pierre Destrée (2019), a compreensão de uma piada enquanto tal, “*to get the joke*”, envolve aquilo que Aristóteles chamará, na *Retórica*, de *asteion*, literalmente uma “urbanidade” — uma vez que este adjetivo deriva de *ásty*, o centro urbano — no sentido de um *sensus communis* compartilhado, a partilha de um

sentido comum retórico fundamental que faz a piada ter sentido naquele contexto. A propósito, o termo latino usado tanto por Cícero (1948, II, §§216-291) quanto por Quintiliano (2015, VI, 3, §§1-112) — claramente influenciados pela caracterização aristotélica — para se referir ao discurso espirituoso, refinado, sofisticado, polido etc., é *urbanitas*, em contraposição a *rusticitas*.

Ou seja, trocando em miúdos, a espirituosidade implica uma “urbanidade”, um “estar por dentro” das coisas da cidade, implica “ser civilizado”, numa expressão mais forte. O rústico, o tosco, o capiau, ignora as convenções, as etiquetas, os detalhezinhos de comportamento, a norma culta da língua e coisas do tipo, e, por conta disso, quando alguém assim sai do campo, do interior, e interage no meio urbano, aparece como alguém sumamente ridículo. Contudo, em Aristóteles a figura do *ágroikos* não aparece só nesse contexto, e é aí que reside o mistério.

Tematizando a *sophrosýne*, a temperança, dirá Aristóteles que ela é um justo meio em relação ao prazer. Há, contudo, dois tipos de prazeres: os do corpo e os da alma (a *philomatheia*, o prazer do aprendizado, seria um exemplo de prazer da alma); nesse sentido, a temperança diz respeito apenas aos prazeres do corpo, ela seria uma virtude relativa ao governo das nossas partes irracionais. Mas a temperança não diz respeito a *todos* os prazeres corpóreos: não há bem uma intemperança em se fruir demasiadamente dos prazeres advindos dos sentidos superiores, como a visão e a audição: os amantes da pintura, da música e do teatro não seriam enquadrados nesse esquema. Na verdade, são objetos próprios da tempe-

rança aqueles prazeres oriundos dos nossos sentidos tidos como inferiores, a saber: o tato e o paladar (o olfato seria um pouco dos dois: o cheiro das flores seria um prazer superior, cheiro de comida um prazer inferior). Nomeadamente, os prazeres que estão em jogo aqui são os da comida, da bebida e do sexo. Ora, comida, bebida e sexo são prazeres naturais, isto é, necessários; sendo assim, desfrutar deles moderadamente é justamente o agir conforme a virtude da temperança. Abusar desses prazeres seria o vício por excesso, a intemperança, que Aristóteles diz ser a condição da maioria das pessoas, que são escravas dos prazeres; desse modo, o vício por escassez seria raríssimo, algo como uma “fuga dos prazeres” (ARISTÓTELES, 2017, 1104a22-24), já que vai de encontro à tendência “natural” de um ser humano. É tão raro que Aristóteles diz não ter um nome próprio, seria como que uma “insensibilidade”. Estranhamente, contudo, um dos exemplos que Aristóteles usa para colorir essa forma vazia é *ágroikos*, como se, mais uma vez, o agreste fosse um paradigma desses que são avessos aos prazeres. Ou seja, parece se tratar de uma mesma figura, um tipo raro, que é avesso aos prazeres necessários do corpo em geral, e ao riso, em particular.

A caracterização aristotélica do *ágroikos*, qual seja, a de que o agreste é alguém avesso aos prazeres da comida, da bebida, do sexo e do riso, causa estranheza porque ela parece ir contra toda a tradição da Comédia Antiga, por exemplo. O *ágroikos* era uma figura recorrente desse gênero dramático, muitas vezes era inclusive o protagonista — pensemos, por exemplo, no Diceópolis, de *Acarnenses*, ou no Trygeus, de Paz, am-

bas comédias de Aristófanes —, mas o que percebemos nesses *ágroikoi* representados nessas peças é justamente uma total e absoluta intemperança, uma busca desmedida dos prazeres corporais, nomeadamente comida, bebida, sexo e riso. Contudo, se tomarmos como exemplo o personagem Strepsiades, da comédia *Nuvens*, também de Aristófanes, conseguimos identificar um reflexo da caracterização aristotélica, pois se trata de um *ágroikos* ignorante e tosco. Ou seja, há ainda na Comédia Antiga uma ambiguidade pairando sobre esse tipo de personagem, ambiguidade essa que parece ter desaparecido em Aristóteles.

Podemos pôr uma questão ainda mais desconcertante e paradoxal: por que essa frugalidade dos agrestes seria viciosa? Abster-se dos prazeres não era um lugar comum de muitas das sabedorias antigas?

Esse paradoxo surge quando analisamos essa figura na *Política*. Lá Aristóteles afirma que muitos são os modos de vida possíveis, tanto para os animais quanto para os seres humanos (1998, 1256a20-21), e o fator determinante para a escolha de um modo de vida é a *alimentação*. Assim, os herbívoros costumam viver em bando e os carnívoros, dispersos, embora alguns carnívoros também possam viver em bando caso isso os ajude a conseguir alimento. Do mesmo modo ocorre com os seres humanos, que, sendo onívoros, têm uma gama ainda maior de possibilidades na escolha por um modo de vida. É por isso que, segundo Aristóteles, os pastores, por exemplo, são nômades e preguiçosos, porque obtêm comida de seus rebanhos sem o esforço da caça. Dado que toda essa discussão se dá no contexto da economia e da “crematística”, o interesse de Aristóteles

é contrastar pastores, agricultores, caçadores e pescadores, os trabalhadores ligados à natureza<sup>2</sup>, com os mercadores e os artesãos vulgares, afirmando a superioridade dos primeiros, que levam uma vida frugal, sobre os segundos, que, embora vivam na cidade, são intemperantes. Tem-se aí o problema posto: como essas figuras dignas de elogio podem ser consideradas caracteres viciosos?

A resposta a esse problema que gostaria de propor aqui revela a dimensão profundamente política das virtudes em Aristóteles. O *ágroikos* caracteriza vícios porque a vida dos trabalhadores do campo está longe de ser a ideal para Aristóteles, e o motivo é o seguinte: apesar da sua autossuficiência e moderação, tais trabalhadores não desfrutam de ócio e nem têm interesse em política, não participam das assembleias e nem das discussões públicas (ARISTÓTELES, 1998, 1318b9-17). O maior prazer deles é o próprio trabalho laborioso do campo, e, por mais que isso tenha certa nobreza, vai diretamente contra o ideal aristotélico da plenitude do ser humano *enquanto* animal político.

É de vital importância, para Aristóteles, o ócio e o lazer. Não à toa, há uma virtude também nesses contextos, a já mencionada *eutrapelia*. Aristóteles assevera que o lazer e a brincadeira parecem ser necessidades da vida (2017, 1128b3-4), muito embora eles não possam ser tidos como fins dela (2017, 1176a30 ss.). O motivo disso é que lazer e brincadeira são meros prazeres, e, sendo o fim próprio da vida humana a *eudaimonia*, e

---

<sup>2</sup> Pode-se objetar que Aristóteles não usa o termo *ágroikos* na Política, mas, como resposta a essa objeção, gostaria de propor que, indiretamente, ele está tratando, sim, dos *ágroikoi* nesse contexto, no sentido de que *ágroikos* pode ser considerado um gênero do qual agricultores, pastores etc. seriam espécies.

sendo a *eudaimonía* o sério esforço de se obrar a virtude, ela não pode se identificar com o prazer por si só, por mais que o prazer seja um “valor agregado” indispensável em sua composição. Nesse sentido, o lazer, o descanso e a brincadeira são condições de possibilidade da virtude enquanto esforço, isto é, da própria atividade da virtude e, conseqüentemente, são necessidades vitais, pois o próprio modo de vida do virtuoso, para se manter, demanda, tal como um sono restaurador, um ocasional repouso lúdico. Bem entendido, o lazer é sempre um meio, nunca o fim.

Sendo o ócio e o lazer condições de possibilidade de uma vida virtuosa, o modo de vida agreste, que se dedica inteiramente ao trabalho sem fruir de ócio e lazer, que tem prazer apenas com o próprio labor, sem valorizar os divertimentos, não pode ser considerado propriamente virtuoso para Aristóteles, por mais que um modo de vida assim seja louvável (cf. CULLYER, 2006).

Há, pois, uma nítida oposição no pensamento aristotélico entre o urbano e o agrário, onde o urbano teria a preponderância. Ser urbano é “estar por dentro” das coisas da cidade, estar integrado na partilha de sentido que é a própria condição de possibilidade da política — e, sendo o ser humano propriamente um *animal político*, é justamente essa urbanidade que caracterizaria um humano perfeito. Isso significa, portanto, que o *ágroikos* seria, para Aristóteles, imperfeito, na medida em que ele é insensível para essa sensibilidade política.

Cornelius Castoriadis (2002, p. 307) chamou a atenção para um ponto determinante: a *politéia* grega está longe da nossa compreensão mo-

terna de Estado; o termo designa, antes, a instituição ou constituição política *enquanto e como* a maneira pela qual o povo se ocupa dos assuntos comuns. Prova disso, segundo ele, é que, por mais que os filólogos muitas vezes errem nesse ponto, Aristóteles nunca escreveu uma “Constituição de Atenas”, e sim uma *Athenáion politéia*, isto é, uma “Constituição dos Atenienses”, pois, tal como Tucídides expressa (2013, VII, 77), recontando um discurso de Nícias: “*Os homens são a cidade*, e não as muralhas ou as naus vazias”. A Atenas demarcada por muralhas é um mero ponto geográfico; a verdadeira Atenas são os atenienses que nela agem e vivem.

Uma passagem frequentemente negligenciada, mas muito importante, atesta e reforça isso. Na *História dos animais* (487b33 ss.), Aristóteles, investigando as diferenças segundo os modos de vida e atividades, vai dividir os animais entre gregários e solitários, afirmando que o ser humano participa dos dois tipos, transita entre essas duas dimensões. Entretanto, sabemos, pela *Ética a Nicômaco*, que ninguém pode ser feliz sozinho. Por mais que a autossuficiência, a autarquia, seja uma das condições para a *eudaimonía*, esta, na medida em que é o bem completo, perfeito, nunca pode ser meramente individual, pois será mais bela e divina (e, portanto, mais completa e perfeita) sendo da cidade (ARISTÓTELES, 2017, 1094b9-10). É por isso que Aristóteles dirá com todas as letras:

Entendo por “autossuficiente” não aquela existência vivida num isolamento de si, nem uma vida de solidão, mas a vida vivida conjuntamente com os pais, filhos e mulher e, em geral, amigos e concidadãos, uma vez que o ser humano é, por natureza, <um animal> político (ARISTÓTELES, 2017, 1097b8-11).

Munidos desses esclarecimentos da *Ética*, podemos voltar para a passagem supracitada da *História dos animais*, onde encontramos na sequência (488a7-10) esse trecho estranhíssimo: “A política é própria dos seres que se mobilizam todos para uma atividade comum, o que nem sempre acontece com os gregários. Estão nesse caso o homem, a abelha, a vespa, a formiga e o grou”. Olhando para os animais como análogos ao ser humano, Aristóteles chega ao extremo de afirmar que abelhas, vespas, formigas e grous são animais políticos. Ora, é evidente que nenhum desses animais vive em uma *pólis*. Por conseguinte, se é possível, mesmo que por analogia, ser político sem *pólis*, isso parece provar que a *pólis*, radicalmente, é a *cooperação* dos indivíduos em prol do bem comum, sendo a cidade, em sentido físico-geográfico, e o “Estado”, enquanto constituição e leis, *consequências* dessa cooperação (Cf. ARISTÓTELES, 1998, 1280b36-40), epígonos em relação à essência (como sempre em Aristóteles, há uma prioridade ontológica da essência sobre a existência). Não por acaso, lemos logo na primeira frase da *Política* (1252a1-2): “Uma vez que observamos que toda *pólis* é essencialmente comunidade, e que toda comunidade é constituída em vista de {ἕνεκεν} um bem...”.

Isso explica a centralidade da educação do caráter para Aristóteles. A ética não é um manual de instruções de como formar “cidadãos de bem”, e menos ainda fórmulas de autoajuda para nos ajudar a sermos felizes. A *paidéia*, a formação grega, “consiste, antes de mais nada e acima de tudo, na tomada de consciência, pelas pessoas, do fato de que a *pólis* é também cada uma delas, e de que o destino da *pólis* depende também

do que elas pensam, fazem e decidem” (CASTORIADIS, 2002, p. 312). Trocando em miúdos, a educação é, sobretudo, a preparação para a vida política. Por conseguinte, é impensável, para Aristóteles, uma ética separada e independente da política.

Assim, tomando como fio condutor a figura do *ágroikos*, torna-se patente que virtude, para Aristóteles, deve sempre ser entendido como aquilo que promove o bem para a cidade, o bem comum que é próprio da política. Nesse sentido, vício deve ser entendido como aquilo que não contribui para esse bem comum. Por exemplo, um indivíduo corajoso é bom sobretudo para a cidade, pois estará apto a defendê-la na guerra, além de servir de exemplo de ação para os demais, ao passo que um covarde prejudica a cidade. Do mesmo modo, devemos concluir, por mais estranho que possa parecer, que ser uma companhia agradável em festas e eventos sociais também é bom para a cidade, enquanto que ser um grosseirão rústico e sem nenhum refinamento que só gosta de labutar a prejudica.

## Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Antônio de Castro Caeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2017.

\_\_\_\_\_. *Eudemian Ethics*. Trad. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1935.

\_\_\_\_\_. História dos animais. 2 vols. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

\_\_\_\_\_. Política. Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

BINTLIFF, J. City-Country Relationships in the ‘Normal Polis’. In: ROSEN, R.; SLUITER, I. (Orgs.). City, Countryside and the Spatial Organization of Value in Classical Antiquity. Leiden: Brill, 2006.

CASTORIADIS, Cornelius. As Encruzilhadas do Labirinto, vol. 2: Os domínios do homem. 2ª ed. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

CICERO. On the Orator. Trad. E. W. Sutton and H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1948.

CULLYER, H. Agroikia and Pleasure in Aristotle. In: ROSEN, R.; SLUITER, I. (Orgs.). City, Countryside and the Spatial Organization of Value in Classical Antiquity. Leiden: Brill, 2006.

DESTRÉE, Pierre. Aristotle on Why we laugh at jokes. In: DESTRÉE, P.; TRIVIGNO, F. (Org.). Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2019.

KIDD, Stephen. The meaning of bomolokhos in Classical Attic. *Transactions of the American Philological Association*, vol. 142, n°. 2 (2012), pp. 239-255.

QUINTILIANO, Marco Fábio. *Instituição Oratória*. 4 vols. Trad. Bruno Fregni Bassetto. São Paulo: Ed. UNICAMP, 2015.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Raul Rosado Fernandes e M. Gabriela Granwehr. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.