

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA

A educação do πάθος em Aristóteles

Daniel Barbosa Sales

BRASÍLIA

2023

Daniel Barbosa Sales

A educação do πάθος em Aristóteles

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Professor Orientador: Dr. Luca Pitteloud

BRASÍLIA

2023

Daniel Barbosa Sales

A educação do πάθος em Aristóteles

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luca Pitteloud (Orientador)
Universidade de Brasília – UnB

Prof. Dr. Gabriele Cornelli
Universidade de Brasília – UnB

Prof. Dr. Evan Keeling
Universidade de São Paulo – USP

Brasília-DF, ____ de _____ 2023

A três mulheres: Lea, Elizabeth e Helena

HÉCUBA:

Navega conforme o curso, conforme o
nume,

e não ponhas a proa da vida

contra as ondas, navegando ao acaso.

ERÍPIDES, *Troianas*, 103

RESUMO

O objetivo deste trabalho é investigar em que medida a abordagem de Aristóteles de fundo ético e político à educação, especialmente nas obras *Ética Nicomaquéia* e *Política*, fornece orientação que permita, por um enfoque no discurso que se direciona em grande medida para esse fim, a obtenção de uma programa de formação do homem de excelência a partir de duas frentes de investigação: a primeira é a formação do indivíduo no âmbito do intelecto, via ensino; e, a segunda e mais determinante, o desenvolvimento da excelência do caráter via disposição de hábito. Para esse fim, se rearticula o quadro de conceitos das referidas obras enfocando especialmente os conceitos chaves que tanto fornecem um sólido suporte no qual se sustentam as premissas e abordagem do projeto quanto escoram e resguardam as conclusões que se obtém garantindo-lhe a consistência necessária.

Palavras-chaves: Eudaimonía, páthos, areté, héxis, mesótes.

ABSTRACT

The purpose of this study is to investigate to what extent Aristotle's ethical and political approach to education, especially in the *Nicomachean Ethics* and *Politics*, provides guidance that allows, through a focus on discourse largely directed to this end, the achievement of a program for the formation of man of excellence from two fronts of investigation: the first is the formation of the individual in the realm of intellect, via teaching; and the second and more decisive, the development of excellence of character via disposition of habit. The framework of concepts of the aforementioned works is to this end rearticulated, focusing especially on the key concepts that provide a solid support for the premises and approach of the project, as well as safeguard for the conclusions obtained, ensuring the necessary consistency.

Key-words: Eudaimonía, páthos, areté, héxis, mesótes.

SUMÁRIO

Introdução	1
Capítulo 1: Εὐδαιμονία aristotélica	
1.1 Ação e orientação.....	4
1.2 Ἐtica e política.....	5
1.3 A finalidade do homem.....	6
1.4 Εὐδαιμονία.....	12
Capítulo 2: Constituição da εὐδαιμονία aristotélica	
2.1 Ἀρετή e εὐδαιμονία.....	33
2.2 Ἀρετή moral.....	35
2.2.1 Ἀρετή e prazer.....	36
2.2.2 Μεσότης.....	39
2.2.3 Προαίρεσις.....	40
2.3 Ἀρετή intelectual.....	43
2.3.1 Φρόνησις.....	44
2.3.2 Σοφία.....	49
Capítulo 3: Constituição do πάθος	
3.1 Πάθος e ἠtica aristotélica.....	52
3.2 Πάθος e μεσότης.....	57
3.3 Constituição do πάθος aristotélico.....	63
Capítulo 4: Educação do πάθος	
4.1 Πάθος e ἔξις.....	66
4.2 Πολίτικα e educação.....	70
4.2.1 Função do legislador.....	72
4.3 Educação: do corpo para a alma.....	79
4.4 Μίμησις.....	80
4.5 Ποίτικα e διδασχία.....	87
Conclusão	99
Referências	102

Introdução

Os estudos éticos de Aristóteles talvez sejam os estudos mais importantes de sua filosofia por se direcionarem àquilo mesmo por cujo aperfeiçoamento tudo o mais pode ter o seu real valor aquilatado, isto é, a vida. Mas não a vida em relação ao *animal*, na medida em que é *animada*; mas, conquanto é algo de divina, na medida em que é racional. No entanto, Aristóteles não diviniza o homem, contudo, ainda assim, como Epicuro, aspira igualmente àquela vida pela qual se vive entre os homens como um imortal¹. Para tanto, faz a pergunta essencial: qual é a melhor vida que se pode alcançar por meio da ação?

Todo o projeto desenvolvido aqui se debruça sobre um aspecto que emerge na *Ética Nicomaquéia* no esforço do filósofo de obter respostas para essa questão. Esse aspecto diz respeito à participação das emoções na formação das *excelências* da alma, pois Aristóteles está de acordo que nenhuma vida é satisfatória se não for desenvolvendo suas qualidades próprias. No entanto,

*afirma-se abundantemente a respeito da alma nas argumentações exotéricas e nós devemos fazer uso delas, por exemplo, o fato de ela possuir uma parte irracional e outra racional*².

Uma questão que se origina disso é como ele integra essas duas dimensões da alma de natureza tão diversa, pois isso é necessário, dado que a dimensão da alma responsável pela ação não é a mesma que acomoda a razão. Outra questão que deriva da constatação de que nossas ações tendem a ser influenciadas pela dor e o prazer é: como algo tão elementar e espontâneo pode ser mudado? Se a emoção, como uma causa da ação, é o que garante o exercício da *excelência* ética, não é de pouca importância que o filósofo tenha mais de uma vez feito menção à necessidade de se educá-la o mais cedo possível.

Sabemos que Aristóteles foi professor e que teve uma escola. Contudo, o que temos dele a respeito da educação está fragmentado. Segundo Hourdakis, haveria um tratado intitulado *Sobre a educação* que veio a se perder e, com ele, a oportunidade de

¹ Cf. *Carta sobre a felicidade*: Epicuro exorta, no final da carta, Meneceu a refletir sobre as doutrinas filosóficas a todo instante e em toda companhia a fim de evitar perturbações. Dessa forma, o discípulo viveria como um deus entre os homens, pois um homem rodeado de bens imortais não se assemelha em nada a um mortal.

² Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1102a 25.

conhecermos o Aristóteles pedagogo³. No entanto, ainda dispomos de duas outras obras que chegaram até nós nas quais a abordagem do assunto cumpre um papel importante e suficiente para ocupar quase dois capítulos de minuciosa abordagem do assunto, como é o caso em *Política*, um tratado auxiliar da teoria moral com o propósito de dar seguimento ao que teve início na *Ética Nicomaquéia* porque as demandas voltadas à conquista da boa vida só podem ser alcançadas no contexto de uma sociedade política⁴.

A outra obra, a *Ética Nicomaquéia*, é um tratado ético no qual Aristóteles aborda a importância de educar as emoções o mais cedo possível a fim de assegurar uma boa vida. Ele menciona esse cuidado no começo e volta a reforçá-lo no final, e em ambas as ocasiões de modo bem enfático. Nosso objetivo é desenvolver os argumentos de Aristóteles sobre essa educação, organizando-os segundo a abordagem do assunto disponível nas duas obras supracitadas com o objetivo de determinarmos em que medida obtemos em sua filosofia alguma base que sustente uma doutrina da formação do homem de excelência.

Para tanto, dispusemos a matéria do seguinte modo: o primeiro capítulo procura apresentar em um plano mais geral o conceito que se torna, em Aristóteles, o eixo principal de toda sua ética: o conceito de εὐδαιμονία; o segundo, aborda a complexa dinâmica e articulação dos conceitos que preenchem a noção de εὐδαιμονία aristotélica; já no terceiro, o objetivo é reconstituir como Aristóteles explica o processo de formação da emoção, a fim de, no quarto e último capítulo, tentarmos desdobrar as implicações daqueles conceitos segundo as possibilidades contidas nessa formação, pois, segundo Aristóteles, é disso que tudo depende.

Procuramos manter os mesmos termos empregados na língua de Aristóteles sempre que o contexto nos parecesse exigir, mas, por vezes, recorreremos também à suas traduções, porque, eles não mais estando no primeiro plano, muitas vezes sua tradução ajuda a fluir a leitura e disso depende a compreensão quando uma explicação se arrasta por mais um parágrafo, por isso também uma tradução alternativa pode ser usada eventualmente, tanto porque um mesmo termo recebe diferentes traduções quanto porque na sintaxe da frase uma delas se ajustar melhor que a outra para fins de clareza. E, por fim, as citações dos autores empregadas aqui se encontram desse mesmo modo.

³ HOURDAKIS, Antoine. *Aristóteles e a educação*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo – SP: Edições Loyola, 2001. P. 9.

⁴ TAYLOR, C. C. W. *Política*. In: BARNES, Jonathan (Org.). *Aristóteles*; tradutor Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. 299-327. 299.

Das versões que consultamos, percebemos que três traduções de *Ética Nicomaquéia* nos foram essenciais nessa pesquisa por motivos específicos: uma para citação: a de Luciano Ferreira de Souza⁵; outra para cotejo: a de Antônio de Castro Caeiro⁶; e uma para consulta ao original e eventual citação: a bilíngüe de Harris Rackham. As demais foram de apoio útil quando coube comparar por todas as edições disponíveis e escolher por qual versão um termo mais difícil apresentava menos distanciamento do original ou quando a própria construção sintática retardava a marcha do entendimento. Quanto à *Política*, recorreremos à tradução portuguesa bilingüe de António Campelo Amaral⁷. De resto, foi também por questão de clareza que evitamos as abreviações de títulos e de referências.

⁵ Doutor em Letras Clássicas pelo Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo.

⁶ António de Castro Caeiro é professor na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

⁷ António Campelo Amaral é professor na Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior.

CAPÍTULO 1: εὐδαιμονία Aristotélica

1.1. Ação e propósito

Aristóteles inicia a *Ética Nicomaquéia* com uma observação bastante simples e ao mesmo tempo de profundas implicações: a de que *toda* ação tem um propósito (τέλος). O emprego do substantivo *πραξις* antecipa que o tipo de ação levado em conta na obra é apenas a ação de origem humana e só a título de contraste o estagirita faz menção à ação originada pelos outros animais. Fica evidente que, para Aristóteles, toda ação de um agente é premeditada, uma vez que ela começa pela livre escolha dos meios, e decorre disso uma interessante observação: percebemos que existe na origem da ação algo norteando sua direção. De imediato, somos conduzidos a pensar sobre o momento anterior à ação que poderíamos classificar no quadro etiológico aristotélico como a *causa final*, a motivação por detrás da ação. É, então, que as implicações do enunciado assumem gravidade, pois o que Aristóteles parece nos propor não é senão uma dissecação de nossas ações a fim de recompô-las na forma de uma anatomia do caráter para fins éticos.

Merece ainda nossa atenção observar que a primeira palavra com a qual Aristóteles inicia sua obra, *πάντα*, comumente traduzido por um pronome, parece ter a intenção de recobrir todas as práticas humanas que Aristóteles tem em mente: habilidade técnica e *know-how* (τέχνη), ação racional e empreendimento (πραξις), escolha e resolução (προαίρεσις). Com efeito, ele admite três tipos essenciais de conhecimento: o produtivo, o teórico e o prático, cujo domínio cabe à ciência mais proeminente de todo seu pensamento, a Política. Tanto em função de caber a ela organizar as demais ciências que garantem a obtenção do bem comum dos cidadãos⁸ quanto pelo fato de que, nas palavras de Taylor, *o bem individual é inalcançável, a não ser para um participante ativo em uma comunidade política*⁹.

Ato contínuo, em *Política*, o filósofo abre o primeiro livro com a constatação de que cada Estado, que ele entende como a mais elevada forma de comunidade, é fundado sob o interesse comum pelo bem (ἀγαθόν) em sua mais elevada proporção. Para Aristóteles, o bem (ἀγαθόν) e o fim (τέλος) são a mesma coisa, por isso na *Ética*

⁸ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1094b 4-10.

⁹ TAYLOR, C. C. W. *Política*. In: BARNES, Jonathan (Org). *Aristóteles*; tradutor Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. 299-327. 300.

Nicomacéia, em 1094a 2, ele nos assevera que todas as coisas tendem ao bem. E, dessa forma, vemos que, embora ele recuse o Bem da teoria Platão¹⁰, não deixa de apresentar uma definição de bem tal qual lemos na *República*, isso logo no início do primeiro livro da *Ética Nicomacéia*. Outrossim, ao longo dela manterá um diálogo constante com Platão, considerando, em alguma medida, o que ele observou nos tópicos comuns à sua investigação. Por isso Kraut¹¹, por exemplo, entende que o projeto de Aristóteles não é muito diferente do projeto de Platão, sob alguns aspectos; ele nos diz que Aristóteles quer chegar a conclusões parecidas com as de Platão, sem, no entanto, submetê-las à metafísica, que tem um papel central na *República*.

1.2. Ética e política

De fato, as obras *Ética* e *Política* de Aristóteles estão intrinsecamente ligadas. Enquanto em *Ética Nicomacéia* o bem humano é explicado e apresentado como o objetivo da ciência política com fins em vista do melhor Estado, em *Política*, a investigação procede tomando por explicado, em sua *Ética*, esse conceito de bem humano e retomando o que se iniciou lá, isto é, a educação dos cidadãos como meio de atingir esse Estado ideal mais praticável (livros VII e VIII). Mas não é assim por mera aplicação metodológica do filósofo; essa ligação tem sua origem registrada em um contexto mais remoto, pois ambas, moral e política, estão ligadas a uma mesma origem e Vernant explica isso atribuindo à religião o fornecimento de material moral à reflexão política¹².

Esse ponto em comum presente no primeiro livro da *Ética Nicomacéia* e no primeiro livro de *Política* deve ter nossa atenção especial por pelo menos dois motivos aqui úteis: o primeiro é o reconhecimento da ética como parte integrante da política¹³ e, o segundo, a definição aristotélica de homem como um *animal político* (ζῷον πολιτικόν). Isso leva à conclusão imediata de que o ser humano só alcança sua realização, ou atualiza sua essência na vida em comunidade.

Essa convergência entre bem e fim se justifica pelo fato de a cosmologia sobre a qual se funda as investigações aristotélicas ser de natureza teleológica: neste cosmo,

¹⁰ Cf. *Ética Nicomacéia*, 1096a 11-1097a 14.

¹¹ KRAUT, R. *A ética de Aristóteles*. In: ALENCAR, Cesar Augusto Mathias de (Org). *Textos selecionados de filosofia antiga*; tradutor Victor Gonçalves de Sousa. – Pelotas: NEPFIL Online, 2022. 59-118. 66.

¹² VERNANT, J.-Pierre. *Les origines de la pensée grecque*. Paris: Quadrige, 2013. P. 91.

¹³ Cf. *Ética Nicomacéia*, 1094a 1-1094b 1.

tudo que o homem faz quando modifica e instrumentaliza o real e toda busca que empreende e, do mesmo modo, tudo o que faz ou que escolhe aspira a um bem (*ἀγαθόν*), isto é, nossas ações visam sempre um objetivo, pois há em tudo uma finalidade. No plano antropológico, em *Ética a Eudemo*, por exemplo, ele escreve que

todo aquele que é capaz de viver de acordo com a sua própria escolha tem de fixar um alvo quanto ao bem viver — seja ele honra, reputação, riqueza ou educação — em vista do qual realizará todas as ações (com efeito, não ordenar a vida para um fim é sintoma de grande demência)¹⁴.

É certo dizer, portanto, que, para Aristóteles, compete ao homem dotado de autonomia estabelecer um propósito para si, em vista do qual se orientem suas ações. Não convém a um homem saudável psiquicamente viver desprovido de um senso de orientação que determine o seu lugar no mundo. Deve ocorrer em escala antropológica, o mesmo que ocorre ao mundo cósmico. O próprio sentido de *cosmo*, como designação para o universo em seu conjunto, tem origem no grego *κόσμος*, e, desde Pitágoras, é a constatação de que existem uma ordem e uma harmonia no Todo, e embora Aristóteles opte a maioria das vezes por usar *ὄλον* em seu lugar¹⁵, não deixa de conceber a ideia de que cada coisa tem o seu lugar apropriado nesse *todo*.

Aristóteles percebe ainda que, embora alguns fins se dêem em vistas de outros, há os que não se subordinam, e resulta disso uma hierarquia das finalidades, ou dos bens. É assim, que ele apresenta no capítulo 2 do livro I o *bem supremo*: o fim último de nossas ações. Conhecê-lo é fundamental porque é tendo ele em vista que passamos a tudo o mais fazer. Mas, uma vez que todas as coisas tendem a um bem, caberá então a questão seguinte: qual o melhor bem que homem pode alcançar por meio de suas ações?

1.3. O propósito do homem

A *Ética Nicomaquéia* se ocupa fundamentalmente de aplicar-se a uma investigação direcionada para as coisas que estão ao alcance dos indivíduos, pois seu fim é, a princípio, prático. Em 1103b 25-30, Aristóteles ressalta que a investigação em andamento não é motivada por nenhuma especulação teórica, visto que o exercício das

¹⁴ Cf. *Ética a Eudemo*, 1214b 6-11.

¹⁵ GOBRY, Ivan, 1927-*Vocabulário grego de filosofia* / Ivan Gobry; tradução Ivone c. Benedetti; revisão técnica Jacira de Freitas; caracteres gregos e transliteração do grego Zelia de Almeida Cardoso. – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007

excelências deve ser posto em prática, por isso é necessário examinar o que diz respeito às ações. Até aqui, portanto, o tratamento de Aristóteles do assunto não ajuda a antever senão que os exercícios das excelências são necessários porque são decisivos para garantir as qualidades do caráter que se deve ter.

Quando lidamos com assuntos dessa ordem, isto é, daquilo em que consiste o bem agir, as concepções podem variar segundo os indivíduos e as circunstâncias, porque elas têm a ver com as situações da vida e conta o acúmulo dessas experiências que possam ser utilizadas como matéria na investigação, pois o que vale é o saber que pôde ser fixado ao longo das experiências.

Ora, as áreas de saber em causa dependem dos sentidos fixados a partida da experiência das situações da vida e são estas mesmas situações da vida que, em última análise, constituem o seu próprio tema¹⁶.

Esse é, portanto, o tipo de conhecimento obtido, muitas vezes, à sombra de um risco, e por isso os que o detém conservam o seu discernimento sob circunspeção ainda que diante de uma contestação sensata. É que, não raro, o custo dessa aprendizagem é pago com o sossego ou reputação, e aqueles que têm muitos anos acumulam bastante conhecimento dessa natureza. Nesse contexto, parte de sua estima consiste no reconhecimento da contribuição que ele pode dar, pois ela é a matéria prima desse tipo de reflexão que Aristóteles desempenha.

Por isso é de grande importância observar que, em seu método, Aristóteles não recusa, como o fez Platão, a contribuição que a opinião comum tem a oferecer sobre o assunto; em verdade, ela constitui o testemunho sobre o qual se funda o estudo, pois revela muito mais que uma crença popular: a opinião comum revela o uso e como se comportam em torno dele o pensamento e as ações de agentes, e desse modo se reúne um conjunto abrangente acerca das convicções dos indivíduos no que se refere a um tema que lhes diz respeito.

Isso, no entanto, não nos deve induzir à ideia de que a investigação se encaminhe por uma via de senso comum, limitada às convenções e hábitos vulgares da época. Höffe evoca contra uma possível acusação de *hermenêutica da vida de então* a análise desenvolvida por Aristóteles no livro I a propósito dos tipos de vida a que se pode aspirar. No capítulo 5 desse livro, o estagirita menciona a percepção que tinha o

¹⁶ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1095a 4.

homem mais vulgar acerca daquilo em que consistia a boa vida humana e considerou razoável, para esse homem, que a finalidade da vida fosse o prazer, pois, afinal, ele é um bem em si. E, ainda nesse capítulo, é considerada também uma percepção mais refinada acerca desse fim, quando a vida que se tem em conta é a de tipo político, para o qual tal fim se identifica com a honra. Aqui, no entanto, o elemento rejeitado está na pouca autonomia que tem o indivíduo, uma vez que não está em sua posse a aquisição dela. Nas palavras de Höffe,

para além da alternativa rasa “mera hermenêutica ou revisão radical”, ou seja, “common sense ou crítica fundamental”, ele percorre um terceiro caminho, o de uma ética do “common sense” qualificada, competente para a crítica: na medida em que conduz à clareza refletidas noções num primeiro momento ainda vagas e confusas, em partes superficiais (com respeito à honra), em partes equivocadas (com respeito à vida de prazer), porém de algum modo já corretas, ele coloca ao ser humano o fim de sua vida, a felicidade, com todos os seus elementos e condições, de um modo tão claro diante dos olhos que o atinge certamente tal como um arqueiro (I 1, 1094a 22-24).¹⁷

Aristóteles dispensa toda ocasião injustificada de parecer o portador da novidade; não raro, observa que a abordagem em torno de um conceito é constituída a partir do sentido mais corrente que se faz dele. Por isso a experiência tem um papel relevante na investigação, pois através dos dados das observações empíricas é possível coligar um discurso, uma base de informações que será submetida à investigação. Esse aspecto do método, no entanto, não nos deve induzir à conclusão de que careça do rigor fundamental de uma investigação de alto nível. E nos mostra isso não apenas o didatismo aplicado à exaustão, se considerarmos a variedade de demonstrações que visam confirmar o quanto é verdadeira uma mesma conclusão, mas podemos ver ainda o quanto Aristóteles procura exatidão, ao não se dar por satisfeito de dizer o que uma coisa é, mas procurar também dizer o que não é. Afora as digressões constantes, as redundâncias e tautologias produzidas em nome da clareza.

¹⁷ HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Tradução Roberto Hofmeister Pich. – Porto Alegre: Artmed, 2008. P. 173.

Nussbaum¹⁸ pôde notar que Aristóteles extrai de suas observações e práticas uma rica reflexão sobre os procedimentos e os limites do filósofo. Ele deve registrar as aparências relevantes a fim de dedicar-lhes um estudo sobre as crenças e dizeres usuais, bem como das disputas mais bem estabelecidas, para obter um panorama das abordagens feitas pelos filósofos e cientistas que primeiro se manifestaram sobre o problema, e com isso conhecer as concepções dos sábios, sem, contudo, esquecer que, nesse campo, não se deve esperar a mesma precisão com que se lida em outro campo investigativo.

Assim, Aristóteles resgata as aparências do limbo em que seus antecessores haviam-nas depositado, reabilitando-as e fazendo delas sua referência nessa investigação, pois, de outro modo, seria impossível empreitar uma investigação de fundo prático visando uma verdade abstrata ou em torno do real intangível. Quando deliberamos, por exemplo, fazemo-lo a propósito de coisas sobre as quais a nossa ação opera; o pensamento necessariamente deve coincidir com as coisas imediatas a fim de arranjá-las segundo o benefício do agente. Para Nussbaum, há mesmo um tom desafiador de Aristóteles nesse procedimento¹⁹.

Mas, talvez, possamos justificar que exista nisso um espírito legitimamente grego, naquele sentido em que escreveu Jaeger: *o princípio espiritual do grego não é o individualismo, mas o humanismo*²⁰, em seu aspecto mais nobre e rigoroso. Isso significa assumir que existe uma referência modelar que se ergue acima das determinações de natureza social e individual constituindo-se como ideia de humano à qual recorrem os agentes envolvidos no processo da educação, e, conseqüentemente, da formação do povo. E desse modo obtém-se as normas formativas da comunidade e os meios constitutivos do sujeito. Quando os modos e as crenças da comunidade estão enraizados no sujeito, é dele que se deve obter o testemunho acerca dessas coisas.

Dessa forma, o mais brilhante conjunto de notas de aula já escrito, segundo MacIntyre, é também o eco de um trabalho envolvendo muitas vozes, ainda que a de Aristóteles se destaque ímpar e magistralmente, pois encontramos nele o pronome *nós* como o sujeito da ação que interroga e que afirma sobre este ou aquele tema. Se nos

¹⁸ NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução Ana Aguiar Cotrim; revisão da tradução Aníbal Mari. – São Paulo: Editora DMF Martins Fontes, 2009. P. 214.

¹⁹ NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução Ana Aguiar Cotrim; revisão da tradução Aníbal Mari. – São Paulo: Editora DMF Martins Fontes, 2009. P. 214.

²⁰ JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução Artur M. Pereira. – 6ª edição. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. P. 12.

perguntamos como MacIntyre: *quem é este nós em cujo nome ele escreve?* Também podemos nos servir de sua resposta:

*Aristóteles não pretende uma nova descrição das virtudes, mas antes explicar em detalhes uma descrição está implícita no pensamento, na ação e no discurso de um ateniense instruído. Busca ser uma voz racional dos melhores cidadãos da melhor cidade-Estado, afirmando que a cidade-Estado é a única forma política em que as virtudes da vida humana podem manifestar-se verdadeira e plenamente.*²¹

Ao que tudo indica, os ouvintes de Aristóteles era bem familiarizados dos costumes e bons hábitos daquela educação que se distinguiu pela sua origem aristocrática. Tratava-se de cidadãos suficientemente jovens para ainda freqüentarem instituição de ensino e, principalmente, eram livres, o que equivale a dizer que detinham posses que lhes garantiam o tempo a seu dispor, sem terem que se preocupar com suprir as necessidades diárias por meio do trabalho braçal. Era mais ou menos esse o público para o qual se voltava Aristóteles, segundo nos conta Hutchinson²².

Convém notar aqui que a palavra areté e aristocracia têm origem em comum: ambas vêm de ἄριστος, que quer dizer o melhor. Trata-se de uma herança do passado aristocrático do herói e seus valores ligados à linhagem real. É só a partir da reforma de Clístenes que o cidadão ateniense passa a ser também todo aquele pertencente a uma comunidade organizada de modo popular, ou seja, um demo. Antes disso, os direitos políticos eram assegurados apenas a homens livres e provenientes de Atenas, aqueles pertencentes a uma linhagem familiar nobre. Havia quatro classes sociais na Ática: os aristocratas, a dos pequenos e médios agricultores, a dos comerciantes e artesãos e, por fim, a dos mercenários²³.

Nesse ambiente de formação, o acesso a ele pelas camadas menos favorecidas só se dá em decorrência das mudanças operadas por Clístenes. Quando todos os cidadãos atenienses finalmente puderam interferir, em alguma medida, no sistema judiciário e administrativo, exercendo pressão popular, os privilégios da aristocracia amainaram e o povo passou a atuar politicamente. De Castro coloca essas transformações como a

²¹ MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo sobre teoria moral*. Tradução de Pedro Arruda e Pablo Costa. Campinas, SP: Vide Editorial, 2021. P. 223.

²² HUTCHINSON, Douglas S. *Ética*. In: BARNES, Jonathan (Org). *Aristóteles*; tradutor Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. 255-297. 261.

²³ CARVALHO, João B. *Educação, ética e tragédia: ensaios sobre a filosofia de Aristóteles*. –Rio de Janeiro: Nau, 2009. P. 98.

conjuntura que favorece entendermos as condições pelas quais os demais cidadãos poderão ter acesso a uma forma de educação. Tal educação terá um caráter político e se dará pela via do teatro. Segundo de Castro,

do ponto de vista do conteúdo, as tragédias teriam um claro papel de educação política do povo. Como apontado por Aristóteles, nem todos os cidadãos recebiam a educação moral e ética necessária para o exercício político – motivo, aos olhos de Aristóteles, da fragilidade do regime democrático²⁴.

De fato, não é em vão que Aristóteles pense a educação considerando o papel de apoio que ela tem para oferecer ao governo. Mais que isso, ele nota que os propósitos da educação podem variar de acordo com o tipo de regime, e, por isso, a educação deve ser pensada segundo o tipo de regime que se deseja manter. Sobre isso, voltaremos mais adiante.

Aristóteles nos diz, contudo, que o homem de excelência tem no mais alto grau de estima os atributos de bondade e nobreza, e ele os sabe muito bem reconhecer, pois já os pratica em suas ações e, por isso, não precisa do prazer como um adicional ou complemento ocasional por encontrar na prática desses tipos de ação o regozijo que eles geram e se satisfazer com isso. As pessoas que ignoram esse requisito estão longe de poderem usufruir de prazeres isentos do desejo, como é o caso do prazer da especulação, isto é, da contemplação a respeito da qual voltaremos adiante²⁵.

Esse aspecto do prazer que está presente na prática da excelência não pode ser ignorado porque é uma propriedade da ação boa em si mesma; é o processo mesmo de constituição do caráter do indivíduo que o coloca em contato com ele ao passo que se exercita, e disso resulta uma inclinação.

Mas Aristóteles não deixa de perceber que há um certo embaraço nisso e faz uma observação muito importante nesse sentido, pois percebe que o estudo da sabedoria prática requer o domínio prévio das ações dessa virtude, desse modo, surge a questão: que diferença faz o estudo dela para aquele que já está desempenhando suas práticas? Talvez, estudar aquilo que já se constitui parte integrante do caráter faz desnecessário seu estudo por nada mais ter que acrescentar. Aparentemente, o filósofo está diante de um paradoxo. Mas a resposta dada a esse inconveniente procura tanto demonstrar que o

²⁴ CARVALHO, João B. Educação, ética e tragédia: ensaios sobre a filosofia de Aristóteles. –Rio de Janeiro: Nau, 2009. P. 100.

²⁵ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1153a 1.

exercício de uma atividade não implica o domínio da técnica pela qual ela é executada quanto ressaltar o valor intrínseco que tais coisas têm e o valor da consciência acerca de sua posse, isto é, da contribuição para a felicidade pelo simples fato de se tê-la²⁶.

Não basta agir de modo virtuoso, portanto; é necessário estar inclinado a escolher agir virtuosamente e pelas razões apropriadas, uma vez que a ação de um certo modo está sujeita a resultar da influência de um número considerável de variáveis pelas quais fica inviável determinar a posse de uma virtude específica por parte do agente desatento. E certamente uma ação que não resulta de uma escolha voluntária, nem de um esforço de aquisição por meio de exercícios permanentes não pode oferecer ao agente o mesmo grau de satisfação de a praticar.

Todavia, embora o filósofo considere as opiniões dos antigos quanto a esse tema, tais opiniões não chegam a preencher o sentido de εὐδαιμονία. Só a consideração quanto à função (ἔργον) humana pode lançar luzes sobre a questão; ela é feita em 1098a: como a peculiaridade do homem consiste no elemento racional²⁷, sua função está na *atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional*²⁸. Logo, a característica própria do homem, ou sua finalidade (ἔργον), será uma *atividade* (ἐνέργεια) da alma em conformidade com a razão. A essa atividade, Aristóteles chamará εὐδαιμονία, ainda que não diga em que consiste ela, mas deixa claro que se trata de ação direcionada pela razão.

1.4. Εὐδαιμονία

O conceito de εὐδαιμονία aparece pela primeira vez na *Ética Nicomaquéia* em 1095a 19 e, apesar da tradução convencional para *felicidade*, não é fácil trazer o volume semântico compreendido em seu uso original para um conceito equivalente no português, uma vez que envolve tanto as ideias de bem-estar quanto de prosperidade, conjugadas à percepção de um destino. Isso no horizonte da compreensão corrente segundo a tradição cultural da época. Não à toa Hutchinson, por exemplo, para fugir dessa limitação imposta pela ausência de um equivalente em uma língua moderna recorre a uma tradução que utiliza o termo *prosperidade*²⁹ para fazer, se não uma correspondência em certo aspecto, ao menos uma aproximação por certa afinidade.

²⁶ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1144a 5-10.

²⁷ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1098a 5-10.

²⁸ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1098a 5-10.

²⁹ HUTCHINSON, Douglas S. *Ética*. In: BARNES, Jonathan (Org). *Aristóteles*; tradutor Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. 255-297. P. 260.

A opção pela manutenção do conceito original no contexto de uma abordagem em língua moderna é preferível sob ao menos três aspectos imediatos e ao menos um de ordem mais complexa. O primeiro é que, mantido assim, ele carrega a estranheza que demanda preenchimento de significado a uma ideia nova que a princípio soa estranha, depois, se favorece desse modo a construção de um significado na medida do possível mais afinado com o conceito original, e, também, mantêm-se o benefício irretocável da semântica metafísica que aponta para a ação divina naquilo que Aristóteles mesmo reconheceu haver justiça no consenso geral de se tratar de um bem concedido pelos deuses. Por fim, e além disso tudo, deve-se ainda ter em mente a gravidade envolvida no processo de alcançar, por meios indiretos, a interpretação de termos de uma época que cruzou diversas outras, dando ou retirando, em cada uma delas, aquilo mesmo que cada época foi.

Em *Ética a Eudemo*, Aristóteles se mostra muito mais receptível às opiniões que lidam com a εὐδαιμονία numa acepção mais estreita aos limites do significado da palavra, por considerar características como a de autossuficiência, etc. Mas não deixa de associá-la com determinadas práticas consideradas de maior estima no elenco das boas atividades, e exige, para abordagem o assunto, cuidados necessários a respeito de um assunto para o qual a qualificação de quem o discute conta muito – uma observação pouco presente na *Ética Nicomaquéia*, mas que não causaria surpresa, se colocada no âmbito da perspectiva segundo a qual não é ela o trabalho ético mais maduro de Aristóteles e sim a *Ética a Eudemo*³⁰.

Ainda dentro desse horizonte de problemas, uma questão voltada para o desuso de palavras é aquele apresentado por Snell a fim de ilustrar concepções que foram largamente utilizadas num período e, já no período seguinte, abandonadas por suprirem as necessidades existentes apenas numa época, não naquela a seguir; muitas vezes a beleza na poesia de Homero só se mostra mediante a riqueza de informação condensada em uma única palavra que jamais poderia ser traduzida com a mesma graça sem que, para isso, fosse necessário no curso da tradução uma sobrecarga descritiva e sentimental, explica Snell³¹.

Dessa forma, no período arcaico, não encontramos o emprego de alguns termos por não existirem ainda as concepções correspondentes a eles. Um aspecto da língua

³⁰ MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo sobre teoria moral*. Tradução de Pedro Arruda e Pablo Costa. Campinas, SP: Vide Editorial, 2021. P. 223.

³¹ SNELL, Bruno. *A cultura grega e a origem do pensamento europeu*. Tradução Pérola de Carvalho. – São Paulo: Perspectiva, 2012. P. 2.

nesse estágio de Homero é seu caráter marcadamente concreto, e, por conseguinte, é possível encontrarmos uma grande variedade de expressões para um gesto, mas não para uma abstração. Snell explica, por exemplo, a diferença existente entre a compreensão de ψυχή para Homero e para épocas posteriores:

também para alma e espírito falta a Homero a palavra correspondente. Ψυχή, palavra usada para alma no grego mais tardio, nada tem a ver, na origem, com a alma pensante e senciente. Em Homero, ψυχή só é alma enquanto “anima” o homem, isto é, enquanto o mantém vivo³².

Um outro exemplo dessa natureza nós podemos encontrar no emprego das palavras ὄλδος e ὄλδιος. Segundo Leão³³, com os poetas da Época Arcaica em geral, o emprego desses termos corresponde, quase sempre, à noção de riqueza material. Homero tem um dos testemunhos mais antigos do emprego do conceito. Ele apresenta o ὄλδιος como um outro termo para εὐδαιμονία, referindo-se à felicidade, nesse aspecto, centrado na riqueza material, que é quando Aquiles, confortando ao rei Príamo, o lembra da fortuna de incontáveis guerreiros e vasto território sobre os quais dominara, bem como os filhos que tivera e os bens inumeráveis:

*tu também, velho, já foste feliz [ὄλδιος] pelo que contaram.
Quantos guerreiros existem de Lesbo, na sede de Mácar,
té para o norte da Frígia, nos limites do vasto Helesponto,
já dominaste, abençoado com filhos e bens infindáveis³⁴.*

Hesíodo também recorre ao mesmo termo pelo motivo exposto acima, mas o emprega no intuito de destacar a bem-aventurança da vida privada de dores e livre da condição dos mortais, ao relatar o destino de Hércules após a realização de sua obra:

*A Hebe, o filho de Alcmena, de belos tornozelos
Valente Hércules após cumprir gemidosas provas
Do Olimpo nevado tomou por esposa veneranda,
Filha de Zeus grande e Hera de áureas sandálias;
Feliz [ὄλδιος] ele, feita a sua grande obra, entre imortais
habita sem sofrimento e sem velhice para sempre³⁵.*

³² SNELL, Bruno. *A cultura grega e a origem do pensamento europeu*. Tradução Pérola de Carvalho. – São Paulo: Perspectiva, 2012. P. 8.

³³ LEÃO, D. *Sólon e Crespo: Fases de Evolução de um Paradigma*. Hvmánitas, 2000, vol. LII, p. 27-52. P. 32

³⁴ Cf. *Iliada*, XXIV, 543.

Entre os autores trágicos, Ésquilo nos oferece um testemunho do emprego da palavra εὐδαιμονία, quando lemos em *Suplicantes* o canto do coro direcionado a Zeus, atribuindo-lhe a bem-aventurança divina que goza o deus:

*Ó soberano dos soberanos, bem-aventurado entre os bem-aventurados, poderosa potestade, entre as forças poderosas, ditoso Zeus! Deixa-te persuadir e afasta da tua raça a insolência desses homens, com razão tomada de cólera. Afunda, em mar cor de púrpura, a sua nau da desgraça de negros flancos*³⁶.

Extraído de *Questões Platônicas*, de Plutarco, obtemos o seguinte fragmento atribuído a Heráclito: *a morada do homem, o extraordinário*. Nessa tradução feita por Emmanuel Carneiro Leão, optou-se pelo adjetivo *extraordinário* para o grego δαίμων: ἔθος ἀνθρώπου δαίμων. Mas poderia também ser traduzido por *destino*, segundo Franciscato, que num seu artigo intitulado *Acaso, destino e caráter em Édipo Rei, de Sófocles*, assim explica o aforismo do filósofo:

*Segundo Heráclito, a natureza de uma pessoa condiciona aquilo que lhe acontece. Do mesmo modo, a natureza do daímon (da potência divina), associado a ela como destino, molda-lhe o caráter. Nesse aforismo, daímon, termo genérico para divindade, é sinônimo de destino*³⁷.

Semelhantemente, Torrano³⁸ explica que o termo designa todo e qualquer deus, mas acrescenta também que isso ocorre em virtude do papel que o deus vem a tomar em relação ao destino pessoal do indivíduo ou de uma coletividade. E, por fim, também afirma que δαίμων pode ser traduzido por *destino*. Podemos entender dessa maneira quando, no canto I da *Iliada*, lemos que Apolo age sobre a vida de inúmeros guerreiros anônimos do lado grego, exterminando-lhes a vida sob uma peste que começa, na visão de Vidal-Naquet³⁹, pelo que chamaríamos hoje de epizootia; e também o canto XX,

³⁵ Cf. *Teogonia*, 954.

³⁶ Cf. *Suplicante*, 526.

³⁷ FRANCISCATO, Maria Cristina Rodrigues da Silva. *Acaso, destino e caráter no Édipo Rei de Sófocles*. Ide (São Paulo), v. 67/68, p. 15-23, 2019.

³⁸ TORRANO, Jaa. *A Educação Trágica*. FILOSOFIA E EDUCAÇÃO, v. 9, p. 63-80, 2017.

³⁹ VIDAL-NAQUET, Pierre. *O mundo de Homero*. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

quando Posido em pessoa intervém no duelo que Enéias tem com Aquiles a fim de o poupar da iminente morte contrária à μοῖρα⁴⁰.

Na *República*, Platão o associa à justiça e à melhor vida: a alma justa viverá bem, será virtuosa e feliz⁴¹, enquanto os filósofos estóicos viam εὐδαιμονία como um resultado da vida harmoniosa, mas não a consideravam como um fim (τέλος); era antes uma situação concomitante à do estado de resignação com a natureza, e o fim último do homem seria a ἀρετή:

*Cela fait que la fin qu'on doit se proposer est de vivre en suivant la nature ; c'est-à-dire selon la vertu que nous prescrivit notre propre nature, et selon celle que nous prescrivit la nature de l'univers, ne faisant rien de ce qu'a coutume de défendre la loi commune, qui est la droite raison répandue partout, et la même qui est en Jupiter, qui conduit par elle le gouvernement du monde*⁴².

Já em Epicuro, um documento específico sobre esse tema chega até nós, trata-se da *Carta a Meneceu*, mais conhecida como *Carta sobre a felicidade*, por se tratar exatamente disso. Nela, o autor faz recomendações das práticas necessárias para a obtenção da saúde do espírito e em seguida apresenta a felicidade como o produto da observação desses ensinamentos. Para Epicuro, a recusa do exercício da filosofia é a recusa de ser feliz (εὐδαιμονίαν):

*quem afirma que a hora de dedicar-se à filosofia ainda não chegou, ou que ela já passou, é como se dissesse que ainda não chegou, ou que já passou a hora de ser feliz.*⁴³

O termo é formado de um prefixo εὖ, advérbio de bom, e o substantivo δαίμων, que Gobry traduz por *espírito*⁴⁴, ou *entidade sobrenatural*; Bailly traduz para o francês

⁴⁰ Cf. *Iliada*, XX, 335.

⁴¹ Cf. *República*, 353 b – 354a.

⁴² Cf. *Vies et doctrines des philosophes de l'antiquité*, VII. 88: “isso faz que o fim que se deve propor é viver seguindo a natureza, isto é, segundo a virtude que nos prescreve nossa própria natureza, e segundo aquela que nos prescreve a natureza do universo, não fazendo nada do que costuma defender a lei comum, que é a reta razão difusa em volta, e a mesma que está em Júpiter, que conduz por ela o governo do mundo” (tradução nossa)

⁴³ EPICURO, *Carta sobre a felicidade: (a Meneceu)*/Epicuro; tradução e apresentação de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

⁴⁴ Gobry, Ivan, 1927-Vocabulário grego de filosofia / Ivan Gobry; tradução Ivone c. Benedetti; revisão técnica Jacira de Freitas; caracteres gregos e transliteração do grego Zélia de Almeida Cardoso. – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

*déesse*⁴⁵, cuja tradução correspondente para o português é divindade; Peters por *algures entre um deus e um herói*⁴⁶. Em Chantraine, o sentido preeminente é *puissance divine*⁴⁷, isto é, poder divino. Ele nos explica ainda que, em Homero, se trata de um poder que não se nomeia com exatidão, e que não chega a ser objeto de culto. Em sua etimologia, a palavra δαίμων tem origem na raiz δαίω, que tanto quer dizer “divide”⁴⁸ quanto “queimar”, “acender”⁴⁹. Vê-se, portanto, que essa grande imprecisão quanto à natureza do que δαίμων vem a ser só encontra elementos mais esclarecedores num contexto mais remoto.

Em seu *léxico histórico*, Peters explica ainda que tais *espíritos* são pouco antropomórficos, têm origem antiga na religião grega e estão unidos ao nascimento de uma pessoa, interferindo em seu destino para o bem ou para o mal. Assim, por exemplo, temos Eurípides colocando sobre Hipólito, na passagem 832 da tragédia homônima, a compreensão de que os δαίμονες estão ligados à fortuna, ao destino herdado dos antepassados. E temos, na *República*, contado por Sócrates, um extraordinário mito protagonizado por Er, que, morto em uma guerra, veio a ressuscitar e narrá-lo. Segundo o herói, antes de reencarnar, as almas escolhem o destino a que estarão ligados pela necessidade, podendo ser ele uma mistura de riqueza e pobreza, de doença e saúde ou um meio-termo entre tais destinos. Após se darem essas escolhas, as almas recebem um δαίμων executor, que além de lhes guardar a vida, exercem a função de executar os destinos escolhidos⁵⁰.

Semelhantemente, um segundo mito, de todos conhecido, oferece-nos um traço a mais para a composição de um quadro aproximativo – o de Eros, contado em *O Banquete*. Aos convivas do festim, narra Sócrates que ouviu da estrangeira Diotima o seguinte. Após uma festa pelo nascimento de Afrodite, Pênia valeu-se do estado de embriaguez de Poros e concebeu-lhe um filho, Eros, que tornou-se serviçal de Afrodite

⁴⁵ δαίμων. In: Eulexis Bailly. Paris: Philippe Verkerk, 2020. Disponível em: <https://outils.bibliissima.fr/fr/eulexis-web/?lemma=%CE%B5%CF%85%CE%B4%CE%B1%CE%B9%CE%BC%CE%BF%CE%BD&dict=Bailly>. Acesso em: 28/06/2022.

⁴⁶ PETERS, F. E. Termos filosóficos gregos um léxico histórico. Prefácio de Miguel Batista Pereira tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. 2ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

⁴⁷ δαίμων. In: Chantraine. São Francisco: Internet Archive, 2009. Disponível em: <https://archive.org/details/Dictionnaire-Etymologique-Grec/page/n259/mode/1up?view=theater>. Acesso em: 22/07/2022.

⁴⁸ Δαίω. In: Bailly. Paris: Philippe Verkerk, 2020. Disponível em: <https://outils.bibliissima.fr/fr/eulexis-web/?lemma=%CE%B4%CE%B1%CE%AF%CF%89&dict=LSJ>. Acesso em: 09/07/2022.

⁴⁹ δαίω. In: Zeno.org. Berlin: Contumax GmbH & Co. KG. 2008. Disponível em: <http://www.zeno.org/Pape-1880/A/%CE%B4%CE%B1%CE%AF%CF%89>. Acesso em: 09/07/2022.

⁵⁰ Cf. *A República*, 614b.

em virtude da ocasião de seu engendramento e herdou dos pais suas características. Segundo ouviu de Diotima, Eros não é deus, pois é um δαίμων. Desse modo, ele encontra-se entre o mortal e o imortal, como é próprio dos δαίμονες, pois Eros é apenas um, e eles são muitos. Quando Sócrates a interroga sobre seus poderes, ela diz que Eros

é intérprete e mensageiro. Leva aos deuses assuntos humanos e traz aos homens instruções divinas. Leva preces e sacrifícios, traz ordens e respostas a sacrifícios. Estando no meio, ele completa uns e outros. Sendo assim, chega o todo a si mesmo. Através dele nos vem a arte divinatória inteira, como também a arte dos sacerdotes, dedicados a sacrifícios, a iniciações, a encantamentos, a toda sorte de predições e à magia. Deus e homens não se misturam, mas é através de Eros que se estabelece o contato e a conversa entre deuses e homens, quer estejam acordados ou dormindo⁵¹.

Tal compreensão remonta a essa tradição arcaica e está em consonância com o que lemos em Hesíodo, ao descrever, no *mito das cinco raças*, aquela que corresponde à raça de ouro, em *Os trabalhos e os dias*⁵²:

Mas depois que a terra a esta raça cobriu, eles são, por desígnios do poderoso Zeus, gênios corajosos, ctônicos, curadores dos homens mortais. [Eles então vigiam decisões e obras malsãs, vestidos de ar vagam onipresentes pela terra]. E dão riquezas: foi este o seu privilégio real.

Em seu modo nominativo, encontramos-lo por Ésquilo em *Prometeu acorrentado*⁵³, na passagem 647, quando Io narra as visitas que Ihe faziam os sonhos e reproduz o que eles Ihe diziam:

Ô jeune fille, pourquoi si longtemps garder la virginité? Ton bonheur est grand! tu peux aspirer au plus glorieux des hyménées.⁵⁴

⁵¹ Cf. *O banquete*, 202e-203b.

⁵² Cf. *Os trabalhos e os dias*, 105-126.

⁵³ ESCHYLE. *Prométée enchaîné*. Traduction française D'Alexis Pierron. – 8ª Ed. Paris: Charpentier et Cia, 1870.

⁵⁴ “Ó jovem, por que guardar tua virgindade tanto tempo? Tua felicidade é grande! Podes aspirar ao mais glorioso matrimônio” (tradução nossa).

Também Sófocles o emprega em *Antígona*, em 582, quando o coro bendiz a sorte dos que se mantêm à salvos de infortúnios: *¡Felices aquellos cuya vida no ha probado las desgracias!*⁵⁵

Inegavelmente, há que se considerar uma transformação que Aristóteles opera sobre essa herança da religião arcaica; o trabalho de sua reflexão em cima dela não ocorre no intuito de dismantelá-la, mas de legitimá-la sob um novo signo, o do *logos*. Como bem escreveu Cornford⁵⁶ e aqui vale lembrar, os filósofos gregos eram livres de preconceitos e perseguição religiosa, o que os permitiu o exercício autônomo e desimpedido da razão, mas não eram livres de tradições a ponto de poderem inaugurar as grandes intuições e sistemas como se fossem um produto original de sua busca pela verdade jamais cogitado pelo espírito. Antes, lidavam com concepções de longa história cuja persistência ainda cumpria um papel esclarecedor ao homem grego.

Sob a insígnia do logos aristotélico, um contorno nítido delineia uma forma lógica ainda sem conteúdo, mas parecida com a percepção comum originada das experiências que constituem o ponto de partida da investigação⁵⁷. Aristóteles associará, então, εὐδαιμονία a o *sumo bem*. O argumento que justifica essa associação é simples: existem fins que são buscados em vista de outros, portanto, eles são intermediários, isto é, eles garantem a obtenção de resultados para além deles mesmos. Mas isso não se dá *ad infinitum*, pois deve existir um fim buscado por si mesmo. Esse fim é absoluto, por isso não se diferencia do *sumo bem*, pois ambos são buscados por si mesmos, ambos são autônomos. Ora, a εὐδαιμονία possui essa mesma característica, pois, além de ser um fim buscado por si mesmo⁵⁸, ela consiste num estado em que se basta a si mesma⁵⁹.

Chega até nós, narrado por Heródoto, um dos episódios mais famosos da história da cultura clássica, envolvendo, de um lado, o tema εὐδαιμονία, e, de outro, duas proeminentes personalidades dessa época: Sólon e Creso. Segundo o historiador, na condição de hóspede de Creso, Sólon foi apresentado a toda a riqueza do anfitrião, que, cioso de sua boa sorte, queria receber do sábio hóspede o reconhecimento de homem mais feliz (ὀλδιώτατον). Tal posto, contudo lhe foi negado, o primeiro e igualmente o segundo colocado, após o qual, já irritado, Creso acusa Sólon de fazer pouco de sua felicidade, ao que Sólon responde:

⁵⁵ “Felizes os que na vida não provaram as desgraças!” (tradução nossa)

⁵⁶ CORNFORD, F. M. *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*. Princeton University Press, 1991. P. 3.

⁵⁷ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1145b 1-4.

⁵⁸ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1097b 1.

⁵⁹ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1097b 8.

*tu m'apparais comme le possesseur de beaucoup de richesses, le roi de beaucoup de sujets; mais ce que tu m'as demandé, je ne peux dire encontre que tu le sois, avant d'avoir appris que tu aies terminé tes jours dans la prospérité*⁶⁰.

Segundo Aristóteles, a razão pela qual Sólon é levado a fazer esta afirmação está no fato de o homem sofrer as constantes variações da dita, ora regozijando-se de sua posse, ora lamentando sua perda, somente obtendo um estado permanente ao final de sua vida. Também não escapou a Sófocles essa mesma percepção, pois, em *Édipo Rei*, não se esqueceu de colocar na boca de Creonte, que testemunhou o assombroso infortúnio de seu cunhado Édipo, a seguinte recomendação:

*guardemo-nos de chamar um homem feliz (ὀλβίξειν), antes que ele tenha transposto o termo de sua vida sem ter conhecido a tristeza*⁶¹.

No livro I, Aristóteles analisa o problema da vicissitude da felicidade a partir do caso de Sólon e, no âmbito de sua investigação, ele não se sustenta, pois ao colocar a felicidade a cargo da atividade desempenhada pela razão, concede autonomia ao sujeito que age. Além disso, o filósofo vê no caso de Sólon um paradoxo, na medida em que o predicado apropriado a esse homem sujeito às variações da fortuna não pode ser-lhe atribuído enquanto vivo por causa da variação de sua sorte, ao passo que, quando isso é possível, ele já não está presente e cessaram-se suas ações, esse homem está morto.

Tal homem, na figura usada por Aristóteles, seria semelhante a um camaleão sem base segura. Diferentemente disso, como ação, a felicidade ou o seu inverso é constituída de atividade, que pode ser excelente ou não⁶². A atividade é condição *sine qua non* da *felicidade* na ética aristotélica, de modo que em 1099a, se faz necessária toda uma distinção entre por o sumo bem na posse, e pô-lo na ação, donde se concluirá que o sumo bem é ação (πράξις), e uma boa ação. A felicidade consiste, então, em atos virtuosos e por isso ela não acompanha as mudanças da sorte, pois o sucesso da vida ou o seu fracasso não depende das vicissitudes, mas das ações pautadas na virtude. Com efeito, é pelas ações de excelência que os homens são lembrados, e nenhuma ação humana é tão permanente quanto a essas.

⁶⁰ Cf. *Histoire*, XXXII.

⁶¹ Cf. *Édipo rei*, 1530.

⁶² Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1100b 10.

Um argumento que apresenta um certo ar de plausibilidade, para Aristóteles, no livro I, 1097a 1-5, quando da refutação da concepção do bem platônico, é o de que alguém poderia supor que fosse interessante ter como parâmetro um bem universal que norteasse a investigação. Mas Aristóteles descarta essa necessidade porque em muito pouco nas ciências o conhecimento do bem pode favorecê-las em seus objetivos. Assim, supor que o conhecimento do bem possa afetar positivamente a investigação entraria em choque com o procedimento adotado nas ciências. No mais, o bem que Aristóteles procura deve ser um bem atingível e não um bem ideal inatingível.

Esse bem é a finalidade de tudo o que se faz; é o bem realizável mediante a ação⁶³, e será absoluto porque é único, pois é por ele que todos os outros bens são buscados. Em 1097a-b, temos a definição de absoluto que mais uma vez coincidirá com o conceito de εὐδαιμονία. Enquanto em 1095a 15-20 o mais alto dos bens se encontra com a εὐδαιμονία por meio do consenso de opiniões, aqui se encontrará por meio de uma definição conceitual, é o argumento chegando ao mesmo ponto por um caminho diferente.

Para Aristóteles definir εὐδαιμονία, precisará determinar primeiramente a função (ἔργον) do homem, pois não basta conformar-se apenas com associar o termo com a noção de *sumo bem*. Coerente com a cosmologia teleológica, segundo a qual há uma função para cada coisa, a função do homem consiste em uma atividade (ἐνέργεια) da alma de acordo com a razão⁶⁴. Assim, a função (ἔργον) do homem é um certo tipo de vida que consiste no direcionamento que a razão dá às suas ações, e, como se dá em toda arte que possui uma função com potencial de boa execução, é necessário uma boa realização da mesma: o bem do homem consiste na melhor realização de sua função. Ora, qualquer ação é, de fato, bem realizada quando está de acordo com a qualidade máxima que lhe é possível alcançar, de modo que é por meio da *excelência* (ἀρετή) que o homem é feliz, e, além disso, Aristóteles ainda acrescenta o fator do tempo, pois está considerando sua duração:

da mesma forma que uma andorinha só não faz verão, também um dia não é bastante para tornar um homem feliz, é, portanto, necessária uma vida completa acrescida de recursos, bens exteriores⁶⁵.

⁶³ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1097a 22.

⁶⁴ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1098a 10-15.

⁶⁵ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1098a 15.

Esse entendimento que encontramos em Aristóteles também é encontrado em Platão. Na *República*, no livro I acompanhamos o diálogo de Sócrates e Trasímaco investigando se o justo vive melhor que o injusto. Então Sócrates pergunta a Trasímaco se existe uma função própria do cavalo, ao que Trasímaco responde afirmativamente. Também pergunta se é justo atribuir a ele uma função que é própria de outro animal, e novamente obtém o assentimento de seu interlocutor. Portanto, fica claro no diálogo que a tarefa de cada coisa consiste no que ela faz com propriedade. Quando em seguida Platão pergunta a Trasímaco a que parte do homem cabe o viver, ele confirma que viver é uma tarefa da alma, portanto, essa é sua função própria e ela encontra na justiça o bem viver⁶⁶.

Do livro II, onde encontramos a definição de virtude moral como *mediedade*, até o livro VI, onde temos a apresentação da φρονήσις como virtude intelectual, Aristóteles trata de doze exemplos de virtudes morais. São, portanto, virtudes constituídas a partir de um ponto equidistante entre excessos em relação ao indivíduo. Como se encontram naquela divisão da alma que pertence à parte irracional, mas que, no entanto, elas cedem aos desígnios da razão graças à disposição criada nessa parte, e, por esse modo, elas se constituem como virtudes morais. Estas são elas: coragem (ἀνδρεία), temperança (σωφροσύνη), a generosidade (ἐλευθεριότης), a magnificência (μεγαλοπρέπεια), a magnanimidade (μεγαλοψυχία), virtude relativa à ambição e ao desapego, mansidão (πραότης), veracidade (ἀληθεία), modos (εὐτραπεία), cordialidade (φιλία), pudor (ἄιδος), justiça (δικαιοσύνη).

Quando finalmente o filósofo nos diz em que consiste a atividade do que há de melhor em nós, somos surpreendidos por ter esperado encontrar uma definição harmônica com a indicação de que se tratasse de algo em conjunto com todas as virtudes. A εὐδαιμονία, é apresentada como a vida *contemplativa*, pois só ela, além ser a atividade do que há de melhor em nós, *oferece prazer maravilhoso pela pureza e pela durabilidade*⁶⁷, por isso é contínua. Sua autossuficiência está em que encerra seu fim em si e possui seu próprio prazer (ἡδονή), que estimula sua atividade e contém em si todas as qualidades que são atribuídas ao homem sumamente εὐδαίμων, desde que este possua uma vida cuja existência proporcione a aquisição dos atributos da εὐδαιμονία⁶⁸.

⁶⁶ Cf. *República*, 353e.

⁶⁷ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1177a 3.

⁶⁸ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1177a – 1178a.

Dessa forma ela se mostra como um fim singular e dominante. Zingano⁶⁹ considera que uma oscilação assim não é de pouca importância por ocorrer num ponto a partir do qual se organiza todo o discurso ético aristotélico.

Um dos efeitos que poderíamos esperar disso é que uma vida baseada na contemplação, como um fim dominante, inevitavelmente imporá restrições no campo prático, e, portanto, a condição do homem cuja vida se baseia na atividade prática virtuosa estaria desguarnecida da possibilidade de usufruir do maior bem a que se pode alcançar por intermédio da ação.

Desde que o problema veio à tona, ainda entre os peripatéticos, a discussão já era intensa e, no entanto, sem nenhum progresso significativo. Atualmente, o problema deslocou-se da discussão sobre incluir virtudes teóricas e práticas ou considerar dois tipos de felicidade para uma eventual dissolução da unidade da obra em virtude dessas perspectivas inconciliáveis, segundo Zingano. Para ele, a solução mais próxima tem se mostrado atenuar o conflito tendo em vista o favorecimento de certas atividades e manter as outras sob vigilância a fim de que não se tornem meros acessórios ou mesmo sejam esquecidas⁷⁰.

Naturalmente que uma obra dessa envergadura traga mais questões do que resposta, Ackrill o reconhece. E reconhece também que o problema está em respostas mais que o necessário, pois mesmo que encontremos na *Ética Nicomaquéia* constante indicação de que a boa ação é a melhor vida para o homem, já no derradeiro livro Aristóteles afirma que a melhor vida para o homem é a atividade contemplativa⁷¹. Mas não vê, contudo, confusão na argumentação de Aristóteles e sugere que uma maneira de lidar com isso é considerá-las em sua estreita conexão. Por isso entende que essa compreensão de que há coisas que são feitas em vistas de si mesmas e podem ainda ser feitas em vista de outra coisa corresponde exatamente às intenções de Aristóteles, pois o filósofo dirá que a felicidade não é consequência ou resultado de esforços de toda uma vida, mas é já uma vida agradável e digna em sua totalidade, e cada ação contribui para esse estado não se limitando a ser meramente uma ação em vista de algo, mas também uma ação agradável em si mesma.

⁶⁹ ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009. P. 485.

⁷⁰ ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009. P. 487.

⁷¹ ACKRILL, J. L. *Sobre a eudaimonia em Aristóteles*. In: ZINGANO, Marco (Org). *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles*; traduzido por Márcio Petrocelli Paixão. São Paulo: Odysseus Editora, 2010. P. 103-125. 103.

Além disso, não há incongruência se entendermos que a melhor vida é a vida contemplativa ao mesmo tempo em que se entende que a vida contemplativa é uma forma de atividade, que, se originando no exercício excelente das faculdades da alma irracional até atingir todas as atividades possíveis do agente, migra do exterior para a alma por uma preferência natural do homem por aquilo que é superior, pois todas as atividades práticas se direcionam a atividades não práticas, conforme lemos em *Política* 1333a 20-35, para onde nos direcionamos a fim de voltarmos a tratar do tema posteriormente.

Hadot faz uma observação ainda mais esclarecedora ao abordar essa questão partindo da diferenciação entre o que é *teorético* e o que é *teórico*, pois não encontramos esta última em Aristóteles. Nosso entendimento acerca dessa palavra gira em torno da oposição entre o que é prático e o que é teórico, pois a origem desse termo nos remonta ao verbo contemplar (θεωπέω). Hadot explica que apenas a palavra *teorético* é utilizada Aristóteles, para designar tanto o conhecimento que tem por fim o saber pelo saber e não um fim exterior a si mesmo quanto designa o modo de vida baseado à dedicação a esse tipo de conhecimento. Ele escreve: *neste último sentido, teorético não se opõe a prático; em outras palavras, teorético pode aplicar-se a uma filosofia prática, vivida, ativa, que leva à felicidade*⁷².

Devemos notar que esse arrazoado de Hadot acaba confluindo para a *felicidade*, isto é, a εὐδαιμονία. Essa dinâmica que entrelaça os termos mais essencialmente aristotélicos não opera à revelia da estrutura de pensamento de Aristóteles. É a própria estrutura do pensamento de Aristóteles que se funda na cosmologia teleológica da Antiguidade.

Foi Aristóteles que deu o contorno mais nítido que podemos obter acerca do conceito de εὐδαιμονία, e, mais que isso, é esse o tema mais agregador de toda a sua ética, bem como de toda a ética antiga, cuja missão era responder à pergunta em que consiste o bem viver, e vemos nisso que, antes mesmo do grande modelo de pensamento ético aristotélico, já podemos encontrar um saber ético bem difundido na antiguidade. Tome-se, como exemplo, os ensinamentos de Sócrates, cujo início de sua inquisição ética se dava pelo *conhece-te a ti mesmo*, princípio do qual a origem remonta a Apolo em cuja entrada do templo em Delfos ficou registrada perpetuando a ordenança.

⁷² HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?*. Tradução de Dion Davi Macedo. –São Paulo: Edições Loyola, 2017. P. 124.

Logo após anunciar que *é dado a todos os homens conhecer-se a si mesmo e pensar*⁷³, Heráclito parece dizer: *eu me busco a mim mesmo*⁷⁴. Porque o saber da identidade é, na verdade, a consciência dos limites do ser e da ação e os mortais jamais devem exceder os seus limites. E convém observar que, num testemunho de Aristóteles conservado por Plutarco, essa máxima constitui-se peça fundamental para a busca da definição de ἀρετή⁷⁵.

Por que do *conhece-te a ti mesmo* depende a compreensão de ἀρετή? Porque o conceito de ἀρετή está diretamente relacionado ao que somos e, conseqüentemente, ao que podemos, visto que o que ultrapassa a medida do que somos é o excesso, a desmedida, a ὑβρις. Os limites são impostos sob o signo da lei da partilha. A cada um cabe o que lhe foi concedido. Por isso os preceitos délficos chamam à consciência de si e dos limites que só o autoconhecimento pode proporcionar; a isso corresponde a reflexão: o pensamento que se volta a si mesmo, e, afinal, a isso corresponde o que é a contemplação.

Ao que parece, foi o que faltou a Creso, isto é, a noção do quinhão que lhe coube na partilha, pois sua ignorância acerca de quem ele era e, por conseguinte, daquilo que podia foi a causa de sua desmedida. Heródoto nos conta⁷⁶ que, após a partida de Sólon, a vingança divina se abateu cruelmente sobre Creso.

O historiador acredita ter sido em virtude da presunção que teve o monarca de se achar o mais feliz dos mortais, pois aconteceu do rei sonhar que o infortúnio se abatia sobre um de seus dois filhos. Creso tinha dois, um deles possuía deficiência auditiva, mas o outro em tudo superava aos demais jovens. No sonho, o filho saudável perecia na ponta de uma lança, razão pela qual o rei tratou de providenciar-lhe uma esposa, garantindo seu afastamento do exército a fim de resguardá-lo, bem como ordenou a retirada de todas as lanças e armas pontiagudas que representassem alguma ameaça ao filho. Nos preparativos das bodas, no entanto, o rei atendeu a um frígio em fuga, com as mãos ainda sujas de sangue, pedindo a ele que o expiasse de sua culpa, ao que foi de imediato atendido pelo rei.

O frígio buscava asilo depois de ter matado o irmão sem intenção e, por isso, ter sido expulso pelo pai. Enquanto ele morava no palácio, aconteceu de um enorme javali causar grandes estragos nos campos de Mísia, com inúmeras tentativas de capturas

⁷³ Cf. HERÁCLITO, frag. 101.

⁷⁴ Cf. HERÁCLITO, frag. 116.

⁷⁵ Cf. *Fragmentos dos diálogos e obras exortativas*. P. 55.

⁷⁶ Cf. *Histoires*, I, 34.

fracassadas, razão pela qual é enviada uma delegação ao rei Crespo pedindo-lhe que mandasse o filho à frente de uma escolta de jovens escolhidos para dar fim ao animal. Mas Crespo, tendo o sonho em mente, se recusa a atender ao pedido. Tendo o filho, no entanto, escutado o pedido da delegação, convence o pai a permiti-lo ir. O rei cede, mas não sem antes garantir-lhe alguma proteção: a do frígio. Aconteceu que, no Monte Olimpo, encurralaram o animal, e Adrasto, o frígio, atirando-lhe uma lança, atinge o jovem príncipe, realizando assim o sonho que o rei tivera⁷⁷.

Temos, nessa narrativa, condições de ilustrar dois pontos sobre os quais vale a pena nos determos. O primeiro diz respeito ao que dispunha um discípulo de Aristóteles em termos de material de análise literário referente ao que era observado em seus estudos. Sobre o registro literário, Nussbaum escreve que, até Platão, não havia diferença entre discussão filosófica e literária quando se tratava de problemas humanos de ordem prática⁷⁸, tal prática será reabilitada por Aristóteles, como veremos. O segundo ponto nos permite olhar para a narrativa e obter uma ilustração em cores nítidas dos desdobramentos da carência ou má aplicação da sabedoria grega no campo ético. Pois a desmedida decorrente do desrespeito aos limites do ser atenta contra os poderes divinos imperecíveis, instaurando a desordem, ameaçando a beleza do mundo e acarretando a conseqüente punição.

Sabemos que o oráculo que faz a recomendação do autoconhecimento cultua a Apolo, cujo saber, segundo nos explica Ferreira⁷⁹, se insere na esfera luminosa do poder de Zeus, que reparte os dons entre todos concedendo a cada um o modo de ser e de agir. É pela vontade de Zeus que se mantém a ordem no mundo e a divisão do todo em partes, cuja distribuição que ele faz determina a pena que convém ao que ultrapassa os limites impostos pela lei da partilha. Obedecer ao preceito é, por conseguinte, conhecer o que se pode a partir do que se sabe sobre si a fim de agir bem.

Cornford⁸⁰ explica haver nos poetas mais antigos uma profunda crença no destino, que limita os poderes individuais, dos homens e dos deuses. Esse poder que os condiciona é antigo, e essa limitação não é senão de natureza moral. Tais poderes chamam-se *Μοίρα*, ou destino. Crespo teria sido alcançado pelas *Μοίραι*, pois no afã de

⁷⁷ Cf. *Histoires*, I, 34-43.

⁷⁸ NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução Ana Aguiar Cotrim; revisão da tradução Aníbal Mari. – São Paulo: Editora DMF Martins Fontes, 2009. P. 109.

⁷⁹ FERREIRA, Lúcia Rocha. *Édipo rei: a vontade humana e os desígnios divinos na tragédia de Sófocles*. – Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007. P. 87.

⁸⁰ CORNFORD, F. M. *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*. Princeton University Press, 1991. P. 12.

obter o selo do reconhecimento sobre sua própria εὐδαιμονία, ignorava o que pesava sobre seu destino. Leão⁸¹ nos conta que após todas as vicissitudes, o monarca encaminha-se ao oráculo de Apolo a fim de pedir contas, a Pítia lhe faz tomar conhecimento de toda insolência em que se envolveram seus antepassados, de modo que até mesmo a causa de seu orgulho, a riqueza, tinha origem ilegítima. Assim, a justiça de Zeus o alcançou, fazendo-o pagar por culpas pessoais e hereditárias.

Devemos notar que tais elementos são, em verdade, o material do estudioso da filosofia; eles já estavam presentes na religião grega. Eles preenchem nela o mesmo espaço essencial que preencherão também na filosofia. Por exemplo, ao abordarmos a filosofia pré-socrática deparamo-nos com uma compreensão de *natureza* (φύσις) bem mais ampla do que conhecemos por envolver também a vida cultural do ser humano. Hesíodo, como primeiro poeta religioso, apresenta a organização do universo humano apontando para aquilo que se impõe, integra e condiciona o ser humano. Hesíodo também era agricultor; como poeta e agricultor, fez presente em seus versos a percepção de cooperação entre esferas distintas que integravam a dimensão da vida humana à esfera de poderes superiores, numa relação de mútua influência. Segundo Stenzel,

*nesse meio, a ação humana se integra diretamente à natureza, a ponto de seu sentido e sucesso depender de interferências superiores imprevisíveis, enquanto os resultados naturais estão, por outro lado, continuamente vinculados à ação intencional do ser humano*⁸².

Essa integração entre cultura e natureza coopera para uma concepção mais consistente acerca da vida e do mundo, favorecendo, posteriormente, formas culturais superiores, carregadas ainda dos mesmos elementos observados anteriormente, pois são atividades caracterizadas por nítida consciência, racionalidade e intenção, e nas quais a participação do todo do qual o ser humano é parte e opera em uma fração ainda se faz necessária para o sucesso.

Homero atesta que o bom andamento dos desígnios humanos resulta da combinação de um procedimento inteligente com essa instância da natureza que lhe escapam, ao colocar na boca de Odisseus o reconhecimento pelo trabalho excelente de Penélope na ilha de Ítaca:

⁸¹ LEÃO, D. *Sólon e Crespo: Fases de Evolução de um Paradigma*. Hvmánitas, 2000, vol. LII, p. 27-52. 38.

⁸² STENZEL, Julius. *Platão Educador*. Tradução de Alfred J. Keller. Campinas: Kirion, 2021. P. 70.

*Nobre mulher, nenhum homem te pode lançar qualquer pecha,
em toda a terra, por ter atingido tua glória o céu vasto,
como se fora de rei sem defeito e aos deuses temente,
que sobre muitos e fortes vassalos domínio tivesses
e distribuísse a justiça. O chão negro produz-lhe abundante
trigo e cevada, vergadas de frutos as árvores grandes;
constantemente, lhe dá peixe o mar, as ovelhas dão cria,
pelo governo excelente, feliz encontra-se o povo⁸³.*

A Hesíodo também não escapa o caráter abrangente dessa dinâmica de ordens distintas que marcham em compasso em uma só direção. Para Hesíodo, a natureza é atenta no que diz respeito ao que é certo e ao que é errado, e se o homem seguir a conduta correta, a natureza corresponderá com resultados propícios no tempo certo, recompensando a justiça. Sua obra se funda sobre a experiência da lida no campo, no esforço de obter dos escassos terrenos propícios ao cultivo os frutos difíceis da terra. Em *Os trabalhos e os dias*, Hesíodo concentra seus versos no tema da justiça e assim ele declara sua convicção:

*Aqueles que a forasteiros e nativos dão sentenças
retas, em nada se apartando do que é justo,
rara eles a cidade cresce e nela floresce o povo;
sobre esta terra está a paz nutriz de jovens e a eles
não destina penosa guerra o longevidente Zeus:
nem a homens equânimes a fome acompanha nem
a desgraça; em festim desfrutam de campos cultivados;
a terra lhes traz muito alimento; nos montes, o carvalho
no topo traz bálanos e em seu meio, abelhas;
ovelhas de pêlo espesso quase sucumbem sob sua lã;
mulheres parem crianças que se assemelham aos pais;
sem cessar desabrocham em bens e não partem
em naves, pois já lhes traz o fruto a terra nutriz⁸⁴.*

Esse discernimento pelo qual se observa uma relação mais simpática da natureza para com o homem na medida em que a prática da justiça é mantida, também observa que o efeito da transgressão humana é o desandamento da boa ordem das coisas e a

⁸³ Cf. *Odisséia*, XIX, 107.

⁸⁴ Cf. *Os trabalhos e os dias*, 225.

conseqüente degradação da vida. Essa luta envolvendo a justiça, registrada nos poetas, chegará até à Ática e será absorvida pelas discussões de ordem moral e, conseqüentemente, política.

Por esta perspectiva, escapam os elementos mais nobres responsáveis pelo surgimento de um ideal adequado para um projeto de formação humana, por um lado, mas dispõe-se dos elementos que constituirão a ética grega que colocará no centro da reflexão a questão voltada para a vida mais apropriada para esse homem, por outro.

Nos versos de Homero transpostos acima, por exemplo, encontramos na linha 114 o verso ἀρετῶσι δὲ λαοὶ ὑπ' αὐτοῦ, em que o emprego do verbo prosperar, ἀρετάω, foi traduzido por *feliz*. Mas a raiz desse verbo é a mesma raiz presente em ἀρετή. O termo é antigo na história grega e se constitui o tema mais importante quando se busca conhecer a história da formação desse povo. Também para este conceito não temos em língua portuguesa uma tradução equivalente, mas Jaeger procura explicar da seguinte maneira:

...a palavra “virtude”, na sua acepção não atenuada pelo uso puramente moral, e como expressão do mais alto ideal cavaleiresco unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro, talvez pudesse exprimir o sentido da palavra grega.⁸⁵

Encontramos ainda na Odisseia, na linha 329 do livro VIII, o emprego da mesma raiz na seguinte afirmação de censura: οὐκ ἀρετῆ κακὰ ἔργα⁸⁶. Se considerarmos os elementos envolvidos nos esforços de reflexão ética da Ática de Sócrates, Platão e Aristóteles, veremos ainda presente essa mesma ordem de temas sendo tratada. O que Stenzel vê nisso é que a síntese da ética grega consiste na junção do direito e da ventura como conseqüência do sentido divino da vida, e isso se pode verificar nas locuções gregas de tipo *agir bem, alcançar seu objetivo*⁸⁷, etc.

Muito embora divisemos em Sócrates uma mudança no eixo da reflexão em direção ao ser mesmo que reflete, não deixamos de encontrar entre seus predecessores a preocupação pelo que vai no âmago do ser, ou no profundo da alma humana⁸⁸. Sócrates, bem como todos que vieram após ele, apenas constitui-se herdeiro desse legado que

⁸⁵ JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução Artur M. Pereira. – 6ª edição. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. P. 23.

⁸⁶ “vício nenhum produz bem”, na tradução de Carlos Alberto Nunes.

⁸⁷ STENZEL, Julius. *Platão Educador*. Tradução de Alfred J. Keller. Campinas: Kirion, 2021. P. 71.

⁸⁸ SNELL, Bruno. *A cultura grega e a origem do pensamento europeu*. Tradução Pérola de Carvalho. – São Paulo: Perspectiva, 2012. P. 18.

obteve dos antigos. Contudo, é no Aristóteles que é visto o fundador da Ética, se a considerarmos enquanto disciplina própria, distinta no corpo das ciências organizado por ele, e que serviu de instrumento para as tradições escolares posteriores.

Höffe⁸⁹ explica que Aristóteles desenvolve uma ética enquanto disciplina normativa, uma filosofia do agir moral que busca pelo princípio moral em termos de uma fundamentação, tal como nós a entendemos. Mas explica ainda que Aristóteles se propõe a desenvolver sua reflexão que vai além desse entendimento. E ele o faz a partir dos três aspectos da palavra ἔθος: primeiro, tomando o termo em seu sentido de habitat, que condiz com as preocupações do filósofo voltadas para as instituições de ordem política e social que circundam e formam o ambiente do indivíduo; em segundo lugar, ele se ocupa do estudo do comportamento a partir dos *hábitos* dos indivíduos, buscando os fundamentos para o comportamento humano; e em terceiro, desenvolve uma ética normativa com interesse muito mais amplo que obter um princípio moral.

Essa doutrina do *eudemonismo* não pode, contudo, vir a ser confundida com as doutrinas acerca da felicidade que permeiam a modernidade, muito embora Aristóteles claramente tenha atrelado o tema aos eixos ético e político, e justamente essas referências sejam a marca distintiva do que se tem na conta de felicidade na modernidade, isto é, que a felicidade

*vai ser transformada, a partir de Bentham e do utilitarismo, em programa social e medida de todas as atividades e instituições políticas, jurídicas e sociais dos tempos modernos*⁹⁰,

nas palavras de Martins. E não deixamos de observar o significativo fato de que o interesse hodierno pelo tema não se difere essencialmente do interesse de Aristóteles em Atenas do século IV a. C. Desse modo, quem coloca hoje a questão *o que é a felicidade?* não deixa de fazê-lo num sentido muito próximo do que fez Aristóteles.

Não obstante, há que se notar ainda que a doutrina aristotélica não perdeu o viço no debate ético da modernidade, quer persistindo *como documento histórico testemunhando a situação da filosofia prática no quarto século antes de Cristo* quer nos esforços investigativos de compreensão do conjunto de seus tratados, *estudados como*

⁸⁹ HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Tradução Roberto Hofmeister Pich. – Porto Alegre: Artmed, 2008. P. 169.

⁹⁰ MARTINS, Antônio M. *A doutrina da eudaimonia em Aristóteles: Da urgência de uma reconsideração da compreensão aristotélica da ética*. Humanitas, vol. XLVI, Coimbra, 1994.

*comentários essenciais a questões de interesse permanente*⁹¹. Um fato espantoso, se considerarmos a unanimidade com que os comentadores afirmam ser Aristóteles o autor clássico mais comentado desde a Idade Média e, no *corpus aristotelicum*, suas obras éticas ocuparem um destaque especial na história da filosofia, sobretudo a *Ética Nicomaquéia*, que foi a obra que mais se comentou. Mas isso se justifica pela contribuição que a obra oferece pela sua atualidade.

Todavia, essa abundância de estudos sobre o tema, isto é, a doutrina ética aristotélica, apenas tem multiplicado a diversidade de interpretações sobre seu eixo principal; não tem, contudo, definido o que ele vem a ser. Segundo Martins⁹², o momento em que isso ficou mais claro para todos foi quando houve a publicação de um ensaio de C. J. De Vogel em 1971⁹³, no qual o autor recolocava a questão denunciando essa imprecisão. Seja como for, o ponto central da *Ética Nicomaquéia* é a condução da vida segundo um modo de viver baseado no exercício pleno da função vital do espírito. Todo o resto gira em torno disso. Essa função vital da alma é o exercício do intelecto humano; é o que diferencia o ser humano dos outros animais ao mesmo tempo em que o eleva ao divino, pois, de alguma forma, é o que ambos têm em comum⁹⁴.

Aristóteles nos faz ver que esse modo de condução da vida pouco condiz com o modo de vida humano, e devemos nos recordar de como Epicuro lembrava Meneceu do que era o cultivo de seus ensinamentos filosóficos⁹⁵, porquanto os esforços empreendidos pelo ser humano costumam se dirigir para as formas de prazeres do corpo, o que, em todo caso, encerra a vida no aspecto do mero animal que há no homem, mas é tão somente por ter algo de divino em si que o homem poderá superar essa natureza animal e empenhar seus esforços em viver segundo esse elemento superior que é a razão, e, dessa maneira, se vive uma vida divina, pois isso é viver segundo a razão, uma vez que a razão é divina comparada ao homem⁹⁶.

Contudo, essa potência da alma humana não se desenvolve em outro contexto que não seja o da πόλις, pois tanto o homem está sujeito às necessidades exteriores que

⁹¹ BARNES, J. *Aristóteles*. Jonathan Barnes; tradução Adail Ubirajara Sobral, Maria Stela Gonçalves. - 3. ed. - São Paulo · Edições Loyola, 2013. P. 87.

⁹² MARTINS, Antônio M. *A doutrina da eudaimonia em Aristóteles: da urgência de uma reconsideração da compreensão aristotélica da ética*. Humanitas, vol. XLVI, Coimbra, 1994. P. 179.

⁹³ C. J. De Vogel, *On the character of Aristotle's Ethics* in: *Philomathes. Studies and essays in the humanities in Memory of Philip Merlan* (The Hague, 1971), pp. 116-124.

⁹⁴ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1177a15.

⁹⁵ Cf. a primeira nota.

⁹⁶ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1177b 30.

o tornam dependente de uma vida em comunidade para o sustento próprio quanto para o exercício das excelências, que jamais poderão se desenvolver sem o concurso do convívio humano. A justiça, por exemplo, é uma excelência para cujo surgimento e desenvolvimento as relações com o outro tornam-se imprescindíveis.

E no que diz respeito aos bens materiais, os gregos identificavam um problema inserido no coração de sua filosofia quando colocam para si a questão de qual seria a boa vida para o ser humano. Era corrente, escreve Nussbaum, entre os familiarizados com o teatro que a excelência humana carecia de cuidados exteriores. Isso a fazia dependente de cuidados externos e nisso revelava seu caráter vulnerável. Isso pode ser visto ainda no caso de Sólon e Creso, pois o critério eleito para o exame da vida mais feliz do mundo era diferente para ambos. Creso havia dado ordens aos súditos que franqueassem a Sólon o acesso aos tesouros e lhe mostrassem a suntuosidade do palácio real. Portanto, seu critério se limitava a julgar segundo as posses de bens materiais disponíveis. Sólon, no entanto, adotou um critério menos limitado, pois elegeu para duas posições observando muito mais que a posse de bens, ao avaliar como relevantes a cidade, o parentesco e seu caráter, a saúde, e um final honroso, daí render a Telos o primeiro colocado⁹⁷. Creso, convencido de que só lhe restava o segundo colocado, teve que lidar com requisitos que ainda ignorava para tal competição: pois contabilizou-se os dotes naturais, o reconhecimento, dedicação etc., o que o levou a abrir mão do concurso despedindo o hóspede⁹⁸. Tanto no caso do primeiro e do segundo lugar, contou não somente o andamento da vida, mas também o seu final.

Foi dito acima que a característica própria do homem, seu ἔργον, é uma *atividade* (ἐνέργεια) da alma em conformidade com a razão. A atividade é, assim, condição *sine qua non* para a alma alcançar a εὐδαιμονία porque ela estabelece o ponto de contato entre o humano e a sua autorrealização. E mais: a εὐδαιμονία, sendo um estado de realização⁹⁹, consiste ela mesma na ação, porquanto é exercício, concomitantemente à satisfação de se exercitar. Isso representa um dado interessante em Aristóteles, pois, colocada desse modo, ela não acompanha as mudanças da sorte, portanto não tem caráter transitório, já que o sucesso da vida ou o seu fracasso não depende das circunstâncias, mas da constância das ações pautadas na ἀρετή.

⁹⁷ Cf. *Histoires* I, 30.

⁹⁸ Cf. *Histoires*, I, 33.

⁹⁹ A palavra realizar tem origem no latim *realis*, coisa, seguida do sufixo *izare*, com o sentido de converter, por em prática, segundo <http://etimologias.dechile.net/?realizar>

CAPÍTULO II: constituição da εὐδαιμονία

2.1 Ἀρετή e εὐδαιμονία

A perícia máxima com que se executa uma ação é o que caracteriza a ação excelente, e o conceito que traduz essa qualidade é ἀρετή. Sua abordagem é desenvolvida já no livro I, quando surge o entendimento de que a função própria do homem (ἔργον) corresponde a um modo de vida baseado no exercício da razão. Por sua vez, essa questão é colocada como meio de chegar a uma compreensão mais clara do que se tem em mente ao se associar εὐδαιμονία e *sumo bem*.

Em 1098a 10-20, Aristóteles apresenta uma atividade qualquer e distingue sua execução qualitativamente, destacando a forma de fazer eminente, superior. Mostra, com isso, que esse *fazer bem* é adjetivo próprio das atividades que tem uma função a ser executada virtuosamente: a função de um tocador de lira é tocá-la, a de um bom tocador, é fazê-lo bem. Este mesmo princípio, se aplicado ao homem, levará à compreensão de homem cuja função, afirmada pelo filósofo como uma atividade da alma segundo a razão, só é *excelente* quando feita em conformidade com a máxima perfeição, pois Aristóteles considera que o bem que se procura é o melhor possível. A ἀρετή se mostra, até aqui, como a melhor execução possível de uma ação, ou a mais perfeita.

Pela função que lhe é própria, a vida humana consiste na atividade da alma; não consiste em vegetar, ou meramente sentir, embora ela tenha tais capacidades em sua constituição. A vida humana, porém, é atividade da melhor parte que possui, isto é, a alma, e nisso Aristóteles concorda com Platão, pois para ambos viver é uma tarefa própria da alma¹⁰⁰. E essa é a melhor parte do homem porque nela se encontra a razão.

Uma vez estabelecido que a vida humana consiste no exercício ativo de sua dimensão superior, Aristóteles designa aí uma referência permanente em seu projeto reflexivo, em direção ao qual todo o resto deve confluir – para assinalar o fato atual de que estudar a vida e estudar a alma sejam coisas diferentes. Assim, em 1098b 15, ele observa que os bens mais verdadeiros são aqueles que se relacionam a essa dimensão, isto é, a alma (ψυχή), e sendo ela uma instância ativa, o sumo bem se mostra igualmente como ação. E isso se ajusta à concepção comum que guia o rumo da investigação, ou

¹⁰⁰ Cf. *República*, 353d-e.

seja, que o *sumo bem* seja o máximo que se pode obter por meio da ação. Mais de uma vez Aristóteles situa a investigação nesse terreno a fim de não distanciar-se dele.

Em 1102a 5, se inicia uma nova investigação: a ἀρετή é estudada em sua natureza e espécie; Aristóteles presume que sua compreensão dará um melhor entendimento sobre a εὐδαιμονία, posto que a proposição que abre o capítulo aponta para ela como uma atividade da alma em conformidade com a ἀρετή *perfeita*. Estudá-la é aplicar mais uma vez o princípio já antes aplicado por Aristóteles em 1097a 25, quando investigava a função do homem em busca de uma melhor definição para a εὐδαιμονία. Aqui, examina-se a ἀρετή para esse mesmo fim.

A ἀρετή está dividida em duas *espécies*, segundo a divisão que há na alma (ψυχή) humana. *Força vital e sede das emoções humanas*¹⁰¹, a ψυχή é um dos temas de maior interesse de Aristóteles, e isso depreende-se do empenho do filósofo em dedicar exclusivamente um livro, *De anima*, onde ele pormenoriza esse conceito no nível mais detalhado que já havia feito, segundo comenta Peters¹⁰², dando ênfase, sobretudo, às faculdades próprias da ψυχή. Na obra, ele reúne *as opiniões de todos os predecessores que afirmaram algo a respeito dela, aproveitando-se o que está bem formulado e evitando aquilo que não está*¹⁰³.

Em tais escritos, a alma é apresentada dividida (διώρισται) em duas partes: uma racional, outro irracional¹⁰⁴. No entanto, o filósofo não se dispõe a analisar com minúcia essa característica atribuída a ela, se limitando a relevar que ela seja de fato divisível. Assim, a parte racional comporta a capacidade de pensar. Já a parte irracional é dividida, uma vez que é possível identificar partes distintas nela: uma, por exemplo, demonstra capacidade de atender e obedecer à parte racional; já a outra parte, é a vegetativa. Portanto, a alma tem na sua parte racional a faculdade do pensamento, e, na parte irracional, tanto uma disposição para ceder à razão quanto sua natureza vegetativa. Logo, a ἀρετή segue essa mesma distinção: ela pode ser de espécie *moral* – ou do caráter –, quando ela é produto da *alma irracional*; ou *intelectual* – quando é produto da *alma racional*.

¹⁰¹ ψυχή. In: Chantraiine. São Francisco: Internet Archive, 2009. Disponível em: <https://archive.org/details/Dictionnaire-Etymologique-Grec/page/n1313/mode/1up?view=theater>. Acesso em: 02/08/2022

¹⁰² PETERS, F. E. *Termos Filosóficos Gregos: um léxico histórico*. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967. P. 198.

¹⁰³ Cf. *De Anima*, II, 403b 20.

¹⁰⁴ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1102a 32.

2.2 A ἀρετή moral

No que concerne à *excelência* moral, podemos compreendê-la inicialmente como uma boa qualidade do caráter, uma vez que sua origem está no hábito, o ἦθος, que, por uma leve modificação, é o que dá origem à *ética*, formando o tipo dessa *excelência*. Disso podemos tirar a conclusão de que nenhuma *excelência*, e especificamente a moral, nasce no homem por natureza. Segundo Aristóteles, somos adaptados pela natureza para receber a *excelência* por meio da prática constante de exercícios¹⁰⁵, assim, herdamos dela a potência e exteriorizamos o ato. A *excelência* é, portanto, algo que adquirimos por meio do hábito, pois é fazendo as coisas do modo como elas são que aprendemos a fazê-las como convém¹⁰⁶. Dessa forma, aprende-se a coragem pelo exercício de lidar corajosamente com situações em que ela possa ser exercitada.

As qualidades das ações nesse contexto adquirem grande importância, já que elas se retroalimentam. Se um hábito depende da maneira como o sujeito se comporta em determinadas circunstâncias, agindo de determinado modo sobre elas, o agente tenderá a manter o modo de agir sobre circunstâncias semelhantes. É assim, portanto, que se faz uma disposição moral, isto é, que se cria uma tendência na alma. Exercitando a alma para agir sempre de um modo em relação a certo tipo de circunstância se habitua o modo de agir dessa maneira. Mas Aristóteles adverte para um aspecto delicado desse exercício: nas ações e nas coisas relativas ao que convém não existe regra fixa¹⁰⁷. É necessário, portanto, que o próprio indivíduo examine sempre o que convém fazer em cada circunstância.

Diante disso, levanta-se uma questão fundamental: o que faz de uma ação moral uma ἀρετή sempre? A resposta encontra-se no mesmo ponto em que ela teve origem, pois do mesmo modo que ela surge como ação excelente também pode surgir como ação deficiente ou exagerada¹⁰⁸. O que caracteriza ambos os casos é o desvio para fora do centro de equilíbrio que a ação deve manter, como se devendo seguir o curso reto da razão, acabasse por se desviar para a esquerda ou para a direita. Quando identificamos que a *excelência* moral diz respeito ao comportamento, identificamos aí sua vulnerabilidade, pois ela começa e termina no mesmo lugar. A *excelência* moral é como o φάρμακον na medicina, cuja função salutar reside na quantidade dose; da

¹⁰⁵ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1103a 25.

¹⁰⁶ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1103a 20-25.

¹⁰⁷ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1104a 5.

¹⁰⁸ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1104a 12.

mesma maneira que a quantidade da substância altera o estado do corpo, a medida da ação determina sua qualidade moral.

Dessa forma, Aristóteles observa uma relação existente entre as disposições do caráter e o prazer (ἡδονή) e a dor (λύπη) envolvidos na ação. E, assim, identifica que as ações humanas sofrem influências diretas dessas afecções, pois é baseado nessas sensações experimentadas no exercício da ação que notamos a disposição da alma de agir de certo modo, visto que ações dolorosas tendem a ser mais evitadas, ao passo que ações prazerosas tendem a ser mais praticadas. Por isso, dor e prazer se apresentam como sinais indicativos do caráter¹⁰⁹.

2.2.1 Ἀρετή e prazer

Não à toa, a associação do bem com o prazer perpassa as opiniões correntes e alcança as discussões filosóficas, obtendo grande protagonismo em diversas escolas filosóficas. Em alguns casos, chegou-se mesmo a propor o prazer na categoria de supremo bem. Foi assim, por exemplo, na escola cirenáica, cujos herdeiros das doutrinas de Aristipo distinguiam dois modos de sensibilidade: a dor e o prazer. Entendiam que tais experiências se limitavam ao corpo e que todo animal se dedica a fugir da dor e procurar o prazer¹¹⁰.

Sendo o bem a causa da ciência e da verdade; o assunto mais relevante de toda investigação por dar sentido aos propósitos e princípios, bem como ocupar o centro hierárquico das ideias éticas, tal como ensinou Platão¹¹¹ em sua doutrina, não é de pouca monta que ele esteja associado ao prazer. Para o indivíduo situado em um *kosmos*, é de importância capital que esteja em sua posse as referências essenciais que dão norte ao alvo que lhe cumpre alcançar.

Não é, portanto, de importância pouca que no livro VII, e sob duas razões determinantes, o filósofo justifique a necessidade de um estudo acerca do prazer e da dor. A primeira razão é que interessa sumamente ao político o domínio de tais conteúdos, por estar aos cuidados do Estado definir qual fim será buscado para os cidadãos em função do qual determinamos como absolutamente boa ou má uma

¹⁰⁹ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1104b 5.

¹¹⁰ Cf. *Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité*, II, 87.

¹¹¹ Cf. *República*, VI, 505a-508e.

determinada coisa¹¹². A segunda razão, é que a excelência moral está vinculada à dor e ao prazer.

A εὐδαιμονία está intimamente ligada à ἀρετή na ética aristotélica, mais que isso, está condicionada a ela: o homem de excelência, agindo virtuosamente, alcança a εὐδαιμονία e, concomitantemente, a mais alta forma de satisfação pessoal na medida em que emprega sua vida àquilo mesmo que constitui seu fim, pois faz dela um constante esforço de agir bem, satisfazendo-se com isso. Ato contínuo, agindo dessa forma, obtém o prazer (ἡδονή) de agir como lhe satisfaz e realiza o fim que lhe é próprio (ἔργον). Nada mais se pode alcançar para além disso, por ignorarmos em que outra coisa pode consistir a vida se não for no exercício mesmo de viver em toda sua excelência. Nesse sentido a εὐδαιμονία, independentemente do que a constitui, é o teto porquanto é o bem máximo que se pode alcançar por meio da ação¹¹³.

Essa ligação entre o prazer e a ação excelente é construída pelo hábito e tende a fortalecer a prática virtuosa, pois *o prazer é um estado da alma, e para cada homem é agradável aquilo que ele ama*¹¹⁴, de modo que, amando a excelência, no agir excelente encontrará prazer, mas, de modo semelhante, se tal homem amar o vício, terá nele seu prazer. Em 1175a 30-35, tais sensações se mostram influentes sobre o curso da atividade a que são ligadas, uma vez que o prazer associado a uma realização intensifica sua prática, favorecendo-lhe o progresso. E não será de outro modo se considerarmos uma atividade que esteja relacionada com a dor, isto é, que o exercício dela seja doloroso para aquele que a desempenha. Naturalmente, o resultado é diferente de acordo com o sentimento que estiver ligado a ela. Essa dinâmica de respostas ao exercício de uma atividade e o modo como o indivíduo articula em função delas suas escolhas e suas práticas fornecem muita informação acerca do caráter dele.

Se fizermos um pequeno esforço de organização na *Ética Nicomaquéia*, é possível distinguirmos mais claramente os dois momentos específicos em que o tema do prazer é abordado. O primeiro encontra-se nos capítulos 12 a 15 do livro VII, a que já nos referimos, e o segundo está no livro X, nos capítulos 1 a 5. Ambos constituem os dois tratados do prazer que encontramos nessa obra. No primeiro, são apresentadas diversas argumentações sobre o que as pessoas pensam do prazer. Peters comenta que essas discussões sobre o prazer como a finalidade última do homem tiveram lugar em

¹¹² Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1152b 1-5.

¹¹³ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1095a 15-20.

¹¹⁴ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1099a 7.

terreno ético e subjetivista na geração de Sócrates e dos sofistas, mas recomenda abster-se das primeiras impressões que o possam confirmar, e apresenta uma teoria médica de Alcmeón de Crotona, para cuja teoria a origem do prazer estava no restabelecimento dos elementos vitais do corpo cuja ausência produzia o desejo. Posteriormente, a teoria ressurgiria acrescida de uma dimensão psíquica permitindo a Aristóteles, em 1173b 10-15, afirmar que com os prazeres do conhecimento não ocorre desse modo¹¹⁵.

Aristóteles prefere classificar o prazer como *atividade* (ἐνεργεία) e fim (τέλος); atividade decorrente do uso, sem empecilhos, de nossas faculdades e ocorrem tendo em vista outra coisa apenas quando visam ao aperfeiçoamento da natureza do indivíduo¹¹⁶. Aristóteles não recusa a concepção usual que associa o prazer à εὐδαιμονία. O prazer não se dá em partes, é um estado atribuído a uma atividade quando esta não é obstruída nem pelo sujeito, nem pelo objeto desta atividade¹¹⁷. Assim, Eudoxo, por pouco, não se deu conta: não é que todo homem deseja o prazer, mas deseja, sim, viver, e o prazer completa essa atividade básica. É a vida o desejado, não o seu prazer, pois são as ἐνεργείαις que o geram, não o contrário.

No livro X, o filósofo retoma esse tema. É a segunda parte do tratado. O livro começa mencionando haver uma razão para o interesse pela educação dos mais jovens, especificamente no que diz respeito ao que gera prazer e sofrimento. O motivo é o prazer está intimamente ligado à natureza humana, e isso é crença comum na época de Aristóteles. Por isso os jovens precisam saber como se mover entre as coisas que geram o prazer e o sofrimento. É, conseqüentemente, extremamente importante, para o exercício da ἀρετή, educar a reação dos jovens para essas coisas, pois, em geral, costuma-se buscar o prazer e fugir da dor; costuma-se mesmo, depois de identificar o sumo bem ao prazer, fazer dele o propósito da vida.

Aristóteles percebe que os argumentos direcionados aos sentimentos e ações por vezes se mostram exagerados e sem consistente relação com os fatos. Os fatos são o ponto de partida da investigação e os indicadores constantes por meio dos quais se ajusta o discurso e o filósofo respalda sua direção. Para um terreno tão movediço quanto o do plano das ações e emoções, se faz necessária uma habilidade exclusiva que forneça o auxílio apropriado. E não basta apenas refutar os argumentos equivocados ou de pouca confiança: para fins da investigação, é necessário que eles obtenham nos fatos a

¹¹⁵ PETERS, Francis Edward. *Termos Filosóficos Gregos: um léxico histórico*. (Beatriz Rodrigues Barbosa, Trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967. P. 95

¹¹⁶ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1153a 10.

¹¹⁷ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1174b.

correspondência adequada que ofereça algum proveito prático para aqueles que os aprendem. Essa é a razão porque o filósofo dedica tanta atenção ao tema do prazer, isto é, faz-se necessário um bom entendimento dele, determinando-lhe o lugar no plano da vida prática.

2.2.2 Μεσότης

Em que consiste a ἀρετή moral, qual é a natureza e o gênero dessa qualidade graças à qual se alça o homem acima das meras qualidades naturais que ele dispõe?

Já mencionamos anteriormente que Aristóteles associa a excelência moral às emoções: trata-se do modo como elas devem acontecer. Portanto, a ἀρετή moral consiste em disposições¹¹⁸. E mais de uma vez o filósofo chama a atenção para a necessidade da educação precoce a fim de inserir a criança num conjunto de hábitos propícios a uma vida de excelência cujo teor é modo de lidar com elas, assunto que convém desenvolvermos adiante tendo em vista seu desdobramento.

Como a ἀρετή consiste no aprimoramento de tudo aquilo de que ela é excelência, e Aristóteles exemplifica com o cavalo, cuja *excelência* consiste em correr bem, portar bem o cavaleiro e resistir bem ao combate, semelhantemente, a *excelência* do homem consistirá na disposição graças à qual ele torna-se um homem bom e desempenhe bem sua função, pois não basta o desempenho regular de suas faculdades.

E, no entanto, sendo a excelência manifesta na ação, sua qualidade é facilmente destruída mediante os excessos ou as faltas do agente, como explanado anteriormente. Visando, então, um melhor esclarecimento sobre isso, o capítulo 5 dá início a uma exposição onde o filósofo busca demonstrar, recorrendo a exemplos aritméticos, onde está localizado o meio termo entre a falta e o excesso, pois a excelência moral diz respeito a ações (πρᾶξις) e emoções (πάθος), nas quais estão presentes o excesso, a falta e o meio termo.

Assim, Aristóteles conclui que *a excelência é certa mediedade* (μεσότης), *consistindo em ter em mira o meio termo*¹¹⁹, no que concerne às emoções. Trata-se de senti-las moderadamente. Ele analisa três estados que se geram na alma a fim de enquadrar num deles o gênero da *excelência*, pois já nos foi dito que ela tem sua natureza ligada à alma, mas aqui ele definirá melhor quanto a seu gênero. Como, porém, não é em função das *emoções* (πάθος) que se pode dizer de alguém que seja virtuoso ou

¹¹⁸ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1106a 10.

¹¹⁹ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1106b 26.

vicioso, pois não se elogia nem se censura por causa delas; nem tampouco se faz tal pela faculdade de senti-las, não sendo, portanto, a *capacidade* (χώρησις), resta, por fim, a *disposição* (ἔξις). Identificam-se, assim, duas características da ἀρετή: a natureza: da *alma* (ψυχᾶς), e o gênero: *disposição* (ἔξις): ela é uma disposição da alma. Essa demonstração é importante porque se constitui como uma contrapartida racional mais fundamentada ao que se postulou acima apenas como convenção, oriunda da noção comum presente nas diversas doutrinas dignas de se ter em conta na investigação. Assim a excelência é uma *disposição* de escolher por *deliberação* (προαίρεσις), sendo que essa escolha visa uma *mediedade* (μεσότης) entre dois males.

2.2.3 Προαίρεσις

O aparecimento do conceito προαίρεσις no processo da escolha gera a necessidade de uma análise do mesmo, o que é feita no livro III, após um estudo do ato voluntário, que Aristóteles classifica como todo ato em que o indivíduo conhece as circunstâncias particulares da ação e age conscientemente e por vontade própria¹²⁰.

Mais especificamente em 1111b 5, temos, a προαίρεσις como resultado da escolha voluntária, exercida em perfeito juízo sobre os meios que estão em nosso alcance para alcançarmos um determinado fim. Pelo seu caráter, a escolha se configura como uma faculdade restrita ao ser humano, o que faz Aristóteles ressaltar que crianças e animais inferiores até podem agir voluntariamente, mas jamais podem escolher por não deliberarem.

A προαίρεσις está diretamente relacionada à excelência e de tal modo que por ela se observa com mais nitidez a qualidade dos caracteres humanos, pois ela diz respeito à decisão que toma o indivíduo. Nisso Aristóteles rejeita a associação que é feita comumente por aqueles que a entendem como um desejo. Ele argumenta que a diferença consiste em distinguir o que cada uma visa: enquanto o desejo tem em vista o que é agradável ou corresponde a um anseio, a decisão tem em vista o que está ao alcance da realização. Em suma, a diferença consiste em que o desejo se direciona para um fim, enquanto a decisão se direciona para o meio¹²¹.

A προαίρεσις, isto é, a decisão, diz respeito às coisas humanas e que se encontram ao seu alcance. Assim, ela se distingue de coisas que possam dizer respeito aos interesses humanos mas que se encontram fora do alcance. Em suma, a decisão diz

¹²⁰ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1111a 20.

¹²¹ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1111b 25.

respeito àquilo que se faz, em contraste com aquilo que se entende, deseja ou espera. Aristóteles a descreve nas seguintes palavras:

*não seria, então, aquilo que primeiramente consideramos? A escolha, de fato, é acompanhada de razão e pensamento. E mesmo seu nome parece dar a entender que é o que é escolhido antes de outra coisa*¹²².

Anteriormente, o filósofo havia desenvolvido uma explicação segundo a qual uma decisão parece tratar-se de um ato voluntário, embora nem todo ato voluntário deva resultar de uma decisão. Por isso uma decisão consiste em uma direção orientada e processo de pensamento.

A decisão, portanto, é uma ação voluntária precedida de uma *deliberação* por envolver o empenho de um processo mental. Dessa forma, quando uma coisa é finalmente escolhida, ela já foi objeto de reflexão¹²³. *Deliberação* é o termo que, convencionalmente, traduz para o português o conceito grego de δούλησις.

A δούλησις, como Aristóteles mencionou acima, é isso que antecede a decisão, a προαίρεσις. Enquanto a δούλησις corresponde ao que entendemos também como *vontade espontânea* direcionada para um fim, a προαίρεσις diz respeito à *decisão* tendo em vista os meios¹²⁴. Na composição original deste conceito já se evidencia a existência de um elemento que o precede: a raiz do conceito, αἰρέω, corresponde ao verbo tomar, capturar¹²⁵, antecedido do prefixo πρό, que designa o que é prévio, ou que tem antecedência.

A προαίρεσις é uma etapa em vista da ação humana, operando entre o desejo e seu objeto desejado. Essa é a razão pela qual se pode dizer que, em Aristóteles, nenhuma ação é sem propósito, como afirmamos no começo, pois o que o filósofo pensou foi que a razão operaria no intervalo entre o desejo e o objetivo da ação a fim de fornecer a ferramenta de avaliação do que permite alcançar o que foi escolhido. Desse modo, a προαίρεσις consiste em escolher um meio visando obter o que foi objeto da δούλησις. Ela considera as condições particulares envolvidas para alcançar o fim pretendido e é por meio da escolha que as ações humanas adentram o reino da

¹²² Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1112a 15.

¹²³ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1113a 4.

¹²⁴ GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego de filosofia*. Tradução Ivone c. Benedetti; revisão técnica Jacira de Freitas; caracteres gregos e transliteração do grego Zelia de Almeida Cardoso. – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007. P. 37.

¹²⁵ αἰρέω. In: Eulexis Bailly. Paris: Philippe Verkerk, 2020. Disponível em:

<https://outils.bibliissima.fr/fr/eulexis-web/?lemma=%CE%B1%E1%BC%B1%CF%81%E1%BD%B3%CF%89&dict=Bailly>

moralidade. É assim que, a partir do ato *voluntário*, Aristóteles desloca a discussão da moralidade da área da inteligência para a da vontade.

É, pois, sobre isso que se funda a teoria aristotélica da ação voluntária, pela qual se observa o papel que tem, no processo de formação das excelências, a ação voluntária e emoções espontâneas do indivíduo¹²⁶. Além disso, observando como Aristóteles desenvolve sua exposição acerca desse tipo de comportamento, é possível entendermos a função do exercício repetitivo de um certo tipo de ação que é responsável pela formação de uma disposição que leva o agente a escolher posteriormente a mesma conduta, qualificando-lhe, desse modo, o caráter. Por essa via, não deixamos de notar que o tipo de caráter determina o tipo de ação. Portanto, tendo a ação origem no caráter, é a ele que convém a responsabilização pela qualidade má ou boa da ação.

A escolha de um agente, sua decisão, é mais importante do que suas ações na hora de avaliar o caráter humano, pois enquanto dispomos de ações irrefletidas por parte desse agente, o mesmo não se dá com as escolhas que ele faz, permitindo avaliarmos elas quanto à qualidade de boa ou má, pois toda escolha é feita com base em critérios e estes se formam em nós a partir de nossa compreensão acerca do que seja bom ou mau. A decisão emerge do arrazoado, não de emoções ou de suscetibilidade ao desejo, que se mostra vulnerável ao que é agradável. Ela está circunscrita aos limites do possível, portanto, a possibilidade de ação é o que dita a operação da decisão.

Com a definição da *excelência* como disposição de escolher o meio termo entre dois males, nos é acrescentada a idéia de *mediedade*, objeto da disposição do caráter do homem *excelente*, onde por meio da qual ele escolherá por *deliberação* um meio termo entre dois males, um por excesso, outro por falta. Temos agora a *excelência* em dois aspectos: entre dois males, ela consiste em um meio termo, mas, em relação ao bem, ela consiste no que exprime sua essência, isto é, um extremo¹²⁷. Embora se faça necessário acrescentar que o filósofo alerta para o fato de que às ações e emoções cuja essência já seja em si mesmo um extremo não existe um meio termo, como é o caso, por exemplo, da maldade, desrespeito, despudor, etc.

A melhor definição de *virtude*, ou excelência, que poderemos ler se encontra em 1106b 35-1107a 1-5:

¹²⁶ MUÑOS, Alberto Alonso. *Liberdade e causalidade: ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*. –São Paulo: Discurso Editorial, 2002. P. 36; 37.

¹²⁷ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1107a 5.

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, o 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 forma que expressa a quiddidade, a virtude é uma mediedade, mas, segundo o melhor e o bem, é um ápice.

Aqui temos um quadro mais geral que nos permite enxergar o encadeamento dos conceitos mais determinantes do que constitui o núcleo duro do tratado ético de Aristóteles na *Ética Nicomaquéia*, aos quais damos destaque: Ἀρετή: excelência; προαίρεσις: deliberação; μεσότης: mediedade; φρόνησις: prudência; πάθος: emoção; ἔξις: disposição; πράξις: ação – respectivamente. Tais são os conceitos chaves desta obra cuja devida articulação, sob o resguardo das indicações que nos fornecem as outras obras do filósofo que estão ao nosso alcance, nos ampara o percurso que havemos de fazer.

2.3 Ἀρετή intelectual

A *excelência* intelectual, ou *dianoética*, tanto tem sua origem com o ensino quanto tende a crescer com ele e se desenvolver. Sua origem se assenta naquela parte da alma de natureza racional. O tratamento dela tem início, propriamente dito, no livro VI, mas algumas considerações podemos já encontrar no livro I, quando Aristóteles antecipa que ela exerce influência sobre uma das partes do lado irracional da alma, a saber, a parte desiderativa, ou apetitiva. Ali já se faz necessário observar como Aristóteles estabelecerá a conexão com essas diferentes partes da alma humana. No livro VI, o assunto é retomado após o estudo da justiça.

Aristóteles começa esse estudo fazendo distinções na constituição da alma racional. Diz que há nela uma parte pela qual podemos contemplar as coisas cujas causas determinantes são invariáveis, mas também há nela uma pela qual contemplamos as coisas variáveis. É desse modo que para cada ordem de objetos corresponde igualmente uma espécie da alma racional¹²⁸. Essa explicação que se assemelha muito a

¹²⁸ *Ética Nicomaquéia*, 1139a 5-15.

uma estrutura de correspondência entre as coisas que estão internas ao ser humano com as que estão externas é também desenvolvida, em alguma medida, em *De anima*, 416b 32, onde lemos que a percepção sensível, como forma de ser movido e afetado, consiste em ser afetado pelo seu semelhante.

Desse modo, corresponde às coisas cujas causas determinantes são invariáveis a parte científica da alma, ao passo que, para aquelas cujas causas determinantes são variáveis, corresponde a parte calculativa, pois, segundo Aristóteles, são a mesma coisa calcular e deliberar¹²⁹. Feitas essas distinções, convém identificar qual seja o melhor desempenho possível de cada uma dessas partes, pois é em seu máximo desempenho que consiste sua *excelência*.

Convém observar, no entanto, que essa parte da alma sob investigação não apresentaria para Aristóteles um papel determinante quando a natureza da investigação incide sobre a ação, pois a parte da alma que é responsável por gerar a ação é a parte irracional. Porém, observamos que embora o objeto da investigação proposto pelo filósofo se direcione para o âmbito da ação humana tendo em vista o bem viver e bem agir, há uma razão pelas qual se deve investigar o âmbito das ἀρεταί dianoéticas, essa razão se fundamenta no fato de que a ἀρετή ética depende diretamente de uma faculdade desta parte da alma, a *deliberação*, e essa faculdade corresponde ao exercício da ἀρετή denominada φρόνησις.

2.3.1 Φρόνησις

A análise do conceito de φρόνησις parte de um conjunto de personagens unidos por determinadas características e destacados pela linguagem comum, esse método não sistemático e denominado *retrato* visa determinar o que é comum a esses personagens e os torna o que são; propõe a essência da virtude não por meio de um dado empírico, mas por um dado lingüístico, embora considerado em si mesmo um modo de manifestação da própria coisa.

A *prudência*, embora já mencionada no livro II como uma qualidade do homem que age virtuosamente, será detalhadamente estudada no livro VI, que está intimamente ligado à investigação que se inicia no livro I e vai até o livro III. Nesses livros,

¹²⁹ *Ética Nicomaquéia*, 1139a 10-15.

Aristóteles examina a noção de *excelência moral*; no livro VI, a de *excelência intelectual* que atua no campo prático.

A φρόνησις alcança diversos empregos na história da filosofia. Gobry nos apresenta ao menos seis registros diferentes de emprego¹³⁰. Aristóteles apresenta-nos o sentido de *discernimento moral*, também identificado como *prudência*. Peters identifica dois momentos que confirmam uma noção comum de que se trata de um domínio próprio do intelecto situado, no entanto, no âmbito da excelência moral. O primeiro é encontrado em um comentário de Antístenes:

*Ceux qui nous exhortent à la paix disent que les hommes sages ne doivent pas porter le même jugement sur les affaires dans la bonne et dans la mauvaise fortune, mais prendre toujours conseil du temps, suivre l'indication des événements, ne pas élever leurs pensées au delà des limites de leur puissance, et chercher dans de telles circonstances non ce qui est juste, mais ce qui est utile*¹³¹.

Em Platão, lemos que o estudo mais importante é o que habilita reconhecer o bem, e isso cabe à φρόνησις. O registro está no diálogo com Adimanto na *República*, onde se inscreve como *inteligência*:

- *Eis algo que sabes... Para a maioria das pessoas o bem é o prazer, mas para os mais requintados é a inteligência.*

- *Sem dúvida, disse.*

- *E sabes, meu amigo, que os que pensam assim não conseguem dizer o que é a inteligência, mas acabam por ser forçados a mencionar a inteligência do bem*¹³².

Dentre os muitos conceitos que traduzem a φρόνησις, o mais apropriado parece ser o de *prudência*, cuja definição no léxico português é de *qualidade de quem age com comedimento, buscando evitar tudo que seja fonte de erro ou de dano*¹³³. Peters fornece-nos o de *sabedoria prática*. Este último de igual modo comum nas traduções. No *Protrepticos*, onde Aristóteles fará uma espécie de apologia à filosofia, a posição

¹³⁰ GOBRY, 2007, p. 115.

¹³¹ Cf. *Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité*, VI, 13: "Os que nos exortam à paz dizem que os homens sábios não devem ter o mesmo julgamento sobre os assuntos na boa e na má fortuna, mas tomar sempre conselho do tempo, seguir a indicação dos acontecimentos, não exceder seus pensamentos para além do que pode e procurar em tais circunstâncias não o que é justo mas o que é útil" (tradução nossa).

¹³² Cf. *República*, VI, 505b.

¹³³ FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Miniaurélio século XXI*, 2001.

sustentada acerca da φρόνησις será a platônica. Platão, em sua preocupação com a metafísica, deixará a φρόνησις perder seu sentido prático, ganhando o de contemplação intelectual do *eides*¹³⁴. Porém, na *Ética Nicomaquéia*, a φρόνησις retorna à esfera moral. E essa reconversão de Aristóteles dará suporte à sua tese.

A origem etimológica do termo está em φρονέω, que significa algo em torno de *a ser levado em conta*, segundo os dados que nos fornece o Bailly¹³⁵. E encontramos ainda uma interessante relação da φρονήσις com o diafragma, que, sustentado por registros como o de Homero na *Iliada*, nos cantos IX, 186; XIII, 493, etc., era considerado a sede da alma por uma fisiologia pré-socrática anterior aos debates acerca da sede da alma. Segundo essa fisiologia, o homem pensa e sente com o diafragma, ou φρήν, de onde vem a palavra φρόνησις. Não se trata de algo muito distante do modo como chegou até os dias atuais o costume de considerar o coração como a sede das emoções. Essa tradição já era comum no período de Aristóteles e ele chamou o coração de *arché* (ἀρχή) da vida, pelo que nos conta Peters¹³⁶.

Em Aristóteles, a definição de prudência é de tal forma elevada à técnica que podemos encontrar nisso, como bem assinala Aubenque¹³⁷, o motivo pelo qual o ocidente tão pouco reteve dela. Enquanto os estóicos a definiam como *ciência das coisas a fazer e a não fazer*, o livro VI da *Ética Nicomaquéia* elabora a definição de φρονήσις como uma *disposição prática acompanhada de regra verdadeira concernente ao que é bom ou mau para o homem*¹³⁸.

E para chegar a essa definição, Aristóteles usará um método que estreita cuidadosamente o conceito, delimitando cientificamente a unidade semântica, uma vez que é na definição que Aristóteles tem seu ponto de partida. Tal como cumpria a confecção de uma estátua: retirando, ao invés de acrescentar.

O livro inicia lembrando que o meio termo em que consiste a *excelência* moral é determinado pela reta razão (ὀρθὸς λόγος), e o propósito agora é analisar o que se quer dizer com isso. Em primeiro lugar, Aristóteles demonstra que há uma correspondência entre os objetos da natureza e as partes da alma, como se nela houvesse uma anatomia

¹³⁴ Cf. *República*. 505a SS.

¹³⁵ φρονέω In: Bailly. Paris: Philippe Verkerk, 2020. Disponível em: <https://outils.bibliissima.fr/fr/eulexis-web/?lemma=%CF%86%CF%81%E1%BD%B9%CE%BD%CE%B7%CF%83%CE%B9%CF%82&dict=Bailly>. Acesso em 29/07/2022.

¹³⁶ PETERS, F. E. *Termos Filosóficos Gregos: um léxico histórico*. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967. P. 119.

¹³⁷ AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Mendes. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2004. P. 60.

¹³⁸ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1140b 20.

parecida com aquela do corpo, segundo a qual ele era constituído não como uma unidade, mas por uma pluralidade, segundo nos conta Snell¹³⁹. Dessa forma, cada parte dela corresponde adequadamente ao seu objeto apropriado. A partir disso, se designa de *faculdade científica* a parte da alma que corresponde aos objetos invariáveis e de *faculdade calculativa* a que corresponde aos objetos variáveis. Isso estabelecido, resta finalmente atribuir a cada uma a disposição mais excelente, isto é, sua ἀρετή.

Para esse fim, observamos que a alma é constituída de alguns fatores responsáveis pela ação e a aquisição da verdade: a *sensação*, o *intelecto* e o *desejo* (αἴσθησις, νοῦς e ὄρεξις, respectivamente). Dessa tríade, o desejo e o intelecto devem convergir para um propósito comum, pois sendo o desejo causa da ação, ele deve se pautar pelo que dita a razão. Desse modo, o desejo busca apenas o que o intelecto afirma. Ele leva à ação por meio da escolha e o intelecto fornece à escolha o critério verdadeiro. A escolha aqui é a προαιρετική, isto é, é a deliberação concernente aos meios. Dessa forma, o critério necessário para uma boa escolha é desejo correto graças à razão verdadeira. Há que se ter uma sincronia afinada, que alinha o que o intelecto afirma com aquilo que o desejo busca¹⁴⁰.

Esse é o fundamento da ação de natureza humana, dito de outro modo, é o fundamento da προῶξις, e corresponde não ainda à *causa final*, mas apenas à *causa eficiente* da ação.

Por vezes, seguindo um método inédito – se considerarmos os métodos empregados pelos platônicos ou estóicos – o recurso para alcançar a clareza não parece muito hortodoxo, mas corresponde ao final àquilo que se pretendia. Em 1140a 24, Aristóteles busca compreender a prudência considerando que tipo de homem é chamado de φρονίμως. A análise de Aristóteles das *excelências* nos livros III e VI parte da enumeração de personagens populares tendo em comum certa característica, o filósofo molda uma forma a partir de referências lingüísticas da essência da *excelência*. Mas não é heterodoxo se a existência do prudente precede a determinação da essência de prudência. Esse caráter mais intuitivo presente na investigação, que não obstante é coerente com o método, não deixou de ser reconhecido pelos seus comentadores.

De fato, o que se busca na investigação não deve resvalar em outro mundo, necessariamente o que se busca, ainda que pela via indireta do testemunho, é deste

¹³⁹ SNELL, Bruno. *A cultura grega e a origem do pensamento europeu*. Tradução Pérola de Carvalho. – São Paulo: Perspectiva, 2012. P. 7.

¹⁴⁰ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1139a 1-35.

mundo, e ele se apresenta a Aristóteles sob dois aspectos: um mutável e um imutável. E a alma humana dispõe de cinco vias de acesso à verdade. A faculdade humana encarregada de lidar com o mundo em seu aspecto mutável está naquela parte da alma que avalia, isto é, *delibera* e escolhe, e o homem habilitado a deliberar é denominado φρονίμως. Como deliberação se dá unicamente com o que é contingente, se conclui que a φρόνησις não pode ser *ciência* (ἐπιστήμη), e como ela visa à ação enquanto tal, também não pode ser *arte* (τέχνη). Não sendo uma coisa nem outra, a φρόνησις será uma *disposição prática*. Como tal, ela deve ser capaz de, mediante a razão verdadeira, agir concernente aos bens humanos¹⁴¹. Podemos ver que a φρόνησις está diretamente sob a dependência da razão, especificamente daquela parte da razão denominada νοῦς, cuja função é apreender os primeiros princípios, e os apreende diretamente no mundo, sem intermediários.

Desse modo, a norma pela qual se guia a φρόνησις é fornecida pelo νοῦς. Mas Aristóteles alerta para o fato de que a prudência não é apenas o domínio de princípios gerais, pois sua aplicação está condicionada às ações particulares do agente. Portanto, dominar fatos particulares é ainda mais importante do que princípios gerais na medida em que um homem pode chegar a bom termo de seus propósitos pessoais ainda que, para isso, conte apenas com o acúmulo de suas experiências, ao passo que, desprovido delas, não lhe é suficiente encarar os desafios da vida munido exclusivamente de princípios gerais.

Mas onde a φρόνησις se mostra tanto menos exigente quanto mais o indivíduo for maduro, se mostra mais distante do indivíduo quanto mais ele for jovem, pois concorre para a posse da *sabedoria prática* o fator do tempo, uma vez que se acrescenta de experiência na medida em que correm os anos e o jovem é privado desse bem por sua própria condição de juventude. Aristóteles é incisivo mais de uma vez em sua obra quanto a esse ponto: não há como considerar que um jovem possa ser prudente¹⁴². É que lhe falta o benefício da experiência pela qual ele acumula um repertório de situações que ele acessa como fonte de auxílio quando julga um caso inédito.

Aristóteles, fiel ao uso platônico, emprega a φρόνησις para referir-se ao saber imutável do ser imutável, por oposição à opinião (δόξα) e à sensação (αἴσθησις), que mudam conforme o objeto. Após Heráclito haver mencionado o perpétuo movimento das coisas sensíveis, fora necessário a Platão admitir a existência de coisas outras, que

¹⁴¹ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1140b 20.

¹⁴² Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1142a 10.

não as sensíveis, para se ter então o saber e a ciência de alguma coisa. Para haver ciência, fazem-se necessárias coisas imutáveis – é pelo repouso e pela parada que a *διανοία* conhece e sabe.

Aristóteles usa os mesmos termos que Platão, embora com novo conteúdo, mas sua concepção de *φρονήσις* designa um tipo de saber conforme o ideal platônico, esse saber não se diferencia do apresentado no começo da *Metafísica* sob o nome de *σοφία*. Essa mesma ciência na *Ética Nicomaquéia* designará uma realidade totalmente diferente. Será não mais uma ciência, mas uma virtude. Embora sendo uma virtude dianoética, no interior da *διανοία* não é uma virtude elevada.

Pelo fato da ética aristotélica ser uma ética *eudemonista*, pode-se ter a impressão de que se trata de uma ética do bem estar, cujo dever gira em torno de tudo que possa constituir a *felicidade* do agente, mas ela, isto é, a *εὐδαιμονία*, o bem em escala humana, entendida aqui é o agir bem – é feliz quem age bem, e comumente isso quer dizer buscar o que é normalmente belo à custa do que nos é vantajoso ou benéfico. Marco Zingano vê o *eudemonismo* aristotélico não como uma ética do bem estar dos indivíduos, mas uma reflexão filosófica sobre o que é o bem agir, no campo puramente humano, sendo que esse bem agir acarreta o abandono dos interesses e desejos próprios¹⁴³.

2.3.2 Σοφία

Da combinação do *νοῦς* com *ἐπιστήμη*, surge a mais perfeita forma de conhecimento: a *σοφία*. É a mais perfeita forma de conhecimento porque combina tanto o conhecimento de tipo científico quanto seus princípios. Vemos que o filósofo se mantém fiel à tradição quanto ao lugar no cosmo que ocupa a *σοφία* e, a partir daí, qual é o tipo de relação que o homem pode ter com ela, isto é, de amizade, pois sendo ela o que de mais divino há, a pretensão de sua posse é, no mínimo, incompatível com a natureza humana, pois, nas palavras de Aristóteles: *o ser humano não é a melhor coisa do mundo*¹⁴⁴.

Com isso, podemos finalmente obter um quadro mais completo do que vem a ser a *φρόνησις* e seus desdobramentos no quadro presente. Ela se apresenta como uma dentre as cinco disposições pelas quais a alma se relaciona à verdade. Aristóteles parte

¹⁴³ ZINGANO, Marco. Aristóteles: tratado da virtude moral; *Ethica Nicomachea* I 13-III 8 / Marco Zingano. São Paulo: Pdyseus Editora, 2008. P. 22.

¹⁴⁴ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1141a 20.

do uso comum que se faz dela, e verifica a que tipo de homem corresponde sua aplicação, pois julga possível compreender sua natureza considerando o homem a quem chamam de *prudente*. Sob esse aspecto, o homem prudente, é anterior à determinação da essência da *prudência*. Uma característica do prudente é ser próprio dele a capacidade de *deliberar* retamente sobre o que é bom para si, não somente num sentido particular, mas num sentido de bem comum. Eis a *sabedoria prática*. Conclui-se, portanto, que a *prudência* é uma disposição prática, *uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para os homens*¹⁴⁵. Desse modo, sendo uma disposição prática que concerne à regra da escolha, se distinguirá das *ἀρεταί morais*; e restringindo-se o domínio às coisas que são boas ou más para o homem, se distinguirá de outra *ἀρετή intelectual*. O homem de sabedoria prática, isto é, prudente, além de conhecimento dos fatos particulares, deve ter inteligência e discernimento.

As emoções (*πάθη*) assumem importância capital nas investigações éticas de Aristóteles por determinarem a *εὐδαιμονία* do homem. O estagirita afirma que o fim (*τέλος*) da vida humana é a *felicidade* (*εὐδαιμονία*). Daí o privilégio dado ao tema em sua ética. *Felicidade* aqui pode ser entendida tanto como um comportamento quanto como a consequência desse comportamento, baseado no desempenho de habilidades psíquicas, isto é, habilidades da alma irracional ligada à disposição que ela tem de ouvir a *voz da razão*, tal como vimos, e este é ponto de conexão entre razão e emoção em Aristóteles.

Essa disposição de obedecer à razão pressupõe o exercício constante como condição, pois o comportamento se corrompe segundo a produção da dor ou do prazer nele envolvido¹⁴⁶. É por essa razão que um comportamento incorrerá nos excessos ou na falta, de acordo com o prazer ou a dor que o agente dele obtém. Esse comportamento responsável pela *felicidade* não pode ser de qualquer tipo. Deve corresponder à qualidade que classifica sua origem: a *excelência* moral. Por tanto, é nas *emoções* que se deve buscar a qualidade superior da ação, pois esta possui ali suas raízes fincadas, uma vez que dispõem dessa capacidade. Aristóteles preocupar-se-á, portanto, em assegurar uma compreensão da justa medida das emoções, uma vez que a *εὐδαιμονία* depende de ações *excelentes* e *ἀρετή* moral consiste em ação equilibrada.

Entra em cena, portanto, a ideia de justa medida das emoções. Aristóteles identifica a *ἀρετή* moral com a medida (*μέτρον*) justa das *emoções*. Como, no entanto,

¹⁴⁵ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1140b 5.

¹⁴⁶ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1104a 10.

transcorre esse processo pelo qual a emoção se adéqua aos ditames da razão e determina o melhor comportamento possível para o agente? Como são constituídas as emoções tais quais Aristóteles as concebe? Como é possível educarmos as emoções compreendendo-as como faculdades naturalmente implantadas no indivíduo? Nos capítulos que se seguem procuramos alcançar, por meio da articulação mais precisa possível dos conceitos envolvidos nessa estrutura, uma visão distinta e clara do edifício conceitual montado por Aristóteles em torno desses conceitos chaves e o que decorre deles.

CAPÍTULO 3: constituição do πάθος

3.1 O πάθος aristotélico

Emoção, afecção e paixão são traduções correspondentes, em alguma medida, para o grego πάθος. Trata-se de um πολλαχῶς λεγόμενον: um termo que se diz de muitas maneiras. Não obstante, é necessário observar que essa variedade não permite a redução de uma acepção à outra, pois a proximidade de sentido que existe entre as acepções é apenas parcial, dando origem a dificuldades de precisão. É por conta dessa multiplicidade que Peters conclui que a história desse termo está comprometida. Contudo, ele assegura que, em sua acepção mais geral, podemos entender que diz respeito a *algo que acontece*¹⁴⁷. No entanto, a partir de sua raiz grega, Gobry encontra no latim o sentido de sofrer, ser afetado em dois aspectos: metafísico, no sentido do objeto que recebe uma ação; e psicológico, no sentido de sofrer por uma força interior que escapa à vontade. Neste último aspecto, πάθος (neutro singular) também é sofrimento, dor, tristeza, mas, em seu gênero feminino, πάθη, é isso¹⁴⁸ exclusivamente.

Quando procuramos pela etimologia da palavra, encontramos-la no verbo πάσχω, e seu sentido preeminente que nos dá Chantraine é o de receber uma impressão ou sensação, e se trata de um verbo de primeira pessoa no presente do subjuntivo, exprimindo, originalmente, um estado passivo¹⁴⁹. O Bailly não apresenta muita novidade, se limitando a fornecer o sentido de ser afetado desta ou daquela maneira. Dessa forma, vemos em todos os casos a prevalência da noção do objeto que sofre um efeito¹⁵⁰.

Aristóteles refere-se ao πάθος em mais de uma obra, em suas várias acepções e, por vezes, prolongadamente. É assim que, nas *Categorias*, por exemplo, encontramos as

¹⁴⁷ PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos um léxico histórico*. Prefácio de Miguel Batista Pereira tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. 2ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974. P. 183.

¹⁴⁸ GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego de filosofia*. Tradução Ivone c. Benedetti; revisão técnica Jacira de Freitas; caracteres gregos e transliteração do grego Zelia de Almeida Cardoso. – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007. P. 109.

¹⁴⁹ πάσχω. In: Chantraine. São Francisco: Internet Archive, 2009. Disponível em: <https://archive.org/details/Dictionnaire-Etymologique-Grec/page/n875/mode/2up?view=theater>. Acesso em: 04/11/2022

¹⁵⁰ πάσχω. In: Bailly. Paris: Philippe Verkerk, 2020. Disponível em: <https://outils.bibliissima.fr/fr/eulexis-web/?lemma=%CF%80%E1%BD%B1%CF%83%CF%87%CF%89&dict=Bailly>. Acesso em: 04/11/2022.

πάθη como qualidades produzidas em nós pelos sentidos¹⁵¹; nesse caso, lidamos com aquilo que acontece ao sujeito a partir do meio externo, provocando alterações internas. No *De Anima*, encontramos três acepções: na primeira, πάθη como emoções; na segunda acepção, lidamos com os atributos ou predicados e, por fim, as formas de passividade¹⁵². Na *Metafísica*, temos a passagem mais completa destacando quatro acepções para o termo: (i) qualidade segundo a qual algo pode se alterar (alteração em potencial), (ii), a atuação dessas alterações (alteração em ato), (iii) alterações e mudanças danosas que ocorrem com dor (sorte) e (iv) grandes calamidades e grandes dores (fatalidade)¹⁵³. Finalmente, na *Retórica*, o tema é importante o suficiente para ocupar os primeiros onze capítulos do livro II, e a obra começa apresentando uma rápida definição:

*as paixões são todos aqueles sentimentos que, causando mudança nas pessoas, fazem variar seus julgamentos, e são seguidos de tristeza e prazer, como a cólera, a piedade o temor e todas as outras paixões análogas, assim como seus contrários*¹⁵⁴.

Este é o papel atribuído por Aristóteles às πάθη na *Retórica*: o de possibilitar o convencimento, o que por sua vez implica uma mudança. Tal como a poética, a retórica se articula sobre campo das possibilidades, e o πάθος é o ponto em que se viabiliza a mudança no sujeito, pois é por ele que irrompe a ação. Tudo depende do retor. Assim, quando Aristóteles apresenta as três provas da persuasão, vemos que uma delas reside no caráter do orador, no quanto ele inspira credibilidade; a outra, está nas condições emocionais em que o orador consegue colocar os ouvintes, já que cada um deles pode se encontrar em condição emocional diferente da do outro; por fim, temos o discurso mesmo em busca de persuadir, e, aqui, podemos encontrar mais que uma pista que ajuda a entender por que o πάθος oferece a prova da persuasão, pois é aqui que encontramos um aspecto inesperado dele: o πάθος exerce a função de julgamento. Um julgamento, todavia, que oscila de acordo com o estado emocionalmente em que se encontra o ouvinte. Daí a importância de orador criar o ambiente emocional comum e favorável a seu discurso. A consonância emocional é uma mudança que operada em favor do

¹⁵¹ Cf. *Categorias*, VIII, 8 b25-10 a25.

¹⁵² Cf. *De Anima*, 403 a3-b15.

¹⁵³ Cf. *Metafísica*, 1022 b15-21.

¹⁵⁴ Cf. *Retórica das paixões*, 1378a 21-22.

convencimento, pois o πάθος só responde ao que lhe é semelhante. Logo, quando esse objetivo é atingido, ocorre o convencimento.

Nesse sentido, a *Retórica* também responde como instrumento de aprimoramento do agir, pois, lidando com o que pode ser de outro modo, ela se articula com a deliberação acerca do que convém ou não fazer. Sua origem compartilha com a φρόνησις o mesmo solo racional da alma que é formador da opinião. Ambas têm, portanto, não apenas a origem em comum como inclusive o potencial de influir sobre as escolhas do agente, quer por diretiva, uma vez que a φρόνησις tem por fim determinar qual é a boa ação, quer pelo efeito da persuasão retórica que opera a mudança.

A esse propósito, Lima argumenta que essa excelência, a φρόνησις, por ser fruto de experiências e se desenvolver concomitantemente à retórica em direção ao verossimilhante, uma vez que ambas estão sujeitas à mesma natureza de objetos pelos quais o homem lida com o verossímil, pode coordenar as ligações entre retórica, ética e política¹⁵⁵, pois, como as outras duas, a retórica também lida com

*questões sobre as quais deliberamos e para as quais não dispomos de artes específicas, e isto perante um auditório incapaz de ver muitas coisas ao mesmo tempo ou de seguir uma longa cadeia de raciocínios.*¹⁵⁶

Isso significa tanto que a dinâmica de interações por meio da qual se proporciona um ganho em termos de aprendizado na forma de experiência social é a mesma para as três, podendo beneficiar tanto um indivíduo quanto uma comunidade, quanto pode significar também que o exercício da razão por intermédio da retórica em face do que pode ser de modo diferente coaduna-se com o ideal de cidadania quando mira um horizonte ético para o cidadão e busca demovê-lo do que seja mau ou conduzi-lo ao que seja bom. Por isso Lima chega à seguinte conclusão:

*Assim, a Retórica de Aristóteles serve como instrumento para se alcançar e aprimorar a eupraxia, ou seja, o bem agir em conformidade com o verdadeiro, o justo e o bom. Afinal, é contando com a experiência em sociedade que os homens podem aperfeiçoar o próprio modo de lidar com o social*¹⁵⁷.

¹⁵⁵ LIMA, M. A.. *A Retórica em Aristóteles: da orientação das paixões ao aprimoramento da eupraxia*. 1 ed. Natal: Editora do IFRN, 2011. P. 54.

¹⁵⁶ Cf. *Retórica*, 1357a 2-4.

¹⁵⁷ LIMA, M. A.. *A Retórica em Aristóteles: da orientação das paixões ao aprimoramento da eupraxia*. 1 ed. Natal: Editora do IFRN, 2011. P. 55.

Esse ganho não deixa de se constituir naquilo em que consiste o material que um projeto de educação moral procura alcançar. Se Cenci estiver correto em sua análise, a concepção aristotélica de cidadania juntamente com sua teoria da virtude moral estão ligadas ao tema geral da educação em Aristóteles, um dos grandes temas presente no filósofo, que, no entanto, nos afirma ele, nem sempre é reconhecida pelos estudiosos como importante na obra aristotélica por oferecer uma contribuição pouco original para essa área, se comparada às de seus contemporâneos Platão e Isócrates¹⁵⁸.

Michel Meyer, no prefácio que fez à tradução de Isis Borges dessa obra, esboça uma gênese do πάθος articulada ao *logos* proposicional de Aristóteles bastante relevante para ser ignorada por nós aqui. A contingência passa a ser tomada como uma modalidade do ser, dando origem aos campos de atuação da dialética, retórica, poética, política e ética. Todas elas atuando sob as possibilidades do ser, e o que as viabiliza é a contingência no interior do *logos* e o caráter humano que elas têm. Daí a articulação do *logos* e do humano influenciando sob a forma de categorias nos seres particulares. Vejamos como ele explica essa gênese.

Aristóteles, recorrendo às noções de *ato* e *potência*, sustenta que aquilo que conhecemos primeiro corresponde aos atributos atualizados da substância, enquanto ela própria se encontra neles como potência. Dessa forma, a substância já possui as qualidades em potência, assim como, para nós, a atualização dos atributos carrega a substância em potência. Assim, aquilo que é primeiro em si é unido ao que é primeiro para o homem na proposição. A proposição integrará sujeito e predicado, definindo o sujeito por suas qualidades. Dessa maneira, segundo explica Meyer, a contingência estará reduzida. Ele nos diz:

o πάθος é precisamente a voz da contingência, da qualidade que se vai atribuir ao sujeito, mas que ele não possui por natureza, por essência. No início, o πάθος é, então, uma simples qualidade, o sinal da assimetria que prevalece na proposição e a define. Lugar de uma diferença a superar na identidade e pela identidade do sujeito, o πάθος é tudo o que não é sujeito e, ao mesmo tempo, tudo o que ele é¹⁵⁹.

¹⁵⁸ CENCI, Angelo Vitório. *Aristóteles & a educação*. – Belo Horizonte: Autêntica, 2012. P. 27.

¹⁵⁹ ARISTÓTELES. *Retórica das paixões*. Tradução Isis Borges B. da Fonseca; prefácio Michel Mayer. São Paulo: Martins Fontes. 2000. P. XXXII.

O πάθος se introduz na proposição na medida em que corresponde àquilo em que consiste o que percebemos do sujeito. Ele tem a função de incluir o predicado à substância dando-lhe identidade pela diferença, pois, de outro modo, seria impossível identificar o sujeito pelo sujeito mesmo. Mas isso corresponde apenas ao πάθος como propriedade contingente. Sendo ele a contingência no interior do sujeito através da qual os homens se diferenciam entre si, o esforço do orador consiste em atingir a semelhança que é possível haver entre um homem e outro por meio da habilidade de fazer vibrar no outro as emoções que vibram nele.

A conversão do πάθος em paixão humana acontece no momento da ação, visto que o homem não possui naturalmente seu fim em si mesmo como uma flor que se desabrocha independentemente de escolha. Tendo que agir para alcançá-lo, o homem delibera pelos meios e os fins que o conduzem ao seu desabrochar. Enquanto a flor engendra essa transformação segundo a natureza, o homem a obtém segundo a paixão, auxiliado pela ética: *pois a moral se estriba numa justa deliberação capaz de ensejar a ação*¹⁶⁰. Assim, portanto, o πάθος converteu-se em paixão tal qual é comumente entendida.

Vemos, dessa forma, que, quando lidamos com o conceito de πάθος, estamos sob a cobertura inequívoca de um arco semântico que recobre desde categorias do ser até o estado emocional de um indivíduo. Isso, contudo, não ajuda muito o tradutor que busca por justeza na hora da escolha pelo termo que poderia encerrar um sentido específico. Muito pelo contrário. E é isso que, em seu artigo intitulado *Πάθος: um emaranhamento conceitual?*¹⁶¹, Zingano procura demonstrar sob a chave de *emaranhamento conceitual*: a existência de um enorme embaraço tanto ao se buscar identificar as diferentes acepções do termo quanto a tentar unificá-las. Esse é o caso do conceito sobre o qual nos debruçamos. Para Zingano, isso teria passado despercebidamente por Aristóteles, pois o exame feito a partir do livro Δ da *Metafísica* até parece apontar na direção de um sentido nuclear do termo, quando, em verdade, ele se encontra incompleto pelas razões demonstradas por Zingano ao longo do artigo.

Contudo, aponta-nos Zingano¹⁶², a ética aristotélica se destaca no período helenístico exatamente por seu enfoque na maneira de lidar com tal conceito. Na ética

¹⁶⁰ *Ibidem*. P. XXXIV

¹⁶¹ ZINGANO, Marco. *Πάθος - um emaranhamento conceitual?*. Marques, E.; Rocha, E.; Levy, L.; Pereira, L. C.; Gleizer, M. (Org.). *Caminhos da Razão: estudos em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Ferreira Landim Filho*. 1ed. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2019, p. 253-281.

¹⁶² ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007. P. 143.

aristotélica, o homem deve buscar sua justa medida, ao invés de extirpá-la, como queriam os estóicos. Esse modo de lidar com as emoções recebe a alcunha de *μετριοπάθεια*. A expressão é anacrônica, pois é posterior à composição das obras éticas de Aristóteles, mas, ainda assim, se ajusta adequadamente ao caráter que as emoções assumem no seio da filosofia ética aristotélica. Hoje, é imprescindível estudar as emoções considerando o papel que a *medida* desempenha sobre elas.

Acerca das emoções, e de um modo geral, não é sem ter notado esse papel de relevância delas nem por simples opção de abordagem que Nussbaum retoma esse tema sob um enfoque de destaque em seus estudos publicados em 1986. *A fragilidade da bondade* fez de sua autora uma das figuras mais proeminentes da filosofia no mundo anglo-saxão, pois deu atenção especial ao papel que as emoções têm em termos de esclarecimento de problemas no campo ético, e recolocou o assunto no bojo da disseminação do pensamento ético antigo no âmbito da filosofia moral contemporânea. Nussbaum entende que as emoções possuem uma função cognitiva relevante nessa discussão, e ela busca sua compreensão principalmente nos estóicos, para os quais elas são formas de juízos de valor sujeitas, em sua formação, às interferências da sociedade. Assim, embora um pouco menos confiante que Aristóteles, os estóicos também se dedicavam à convicção da possibilidade de correção das emoções, como em um processo de educação¹⁶³.

Como então devemos proceder no que concerne às emoções, ou afecções, ou ainda paixões – numa palavra: *τά πάθη*?

3.2. O πάθος e μεσότης

Em Aristóteles, o que justifica sua composição com o advérbio *μέτριος*, isto é, comedido, é o filósofo ter recomendado uma determinada disposição de nossas emoções, a fim de corresponderem ao modo próprio da excelência moral, pois convém que elas ocorram sempre de modo equilibrado, evitando incorrer em excessos sem, contudo, cair na indiferença, a fim de alcançar o que fosse, em relação a nós, uma medida adequada do senti-las. A esse propósito, talvez devêssemos desenvolver, ainda que em poucos parágrafos, algumas considerações voltadas para o fato de que existem pelo menos duas portas principais de entrada nesse tema da mediania. A primeira encontra-se em 1106a 25- 35 da *Ética Nicomaquéia*:

¹⁶³ Cf. o prefácio à edição revista de 2009 da referida obra, p. XVI.

Em tudo o que é contínuo e divisível é possível distinguir o maior, o menor e o igual, seja na própria coisa, seja em relação a nós; e o igual, sendo um meio-termo entre o excesso e a falta. Entendo por meio-termo da própria coisa o que se desvia em igual distância de cada um dos extremos, que é único e idêntico para todos os homens; e por meio-termo em relação a nós, o que não é nem demasiado, nem muito pequeno, e não uma coisa única nem idêntica para todo mundo. Por exemplo, se dez é muito e dois é pouco, seis é o meio termo, pois ele excede e é excedido por uma quantidade igual; e é um meio termo estabelecido segundo a proporção aritmética.

Nesse primeiro caso, encontramos o conceito de *contínuo* (συνεχής) como qualidade do que pode ser dividido, relacionado e comparado. E só a partir disso é que podemos identificar o meio-termo, uma vez que estará sempre situado a meio caminho dos extremos. Ele é um tipo de mediania fixo porque sua referência é a coisa mesma. Trata-se da mediania relativa ao objeto em si. Ilustra-o bem o exemplo de natureza aritmética que acompanha esse caso, pois vemos nele como o que determina a qualidade da relação vem da própria natureza do objeto.

No entanto, já nessa passagem podemos encontrar um outro tipo de mediania – ainda que de modo abrupto –, aquele cuja referência é externa ao objeto em questão, pois, nesse caso, a referência é o sujeito. Por esse motivo, esse tipo de mediania não é fixo, como ocorre ao primeiro; ele varia de acordo com o indivíduo a fim de alcançar o patamar de *justa medida* relativo ao sujeito. E, uma vez que Aristóteles reconhece como *contínuos* tanto ações como paixões, é necessário que a excelência relativa a elas corresponda igualmente ao critério da *justa medida*. Assim, em 1106b 15-20 da *Ética Nicomaquéia* lemos:

é ela [a excelência relativa a ações e paixões] que se relaciona com as afecções e as ações, nas quais existe o excesso, a deficiência e o meio-termo. Assim, no temor, na audácia, no apetite, na cólera, na piedade, e de modo geral em todo sentimento de prazer e de dor é possível encontrar o excesso e a deficiência, os quais não são bons, nem um nem outro; ao contrário, sentir essas emoções no momento oportuno, ao objeto e às pessoas que convêm, pelas razões e da maneira necessária,

isso é ao mesmo tempo meio-termo e excelência, características que pertencem precisamente à virtude.

É difícil identificarmos como Aristóteles enxerga ações e paixões como coisas contínuas e divisíveis. No entanto, sabemos pela *Física* que duas coisas são contínuas quando não há intermediário entre elas, fazendo da extremidade pela qual se unem uma e a mesma¹⁶⁴. Sabemos, além disso, que as emoções nos põem em movimento (τὰ πάθη κινεῖσθαι), enquanto que as excelências nos colocam de determinado modo (διακεῖσθαι)¹⁶⁵, e, segundo nos explica Pellegrin, Aristóteles propôs uma teoria do contínuo envolvendo aquilo sobre o que opera tanto a mudança quanto o movimento (κίνησις), desse modo, ações e paixões seriam indefinidamente divisíveis. Ademais, prossegue Pellegrin,

essa concepção do contínuo faz que, para Aristóteles, seja possível atribuir um fim a um movimento, que se produz no instante indivisível em que o movimento é “cortado”, mas não seja possível lhe atribuir um instante de partida, pois sempre haverá, no tempo e na trajetória contínuos do movimento, um instante e um ponto anteriores àqueles que se tiver escolhido como instante e ponto primeiros do movimento¹⁶⁶.

Sobre essa teoria, não devemos nos aprofundar aqui mais do que convém para o entendimento do que de fato interessa para nós, uma vez que a mudança e o movimento constituem-se, por si mesmos, um complexo problema mesmo para Aristóteles. No que diz respeito à mediania, no entanto, não devemos deixar de lado o quanto pode parecer convidativo se direcionar por uma via que eleve seu papel ao patamar de uma doutrina, e, quanto a isso, precisamos aceitar que há nessa ideia um problema, pois, em primeiro lugar, tendo acordado quanto à natureza imprecisa desta investigação já desde o início, poderíamos estar agora tendo que lidar com um caso de rigor de ordem matemática, se não distinguíssemos as duas formas que presentemente abordamos. No entanto, e em segundo lugar, se considerarmos, por exemplo, a passagem 1104a 6-10 da *Ética Nicomaquéia*, vemos que, ainda que contemos com o aval da *regra justa* no momento de agir, *é preciso que os próprios praticantes examinem o que é oportuno fazer, assim*

¹⁶⁴ Cf. *Física*, V, 3.

¹⁶⁵ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1106a 5.

¹⁶⁶ PELLEGRIN, Pierre. *Vocabulário de Aristóteles*. Tradução Claudia Berliner; revisão técnica Marcos Ferreira de Paula. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. P. 24.

como na medicina, ou na arte da navegação. Isso move a referência do objeto sob medida para o sujeito que mede o objeto.

Não devemos ignorar, portanto, que exista uma discussão em andamento no entorno disso que se instituiu em uma doutrina com a pretensão de verdadeira. Sendo temerário que assimilamos como equiparáveis paralelos tão incongruentes no que diz respeito à natureza da aplicação do princípio da medianidade, adotamos como referência no debate o capítulo de Hursthouse intitulado *A doutrina central da mediania*, no qual essa professora demonstra que Aristóteles busca negar a precisão matemática no âmbito da ética quando menciona o conceito de mediania *relativa a nós*, pois essa versão quantitativa da doutrina faz parecer que quase todos os parâmetros se mostram mensuráveis, e isso é enganoso. E com isso ela conclui:

*A mediania “relativa a nós” no contexto ético pode ser uma coisa para você e outra para mim se (e somente se) uma diferença entre nós vem a ser uma diferença nas circunstâncias relevantes para o fim que cada um de nós tem para bem agir ou sentir. Assim, é verdade que o contraste entre mediania aritmética e a mediania “relativa a nós” é um contraste entre o que é sempre o mesmo e o que varia de acordo com as circunstâncias particulares*¹⁶⁷.

Aí, lemos em que medida se distanciam uma e outra noção tão logo desloquemos a referência, pois agora entra no cômputo as condições em que se encontram as referências mesmas a partir das quais se busca a determinação do que é equilibrado. Contudo, isso não nega o fato notável em Aristóteles de que a excelência humana como disposição mediana tenha que ver com o equilíbrio entre o excesso e a insuficiência. Hursthouse também o reconhece. E, acima de tudo, ela entende que as passagens nas quais isso está mais evidente se concentram nas emoções. De fato, também já deixamos isso evidente em mais de uma ocasião aqui.

Posto isso, convém entendermos como a ação se integra às emoções, pois Aristóteles nos mostra que existe uma relação de disciplina pela qual se estabelece a integração de uma à outra. E ao nos referirmos à ação, devemos ter em mente que não é qualquer ação, mas apenas a *ação* humana, entendida aqui como *πρᾶξις*, que se

¹⁶⁷ HURSTHOUSE, Rosalind. *A doutrina central da mediania*. In: *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Org. por Richard Kraut. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009. P. 95-112. 103.

distingue por seu caráter racional, consciente e voluntária, portanto é a ação caracterizada pela escolha deliberada, a προαίρεσις.

Segundo Aristóteles, na alma reside o princípio da ação, pois está nela o desejo que leva ao agir por meio da escolha¹⁶⁸. Mas, sob a atuação da ἀρετή, esse desejo torna-se criterioso, porque se une à razão para receber dela esse critério pelo qual escolhe os meios adequados de atingir um fim (τέλος). Por essa via, o homem excelente encontra no exercício da excelência a atuação integral de sua alma, na medida em que atua integrando a parte irracional à parte racional que ela possui. Só essa atuação conjunta garante a ação de tipo excelente, pois, de certa forma, ela implica igualmente algum tipo de ordenação nos elementos que estão presente na alma humana.

Essa modalidade de parceria carece de determinada condição para operar. De um lado, temos a alma em sua natureza racional, onde encontramos a razão prática, isto é, a φρονήσις; de outro, temos ela em sua natureza irracional, de onde emana o desejo (ὄρεξις). Portanto, situadas em partes diferentes da alma e correspondendo a funções distintas, é necessário um procedimento prévio encarregado de propiciar a cooperação entre essas partes, ou seja, é necessária a formação de uma disposição, a ἔξις.

A formação de uma ἔξις só é possível mediante uma disciplina, um processo contínuo baseado na repetição de um tipo de comportamento voltado especificamente para o tipo correspondente de situação. É esse processo repetitivo voltado para o comportamento que dá origem ao hábito. O hábito é uma espécie de orientação para um tipo de ação, pois o indivíduo cujas ações se orientam pela recompensa do prazer ou punições das dores não escutará um argumento em contrário. Essa é a condição que favorece à razão atuar sobre a ação humana. Sobre isso, escreve Aristóteles:

Alguns pensam que nos tornamos bons por natureza, outros dizem que é pelo hábito, outros, enfim, pelo ensino. Evidentemente, os dons da natureza não dependem de nós, mas é pelo efeito de certas causas divinas que eles são o apanágio daqueles que, no sentido verdadeiro da palavra, são homens afortunados. A argumentação e o ensino, por sua vez, não são, receio, igualmente poderosos entre os homens, mas é preciso cultivar de antemão, por meio dos hábitos, a alma do ouvinte, em vista de lhe fazer amar ou detestar de maneira correta, tal

¹⁶⁸ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1139a 30.

como se prepara a terra para o cultivo da semente. De fato, o homem que vive sob o domínio da paixão não poderia escutar um argumento que busca desviá-lo do seu vício, e, por outro lado, não o compreenderia. Mas para o homem que está em tal estado, como é possível fazê-lo mudar de sentimento? Em geral, não é, parece, pelo raciocínio que a paixão cede, mas pelo constrangimento. É preciso então que o caráter tenha já uma disposição própria à virtude, amando o que é nobre e detestando o que é vergonhoso¹⁶⁹.

Aristóteles está dizendo que as ações que têm origem em paixões não disciplinadas só poderão ser corrigidas mediante o *constrangimento*; é só pelo uso da força que um determinado tipo de ação pode ser alterado. De fato, o prazer que pode resultar de uma ação reforça a propensão de repeti-la, é assim também em relação à dor, que tem, contudo, o efeito inverso, isto é, a dor que tem origem numa ação desestimula a reincidência dela, dificultando a formação do hábito. O filósofo entende que há gravidade nisso porque a busca pelo prazer pode tornar o homem mau na medida em que seu estado de alma tende a se satisfazer com o que é baixo¹⁷⁰. Capaz de alterar essa mecânica, a Aristóteles prescreve a força.

Convém ainda assinalar que o termo original que é traduzido aqui por *constrangimento* é βίη, que pode ser empregado no sentido de força física e é utilizado por Homero para designar o ato violento¹⁷¹. Tal é a visão do filósofo acerca da postura de quem tem paixões não educadas.

Aristóteles também lista nessa passagem as concepções segundo as quais se diz que uma pessoa se torna boa (γίνεσθαι δ' ἀγαθούς). Essa lista envolve as noções de disposição natural, de aprendizagem e de habituação. Das três, apenas sobre uma o filósofo reconhece a impossibilidade de qualquer participação humana, mas declara também que, por meio da articulação do hábito e do ensino, é possível conduzir o homem a reagir corretamente em relação à dor e ao prazer. O hábito, portanto, se

¹⁶⁹ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1179b 20-25

¹⁷⁰ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1104 b 20-25.

¹⁷¹ βίη. In: Chantraiine. São Francisco: Internet Archive, 2009. Disponível em: <https://archive.org/details/Dictionnaire-Etymologique-Grec/page/n187/mode/2up?view=theater>. Acesso em: 20/10/2022

constitui a porta de entrada da razão na alma irracional, ou, por esse expediente, a alma irracional adentra a alma racional.

3.3 A constituição do πάθος aristotélico

Retomando como ponto de partida que toda ação humana começa no desejo, e que este se situa na alma irracional, é necessário proceder a uma compreensão mais clara e detalhada acerca de como isso acontece, o que se está propondo ao mencionar interação entre partes de naturezas diferentes da alma. É o que se depreende quando se entende que a alma irracional oferece condições pelas quais a razão prática opera em seu interior sobre o desejo influenciando na ação.

Wolf¹⁷² explica que a ἔξις designa mais ou menos o que entendemos hoje como uma *postura duradoura*, responsável tanto pela reação afetiva como pela reação ativa diante das situações. Seria uma compostura que assumimos em reação ao que nos chega em termos de estímulos às nossas emoções. Essas emoções correspondem ao conteúdo interno daquela parte da alma desprovida de razão, mas ainda assim passível de sua influência. Elas são maleáveis à repetição, e é essa a porta de entrada da razão para operar no campo prático das ações humanas.

Como são constituídas as emoções, *τά πάθη*, Wolf nos apresenta de uma maneira muito precisa e clara:

*um pathos é literalmente algo que sofremos. De modo mais preciso, na afecção está em questão o fato de a faculdade desiderativa ser afetada pela percepção de um estado de coisa. Como mostram os exemplos, esses estados de coisas têm a ver, na maior parte das vezes, com nossa relação com outras pessoas*¹⁷³.

Os exemplos mencionados por Wolf que ilustram esse aspecto das *πάθη* como algo recorrente no plano das relações interpessoais, costumam ser unânimes em uma característica: a estrutura de considerável complexidade que opera no processo de funcionamento das *πάθη*. Essa estrutura pode ser assim desagrupada, para a análise das

¹⁷² WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2010. P. 70.

¹⁷³ WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2010. P. 71.

partes que a compõe: (i) um conceito prévio, (ii) uma estima valorativa, (iii) um sentimento, (iv) uma reação.

Em sua abordagem do tema, Zingano¹⁷⁴ opta por um detalhamento bem mais elaborado do conceito de πάθος que passo a descrever de maneira resumida a seguir.

Parte do sentido geral de (i), onde se entende afecção como uma qualidade de um sujeito que pode então sofrer uma alteração em direção ao oposto. Essa noção oferece um quadro geral que localiza a πάθη buscada. Enquanto afecção do agente, entenda-se *sentimentos, emoções ou paixões*. *Paixões* podem ser tomadas como as emoções fortes e perturbadoras *emoções* e *sentimento* e *emoção* o equivalente de *pathos*. O par *paixão/afecção* designam pólos ativo e passivo, respectivamente. As *emoções* são um tipo de afecção onde ela própria sente ação e gera outra ação. Com isso ele diferencia *emoção* e *afecção* da seguinte forma:

Enquanto as afecções do tipo (i) tendem a caracterizar os acidentes, as que estão na franja do objeto sem tocar em seu interior, em sua essência, as emoções (v) repercutem sobre o próprio sujeito, pois este adquire sua natureza prática agindo a partir delas (sinal disso é o fato que, sob a forma violenta (vi) de paixão, ele pode mesmo tornar-se surdo àquilo que caracteriza sua própria essência)¹⁷⁵.

É sabido, no entanto, que a definição de πάθος é substituída por Aristóteles por uma lista de caso, que não satisfaz em termo de explicação. Zingano, então, encontra luz em Leibniz: a origem da paixão está na opinião. Há, portanto, um juízo determinante no interior das emoções. Por fim, chega-se à definição de *emoção*: *a emoção é segundo Aristóteles, uma alteração que gera uma tendência a partir de uma discriminação da parte do sujeito¹⁷⁶.*

Nussbaum¹⁷⁷, por sua vez e de forma mais concisa, explica que uma *emoção* aristotélica consiste numa combinação de dois fatores: de um lado os elementos de prazer ou dor e, de outro, um tipo de convicção particular em relação ao mundo; e diz que, além de ambas, crenças e sentimentos, estarem ligadas, uma dá o conteúdo de que a outra necessita. Sendo assim, o sentimento, ou *emoção*, se funda a partir do conteúdo

¹⁷⁴ ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007. P. 148.

¹⁷⁵ ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética antiga*. –São Paulo: Discurso Editorial, 2007. P. 150.

¹⁷⁶ ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética antiga*. –São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 153.

¹⁷⁷ NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução Ana Aguiar Cotrim; revisão da tradução Aníbal Mari. – São Paulo: Editora DMF Martins Fontes, 2009. P. 336.

fornecida pela crença. Daí podermos mesmo avaliar quando uma emoção é de fundo verdadeiro ou quando é de fundo falso, pois mediante a natureza de sua crença poderemos avaliar sua fundamentação.

É dessa forma, portanto, que a razão sai dos domínios da alma racional em direção aos domínios da alma irracional para operar por meio da cognição dos conceitos que faz o indivíduo acerca do estado de coisa em questão. Por isso as emoções se formam a partir daquilo que o sujeito é capaz de entender a respeito do que se está considerando. É esse entrelace que une a alma irracional à alma racional; a excelência moral à excelência intelectual, fazendo da cooperação de uma o excelente funcionamento da outra, numa dinâmica de reciprocidade que integra as duas partes da alma tornando-a uma só, como nos permite entrever a o trecho de 1178a 15:

a sabedoria prática está intimamente ligada à virtude moral, e esta à sabedoria prática, já que os princípios dessa dependem das virtudes morais, e a retidão das virtudes morais dependem da sabedoria prática.

Por conseguinte, é este o ponto em que efetuamos um passo mais largo em direção a um novo terreno, mas retendo um dos pés ainda sobre este, porque queremos fixar com segurança o outro sobre uma terra nova. Neste em que ficou esclarecido sobre como as emoções se constituem, segundo nos explica Aristóteles, mantemos um dos pés bem apoiado a fim de fixar o outro sobre uma ideia nova, pois agora pretendemos nos valeremos da recomendação segundo a qual as emoções devem ser educadas com o máximo de antecedência a fim de garantir as excelências e, conseqüentemente, viabilizar o bem agir e o bem viver, que é a mesma coisa que gozar a εὐδαιμονία¹⁷⁸. Fazendo assim acreditamos que estaremos bem firmados e sobre um chão seguro.

¹⁷⁸ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1095a 15.

CAPÍTULO 4: educação do πάθος

4.1 Πάθος e ἔξις

Assim, convém considerarmos que o processo de formação do hábito é, concomitantemente, a educação das emoções em andamento, na medida em que, exercitando belos gestos e ações boas, o agente lida com aquilo que é aprazível em si mesmo¹⁷⁹, cuja natureza, por si só, os faz difíceis, e obtém do êxito dessas ações o prazer de efetuá-las com sucesso¹⁸⁰ e a satisfação de estar lidando com aquilo que ele ama¹⁸¹. Dito de outro modo, o indivíduo em sua formação de excelência, no processo de moldar suas emoções, tem sempre em vista as ações de natureza excelente, cuja realização garante o desfrute daquelas coisas que são boas em si mesmas e, à medida que age segundo a natureza de tais ações, goza do prazer de executar às ações que ama. É assim, portanto, que ele constrói o prazer apropriado para a ação correspondente nessa atividade.

Portanto, ao pressupormos que, como o quer Aristóteles, ação e emoção sejam simultâneas, entendemos que se aprende a emoção que corresponde a uma postura enquanto tal postura se mantém no agente, o que equivale a dizer que a assimilação do tipo de disposição de caráter acaba por fixar o tipo de emoção correspondente, logo, a emoção tende a se desenvolver na origem mesma do vir a ser do agente. Ela alimenta-se do conteúdo assimilado pela razão à proporção que esta entende como algo deva ser ou acontecer, pois, como sintetiza Aristóteles, é a prática que leva ao conhecimento, na medida em que fazer é aprender¹⁸². Por conseguinte, a conclusão cabível é que sentir é entender e vice-versa.

Podemos, assim, retomar aquela alegação anterior segundo a qual na base da constituição de uma emoção lidamos com um elemento de cognição porquanto o senti-la é corresponder a um estímulo externo que, num aspecto, lhe é semelhante, e, noutro, comunica, ainda que o instrumento que provoca esse efeito varie em suas formas, como

¹⁷⁹ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1099a 20.

¹⁸⁰ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1153a 10.

¹⁸¹ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1099a 5.

¹⁸² Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1103a 30: enquanto Luciano Ferreira traduz: *quanto às virtudes, ocorre o contrário; tomamo-las por uma atividade, tal como também ocorre com as outras artes, pois as coisas que são necessárias aprender antes de fazê-las, é fazendo que aprendemo-las (...)*; Antônio de Castro traduz: *é da mesma maneira, então, que adquirimos as excelências. Isto é, primeiramente como-las em prática. É assim também que fazemos com as restantes perícias, porque, ao praticar, adquirimos o que procuramos aprender. Na verdade, fazer é aprender.*

acontece no teatro, quando ele consiste numa sucessão de gestos expressivos do ator, como o agitar dos braços e o movimentar constante da cabeça, sem que o ator pareça achar o que procura, e o andar constante sem um objetivo pelo palco, isso a fim de transmitir um sentimento que corresponda ao que o espectador é capaz de entender, como explica Aristóteles na *Poética*¹⁸³. Ou ainda como acontece na ágora, quando o discurso do orador bem preparado trata de maneira séria os assuntos que são importantes, ou solene, os que são reverenciosos, visando, com o estilo apropriado, fazer o assunto convincente, conforme lemos na *Retórica*¹⁸⁴. O estabelecimento de uma relação emocional com um sujeito, visando à formação de um sentimento comum se dá em vista de atingir nas coisas o modo como elas nos aparecem (φαίνεται). Para todos esses casos, o πάθος executa uma avaliação ao fazer determinadas identificações que lhe permitam situar-se relativamente aos objetos, e, daí, emitir um juízo, na forma de anuência, repulsa etc.

Lemos em 1103a 15, da *Ética Nicomaquéia*, que essa a disposição permanente do caráter é resultado de um processo de habituação. Aristóteles explica que o exercício constante de uma atividade acaba produzindo no sujeito uma disposição permanente e igual a ela. *Disposição* corresponde ao sentido empregado pelo verbo grego διακονέω, que significa servir, mas que, na passagem 1106a 5 da *Ética Nicomaquéia*, o encontramos sob a condição de voz passiva: διακεῖσθαι, cujo significado é o de *servido à mesa*¹⁸⁵. Isso coloca o indivíduo na condição de estar sujeito a um tratamento que se realiza sobre ele. Além disso, essa disposição formada é acompanhada pela semelhança com aquilo que a gerou. Dessa forma, se a atividade possuir os predicados x e y, serão esses os predicados encontrados na disposição que o sujeito assumir. É dessa maneira que o sujeito começa a adquirir as excelências, ou seja, por meio do constante exercício de uma atividade excelente até que ela lhe molde a própria forma do caráter, daí a tão grande proximidade entre hábito e caráter no grego, pois a diferença é apenas de um ε para um η.

Ao refazer o modelo aristotélico de desenvolvimento do homem bom, Burnyeat chama a atenção para esse processo de surgimento da moralidade a partir de uma sequência de estágios com dimensões cognitivas e emocionais como uma ideia

¹⁸³ Cf. *Poética*, XXVI.

¹⁸⁴ Cf. *Retórica*, 1408a-b.

¹⁸⁵ διακεῖσθαι. In: Bailly. Paris: Philippe Verkerk, 2020. Disponível em:

[https://outils.bibliissima.fr/fr/eulexis-](https://outils.bibliissima.fr/fr/eulexis-web/?lemma=%CE%BA%CE%B9%CE%BD%CE%B5%CF%83%CE%B9%CF%82&dict=Bailly)

[web/?lemma=%CE%BA%CE%B9%CE%BD%CE%B5%CF%83%CE%B9%CF%82&dict=Bailly.](https://outils.bibliissima.fr/fr/eulexis-web/?lemma=%CE%BA%CE%B9%CE%BD%CE%B5%CF%83%CE%B9%CF%82&dict=Bailly)

Acesso em: 09/12/2022.

aristotélica que se sustenta mesmo diante de tudo que sabemos hoje e que faz do desenvolvimentismo aristotélico algo de simplista. Concentrando seus esforços principalmente nos primeiros estágios, ele evoca a passagem 1095b 5 da *Ética Nicomaquéia* para destacar aspectos do método aristotélico que enfatizam o requisito da educação por meio do hábito para abordar assuntos relativos ao belo e ao justo e, de modo geral, à ciência política. Ele escreve:

*a tese é que primeiro aprendemos (passamos a ver) o que é nobre e justo não por experiência de uma série de instâncias ou indução a partir destas, nem por intuição (intelectual ou perceptiva), mas aprendendo a fazer coisas nobre e justa, habituando-nos a uma conduta nobre e justa*¹⁸⁶.

O que Burnyeat está enfatizando como ideia basilar do projeto educativo de Aristóteles é esse fator de potencial cognitivo que encaminha desde cedo o agente para uma posse primeiramente mecânica daquilo que estará presente nele graças a hábitos implantados precocemente e, acerca do que, o agente se mostra incapaz de oferecer as razões. Desse modo, o sujeito desempenha ações excelentes antes mesmo de fazê-las por si próprio baseado nos porquês. Mas Aristóteles deve exigir que os alunos possuam as excelências previamente com o objetivo de estudar a posse delas, só dessa maneira ele pode instruir o praticante acerca de princípios cujas causas não se pode demonstrar por exigirem a compreensão intuitiva garantida pela aquisição dos mais sutis detalhes assimilados na prática cotidiana. Por essa razão é que as excelências devem estar em ato para sua investigação como potência; só assim se pode iniciar a investigação partindo daquilo que é experimentado, isto é, as sensações e intuições que se conhece das vivências, até chegar na substância, pois, de fato, o primeiro passo para a definição de prudência é considerar os casos particulares em que se reconhece indubitavelmente que ela está presente.

Desde cedo o prazer e a dor também nos são familiares, explica ele. Ambos estão impregnados fortemente em nossa vida, e se não dispusermos de um mecanismo com potencial de contenção de seus efeitos sobre nós, não será suficiente o conhecimento que dispomos em relação às excelências, pois é difícil se manter imunes às influências do que é agradável ou doloroso. De fato, no que diz respeito às

¹⁸⁶ BURNYEAT, M. F. *Aprender a ser bom segundo Aristóteles*. In: ZINGANO, Marco (Org). *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles*; traduzido por Márcio Petrocelli Paixão. São Paulo: Odysseus Editora, 2010. P. 155-182. 161.

excelências, o conhecimento tem papel pequeno ou mesmo nulo, pois continua sendo elas o mecanismo pelo qual dispomos de influência sobre esses sentimentos, desde que estejamos em condições de praticá-las, pois o que vale é o exercício delas; o conhecimento não garante eficácia quando o que está envolvido é o que convém fazer, e Aristóteles não ignora esse fato.

Uma das funções que o conhecimento tem no campo prático é o de tornar o indivíduo senhor de suas ações pela posse categórica de suas causas, uma vez que conhecemos apenas aquilo cujas causas não ignoramos. Por isso vemos que, embora a ação de um agente possa receber a qualificação de excelente, ela, contudo, não assegura que o agente seja o autor da escolha, aquele que sopesa as razões corretas, tal qual prescreve a prudência, pois uma ação excelente pode resultar de uma intervenção de um instrutor (διδάξωντος)¹⁸⁷, e, nesse caso, o agente não responde por ela por não ser o responsável. Aqui podemos ler como Aristóteles ordena os critérios pelos quais se reconhece a autoria da ação de um indivíduo:

Em primeiro lugar, ele deve saber o que ele faz e, em seguida, escolher livremente a ação em questão e escolhê-la em vista da própria ação; por fim, sua ação deve partir de uma disposição moral firme¹⁸⁸.

Trata-se da diferença existente entre os atos realizados de acordo com a excelência e os que são produzidos pela excelência. Essa diferença consiste na razão que opera por detrás da ação. Assim, se a qualidade da ação resulta em razão das disposições de caráter, o agente torna-se responsável pela qualidade de suas ações. Mas se as qualidades do resultado de sua ação decorrem por razões alheias à sua disposição, o agente não corresponde, em alguma medida, aos três critérios mencionados que garantem a responsabilidade do agente.

Com efeito, obtemos aí a fronteira que separa o agir κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον¹⁸⁹ do agir μετὰ λόγον¹⁹⁰. Segundo Zingano, o que Aristóteles faz quando desenvolve o tema da prudência, no livro VI, é propor uma doutrina na qual a razão prática encontra no hábito, isto é, na disposição de caráter as condições favoráveis à sua intervenção na ação. Ou seja, As emoções devem estar previamente educadas a fim de que a razão tenha suas determinações acatadas ao fornecer a elas a reta direção. Zingano ainda

¹⁸⁷ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1103b 10.

¹⁸⁸ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1105a 30.

¹⁸⁹ De acordo com a razão correta (tradução nossa).

¹⁹⁰ Pela razão (tradução nossa).

observa que isso, de Aristóteles entender que a razão prática demanda um aprimoramento como condição de operar, se constitui uma inovação importante para a filosofia ateniense clássica. Por fim ele conclui:

*é nesse sentido que o imperativo moral será para Aristóteles sempre um ajuste, com vistas ao meio termo, das emoções já presentes, um contínuo no interior do qual a razão vai operar as necessárias divisões, mas que precisa pressupor como já dado de modo adequado, sem o que ficaria inane e inativa*¹⁹¹.

As emoções se constituem por natureza no agente, mas sua contenção ou expansão, segundo o que for mais adequado para cada indivíduo, é dada apenas em potência e a educação moral se encarrega de educar o indivíduo. É esse o motivo pelo qual importa tanto para a ética e política os estudos sobre as emoções, pois aquilo que faz dos homens bons ou maus cidadãos decorre da maneira como eles se portam frente a elas.

4.2 Política e educação

Schofield nos mostra do que depende a compreensão do projeto de Aristóteles como um todo, bem como muitas de suas teses-chaves; nos mostra como há diferença entre o que nós e Aristóteles compreendemos pelos domínios concernentes à ética e política, quando o estagirita enfatiza de maneiras diferentes o caráter político da investigação ao mencionar, por diversas vezes, qual é o ramo a que pertence o estudo envolvendo o bem de uma nação. Tal assunto é de puro interesse do estadista porque ele se interessa pelo bem dos cidadãos, bem cujo valor em seu aspecto coletivo é sempre superior ao individual. Segundo Schofield, é nessa ênfase atribuída ao caráter político da investigação que vemos a política concebida em termos éticos. Essa é a chave de leitura de Aristóteles¹⁹².

De fato, lemos na *Ética Nicomaquéia*, em 1094a 25, que o conhecimento do bem compete à mais soberana arte, aquela que designa quais são as ciências necessárias na cidade, quais convém que aprenda cada cidadão e até que ponto. A política subordina a todas as demais ciências. Por isso, tratados éticos não são senão investigações práticas direcionadas para a aquisição da boa vida, e, considerando o ser humano em sua

¹⁹¹ ZINGANO, Marco. *Aristóteles: tratado da virtude moral*. –São Paulo: Odysseus Editora, 2008. P. 24.

¹⁹² SCHOFIELD, Malcolm. *A ética política de Aristóteles*. In: *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Org. por Richard Kraut. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009. P. 281-296. 281.

natureza social, essa conquista se obtém de modo exclusivo no contexto de uma sociedade que se alcança pelas vias da política. Desse modo, ética e política formam uma antropologia genuinamente filosófica, demarcando o que é âmbito do indivíduo e o que é âmbito das instituições, pois enquanto uma discute o agir do indivíduo, a outra investiga as instituições e constituições.

Se entendermos essa afinidade pelo prisma de uma dinâmica de reciprocidade, tal como buscou apresentar Stirn¹⁹³, veremos que a ética opera sob condições políticas, pois como se obtém os hábitos que constituem as excelências sem ser por meio da educação que é ofertada para todos os cidadãos sob a perspectiva de que ela enseja algo de extremamente valioso para ser deixado a cargo de iniciativas particulares quando os benefícios são de interesse público? Do mesmo modo, a política também opera sob condições éticas. Isso é visto quando as qualidades excelentes do caráter dos cidadãos garantem a verdadeira consolidação da comunidade graças ao primado do interesse geral sobre o privado, dispensando o concurso de dispositivos jurídicos por valores nobres, como o da amizade sobre a justiça.

Cabe, no entanto, abstermo-nos de incorrer no erro de acharmos que são idênticas. Com efeito, consideremos que encontramos na *Política* o conteúdo referente à queixa que faz Aristóteles ao final da *Ética Nicomaquéia*, isto é, que

*nossos antecessores não examinaram o que diz respeito à ciência da legislação. Talvez, então, fosse preferível que nós procedêssemos a esse exame, estudando o problema da constituição em geral, de modo a contemplar, na medida do possível, nossa filosofia das coisas humanas*¹⁹⁴.

Não somente são distintas como, se levarmos em conta que assim termina a *Ética Nicomaquéia* e, em seguida, avançarmos sobre o conteúdo da *Política*, será forçoso admitir que esta corresponde exatamente à demanda apresentada ao final daquela, tornando-se uma algo como a introdução da outra, tal como um guia geral, segundo sugeriu Schofield como opção para o debate¹⁹⁵ levantado por especialistas a propósito dos trechos finais da *Ética Nicomaquéia*. Esse laureado professor escreve:

¹⁹³ STIRN, François. *Compreender Aristóteles*. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006. P. 58.

¹⁹⁴ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1181b 10.

¹⁹⁵ SCHOFIELD, Malcolm. *A ética política de Aristóteles*. In: *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Org. por Richard Kraut. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009. P. 281-296. 286.

parece melhor supor que as observações que ele [Aristóteles] faz no final da “Ética Nicomaquéia” pretendem ser não uma sinopse, mas uma caracterização que temos da Política, porém tomada de um ponto de vista particular – o que explicaria o foco no último, e não nos primeiros livros. Ela é apresentada como análoga a um livro médico, na medida em que oferece um guia geral – mas prático, baseado em casos estudados – para aquele que irá praticá-la, concluindo com um tratamento de “quais leis e costumes uma constituição deve usar” (EN X.9.1181b22).

Portanto, não é sem uma razão que só encontramos na *Política* aquilo que o filósofo dá início na *Ética Nicomaquéia*, pois se aqui ele persegue responder em que consiste o bem viver, ali ele persegue as condições que proporcionam o bem viver, porque é somente quando Aristóteles adentra o âmbito da política ideal que ele apresenta a educação como elemento viabilizador. Pois o melhor regime é determinado segundo a promoção da felicidade, isto é, da εὐδαιμονία, para cujo exercício é necessário o domínio das excelências. Se, por um lado, a definição de felicidade é trabalhada na *Ética Nicomaquéia*, por outro, a educação para a excelência é apresentada na *Política*, aos cuidados do legislador. Cabe a ele assegurar que os cidadãos se tornem bons, quais atividades produzirão esses resultados e determinar o melhor fim para a vida¹⁹⁶.

4.2.1 A função do legislador

Convém, então, que observemos que papel é atribuído por Aristóteles ao legislador nesse processo de educação do caráter, pois lemos na *Retórica* que também sobre o estudo do caráter o legislador tem competência¹⁹⁷.

O legislador tem o papel de governar levando em conta que na natureza e na alma aquilo que é superior tem a preeminência e, portanto, ele deve identificar quais são as atividades que possuam essa qualidade, bem como o gênero de coisas excelentes a se buscar e os melhores fins. Pois muitas vezes uma atividade que se realiza não possui o seu valor senão em vista do que ela pode alcançar. É nisto que consiste a educação tanto da criança quanto de quem está em formação: que o indivíduo disponha de capacidade

¹⁹⁶ Cf. *Política*, 1333a 15.

¹⁹⁷ Cf. *Retórica*, 1356a 26-27.

de eleger para si aquele que se constitui o objetivo principal de sua vida a fim de que estabeleça para si aquilo que corresponde ao alvo para o qual o arqueiro direciona suas setas¹⁹⁸.

Compete ao legislador definir qual é a melhor vida e assegurar que os cidadãos se tornem bons por meio das atividades adequadas para isso, o que significa, por exemplo, incutir na alma do indivíduo as disposições corretas em relação ao ócio e à paz, pois há cidades que naufragam em épocas de paz porque seus cidadãos não aprenderam a fruir do ócio, mas, sim, a se comprazer na guerra, de tal modo que só isso os mantém estáveis¹⁹⁹. É que em tempos de paz, se ganha em prosperidade e repouso, e isso faz com que aumente a necessidade de justiça e moderação. Quanto mais se desfruta do ócio e da abundância, mais se necessita de filosofia, temperança (σωφροσύνη) e justiça (δικαιοσύνη). Uma cidade que aspira à εὐδαιμονία precisará especialmente dessas três virtudes²⁰⁰.

Carecemos da temperança pelos motivos óbvios para quem entende que a prosperidade implica num acúmulo de recursos e de bens acima do que é suficiente. De fato, uma vida dedicada ao ócio requer aquelas condições indispensáveis para uma vida de repouso. Assim, visto que a dor e o prazer alteram nossas percepções, a temperança é necessária para nos manter à salvos de tais sentimentos quando eles são beneficiados pelo acréscimo de coisas que não apenas favorecem nossa satisfação de desejos como também potencializam nossa capacidade de ação de os satisfazer.

Na passagem 1117b 20 da *Ética Nicomaquéia* ficamos a par de que se trata de uma virtude voltada para a dimensão irracional da alma. Em outras palavras, trata-se da excelência correspondente aos prazeres do corpo, isto é, comida, bebida, embora caiba aqui destacar a pertinente observação que fez Zingano a propósito da distinção estabelecida por Aristóteles entre os prazeres do corpo e os da alma, pois todo prazer do corpo é também da alma em alguma medida. Portanto, Zingano observa que o filósofo não está defendendo que esses prazeres sejam *puramente* corpóreos, mas que essa distinção visa tão somente descartar os puramente anímicos a fim destacar os prazeres envolvendo os elementos corpóreos²⁰¹.

¹⁹⁸ Cf. *Política*, 1333a 30-b.

¹⁹⁹ Cf. *Política*, 1334a.

²⁰⁰ Cf. *Política*, 1334b 30.

²⁰¹ ZINGANO, Marco. *Aristóteles: Ética Nicomaquéia: III 9 -IV 15: as virtudes morais*. Estudo, tradução e comentário e Marco Zingano. –São Paulo: Odysseus, 2020. P. 171.

Carecemos da justiça por se tratar de uma virtude relativamente completa. Desse modo, Zingano nos apresenta os três sentidos em que se pode dizer que uma virtude é completa²⁰². Um deles diz que é quando a justiça consiste em seguir as leis em benefício da comunidade política. Efetivamente, Aristóteles nos escreve que essa excelência não apenas diz respeito ao que a possui, mas é a única cujo detentor pode fazer seu uso em benefício de outrem, e não somente em seu próprio, pois devemos ter em conta que o bem de um indivíduo é uma coisa boa, mas o bem coletivo é uma coisa melhor. O filósofo tem em mente que as leis de uma comunidade política pretendem promover a felicidade de seus cidadãos.

Em 1131a 29, da *Ética Nicomaquéia*, conhecemos qual a tese a guiar a análise que o filósofo desenvolve acerca da justiça: o justo diz respeito a certa proporção. Por um lado, Aristóteles entende a justiça como uma forma de mediania, por outro, ela visa promover a felicidade dos cidadãos. No primeiro caso, falamos da justiça em seu aspecto particular; no segundo, falamos dela em seu aspecto universal, e aqui, Aristóteles identifica a justiça universal com a legal e obtém, com isso, a exigência pela mesma forma de conduta requerida pelas virtudes morais. Mas a respeito da justiça em seu aspecto particular, ela implica uma relação com o outro como um semelhante, que compartilha do espaço como membro de uma comunidade de indivíduos livres e iguais. Young entende que nisso consiste a noção de cidadania²⁰³, e que, portanto, a ideia de justiça em Aristóteles é muito mais política do que tinha sido em Sócrates e Platão.

Finalmente, passaremos a discorrer sobre a filosofia ser de grande importância quando as condições de vida favorecem tanto a abundância quanto o ócio. Por esse motivo retornamos com o tema do exercício ativo da melhor parte que existe em nós, isto é, o exercício da razão e com que ela se ocupa. Esse aspecto da doutrina de Aristóteles é bastante curioso ao primeiro olhar, pois pode parecer inusitado que o ócio careça de cuidados no âmbito de um projeto ético, e não o é, contudo, se considerarmos o que ele foi para a cultura grega. Ele não é de modo algum de pouca relevância para a ética.

Lemos na *Política* que a vida apresenta duas maneiras de ser conduzida: uma prática e uma teórica, e aquele que alcança o desenvolvimento de todas as suas excelências faz uma escolha pelo melhor dessas duas maneiras, que é a vida teórica,

²⁰² ZINGANO, Marco. *Aristóteles: Ethica Nicomachea VI-15: tratado da justiça*. Tradução e comentário de Marco Zingano. –São Paulo: Odysseus, 2017. P. 165.

²⁰³ YOUNG, Charles, M. *A justiça em Aristóteles*. In: *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Org. por Richard Kraut. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009. P. 169-185. 185.

pois, como se dá com a natureza, aquilo que é superior é sempre preferível, e nisso vemos o sentido das palavras de Aristóteles: *a natureza procura não apenas operar corretamente, mas também orientar bem o ócio*²⁰⁴.

Aristóteles explica que o ócio indica ter em si mesmo o prazer, a felicidade e a ventura, atributos que não podem ser encontrados senão por aqueles que desfrutam dele, muito à semelhança da felicidade, que também possui por atributo ser um fim em si. Quanto a isso, a despeito de toda variação em relação ao que neles é tal elemento do prazer, uma coisa é certa: o melhor prazer é o do melhor do homem e o que provém das fontes mais excelentes. Com isso Aristóteles aponta para a necessidade da aprendizagem das coisas que são boas em si mesmas acima das coisas que são boas em função de outras²⁰⁵, e retornamos, assim, à hierarquia dos fins, cuja preferência do indivíduo deve ser por aqueles fins que repousam sobre si mesmos, pois são os fins superiores. Lemos na *Política* que, na natureza e na arte, *o inferior existe sempre em função do superior*²⁰⁶.

Sendo a razão o melhor que há no homem, e sua melhor atividade aquela exercida sob o ócio, é preciso, de um lado, dispor das excelências pelas quais se frui bem o ócio, e, de outro lado, realizar as atividades úteis tendo em vista o repouso. Portanto, dispondo da abundância que permita o repouso e da justiça e temperança que favorecem o ócio, como já abordamos, podemos finalmente passarmos ao exercício da filosofia, que é uma atividade teórica (*θεωρητικός*) *par excellence*, e que, por suas propriedades, se mostra tal como o Intelecto Divino.

Aristóteles explica na *Política*, passagem 1325b 15-20, que o pensamento que pretende os resultados que se obtém pela ação não corresponde necessariamente a um pensamento prático, e que uma vida desse modo não diz respeito exatamente ao que convém aos demais²⁰⁷. Por isso, a meditação e a contemplação são apresentadas como atividades muito mais práticas, pois consistem em seus próprios exercícios e visam tão somente a si mesmas. Isso significa que o mero exercício dessas atividades é sua absoluta realização, pois elas dispensam dois elementos necessários em toda atividade exterior ao espírito: o primeiro é o meio empregado na ação; o segundo é o fim. Assim,

²⁰⁴ Cf. *Política*, 1337b 30.

²⁰⁵ Cf. *Política*, 1338a 10.

²⁰⁶ Cf. *Política*, 1333a 20.

²⁰⁷ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1177a 30: trata-se aqui de fazer uma distinção entre os bens que se obtém em benefício da comunidade em face dos que se usufruem individualmente: *o filósofo, ao contrário, mesmo estando sozinho, mantém a capacidade de contemplar, e ele mesmo é tão mais sábio quanto, nesse estado, contempla mais.*

a mera realização da meditação e da contemplação se configura uma εὐπραξία²⁰⁸, pois é isso uma ação que chega a bom termo. E Hadot ainda observa nisso o seguinte:

afigura-se aqui, ainda uma vez, que o modelo de um conhecimento que não procura nenhum outro fim senão a si mesmo é o Intelecto Divino, o Pensamento que se pensa, que não tem outro objetivo nem outro fim além de si mesmo, e não está interessado em outra coisa²⁰⁹.

O que podemos entender, a partir dessas características das ações do âmbito do espírito, é que o estado de contemplação parece participar em alguma medida do divino, pois as propriedades desse estado não se diferem tanto quando comparadas. Isso em nada está longe do que lemos em 1177b 30 da *Ética Nicomaquéia*, onde Aristóteles nos recomenda ignorarmos os conselhos que recomendam limitarmo-nos às coisas humanas e passarmos a buscar, na medida do possível, se imortalizar por meio de uma vida baseada no que há de mais nobre em nós. Essa vida é a vida segundo o intelecto, que, por conseguinte, é também a vida que goza a máxima felicidade.

Podemos dizer que é em função dessa atividade que Aristóteles se lança ao projeto encarregado dos cuidados de uma educação que visa a excelência humana, considerado pelo filósofo²¹⁰ especialmente em suas *Ética Nicomaquéia* e *Política*.

O melhor regime e sua melhor educação, bem como o melhor que há homem e sua melhor atividade não visam senão a alcançar esse objetivo, que se identifica ao sumo bem: a εὐδαιμονία, posto que não haja nada mais que exista para o qual tais coisas sejam úteis. Assim, todo o esforço de formação do indivíduo que se inicia pelo corpo até chegar à dimensão mais elevada que há na alma visa possibilitar a ela o desempenho máximo que ela pode exercer.

Por isso, também na *Política* encontramos uma meticulosa explanação de Aristóteles apresentando os meios pelos quais os indivíduos podem vir a se tornarem bons e íntegros (ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι). Leiamos:

Existem três fatores pelos quais os homens se tornam bons e íntegros: natureza, hábito e razão. Em primeiro lugar, é preciso nascer como ser humano e não como qualquer outro animal; e além disso, com uma certa qualidade de corpo e alma. Há

²⁰⁸ Cf. *Política*, 1325b 20.

²⁰⁹ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?*. Tradução de Dion Davi Macedo. –São Paulo: Edições Loyola, 2017. P. 125.

²¹⁰ Cf. *Política*, 1334a 10-b10

*qualidades que de nada servem à nascença porque os hábitos modificam-nas: a natureza fê-las capazes de serem modificadas, pela força do hábito, para melhor ou para a pior. Os outros seres animados vivem por um impulso natural, embora alguns sejam tenuemente guiados pelo hábito. Mas o homem, para além da natureza e do hábito, é também guiado pela razão, que só ele possui: por isso estes três fatores devem estar sintonizados. Muitas vezes os homens, com efeito, são levados a não seguir a natureza e o hábito, se a razão os persuade de que outro caminho é melhor*²¹¹.

Primeiro devemos observar que essa passagem não se diferencia essencialmente da passagem de *Ética Nicomaquéia* (1179b 20-25) transcrita acima. Ali podemos ler: Γίνεσθαι δ' ἀγαθοὺς οἴονται οἷ μὲν φύσει οἷ δ' ἔθει οἷ δὲ διδασχῆ²¹². Já aqui, também a propósito de como nos tornamos bons, diz: τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις ἔθος λόγος²¹³. A leve diferença no emprego de διδασχῆ para λόγος não altera a distribuição de competências sobre as quais repousa a possibilidade de um homem vir a se tornar um bom cidadão. Em que consiste, pois, essa qualidade de bom cidadão?

Então, para Aristóteles, um homem bom, um bom cidadão ou um bom governante corresponde ao indivíduo cujas duas partes em que se divide a alma têm suas excelências correspondentes e estão em sintonia²¹⁴, sendo que a melhor parte da alma é aquela em que reside a razão, como já vimos antes, pois é por meio dela que o agente opta por outra via que não seja a da natureza ou do hábito, quando este está voltado para o que é pior ao invés daquilo que é melhor. Além disso, hábito e razão devem estar articulados e em condições de cooperação, pois Aristóteles prevê a possibilidade de um vir a compensar a insuficiência do outro em algum momento.

A qualidade de corpo e alma com que um homem nasce de nada lhe serve se não for modificada pela força do hábito para conduzi-lo em uma boa direção, direção que só a educação (διδασχῆ) pode providenciar. E, como sabemos, para desejar as coisas verdadeiramente nobres, agradáveis e boas, primeiro é necessário que o indivíduo tenha em algum momento experimentado o seu gosto, pois apenas a persuasão dos

²¹¹ Cf. *Política*, 1332a 40-1332b 5.

²¹² Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1179b 20: “Alguns pensam que nos tornamos bons por natureza, outros dizem que é pelo hábito, outros, enfim, pelo ensino” (tradução de Luciano ferreira).

²¹³ Cf. *Política*, 1332a 40: “Existem três fatores pelos quais os homens se tornam bons e íntegros: natureza, hábito e razão” (tradução de Antônio Campelo e Carlos Gomes).

²¹⁴ Cf. *Política*, 1333a 15.

argumentos não é suficiente, embora até possa impressionar. É preciso, no entanto, cultivar primeiro a alma do estudioso pelos hábitos para que ele aprenda a desfrutar de nobres alegrias e nobres aversões, da mesma maneira como se prepara o solo para sustentar a semente²¹⁵. E como há sempre a possibilidade de o adulto vir a desviar-se, ainda que se disponha de uma educação de tal modo, em que se educa desde cedo para tal propósito, é necessário que existam leis voltadas tanto para a criação quanto a manutenção desses bons hábitos. Escreve-nos Aristóteles:

Mas receber desde a juventude uma educação voltada com retidão para a virtude é uma coisa difícil de imaginar, quando não se foi criado sob leis justas, pois viver na temperança e na constância não tem nada de agradável para a maioria dos homens, sobretudo quando eles são jovens. Assim, convém estabelecer por meio de leis o modo de criá-los, assim como seu tipo de vida, que cessará de ser doloroso tornando-se habitual²¹⁶.

Assim, a privação da excelência como fator preparatório desde cedo pode prejudicar toda possibilidade futura de sua consolidação, e o filósofo recomenda que sua prática seja anterior ao seu domínio, do mesmo modo como a determinação da identidade do prudente é anterior à definição de prudência; devemos praticar ações virtuosas antes mesmo de sabermos que as praticamos. Por isso, quando descobrimos que aquilo que temos feito consiste numa prática virtuosa, estamos nos apropriando da excelência como uma atividade da alma enquanto *πρᾶξις*, isto é, ação tipicamente humana, na qual estão presentes aqueles elementos que compõem o agir racional mencionados anteriormente. Höffe apresenta essa apropriação como um esclarecimento da *práxis* moralmente melhorada, pois

quem conhece os princípios do seu agir na base de uma moral primária, adquirida pelo costume, age não mais meramente a partir do costume, mas também do conhecimento e da convicção²¹⁷.

Trata-se, portanto, da absorção de um aspecto do caráter em uma perspectiva mais aprofundada e consistente. Tal experiência corresponde à necessidade do espírito

²¹⁵ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1179b 25.

²¹⁶ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1179b 30-35.

²¹⁷ HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Tradução Roberto Hofmeister Pich. – Porto Alegre: Artmed, 2008. P. 173.

de dar a si mesmo a justificativa racional necessária que explica sua preferência pelo que constitui o seu modo de ser, fornecendo-lhe uma motivação revigorada para a manutenção de uma conduta virtuosa pelo poder reflexivo e legitimando um esquema amadurecido de valores. Desse modo, dado que a ação passa a ser aprimorada e consciente, o bem agir pode ser antecipado na forma de exercícios decorrentes da obediência às boas leis, promulgadas por um bom legislador, dando origem ao costume, ou hábito, que só posteriormente poderá ser assimilado pela consciência. E assim um exercício inicialmente praticado em um nível puramente mecânico é posteriormente assimilado pelo reconhecimento interno como a disposição correta.

Notemos que é porque toda possibilidade de uma vida *feliz* depende em muito de hábitos alimentados desde a juventude que o exercício da excelência se torna anterior à sua posse consciente. Se entendermos o que desencadeia toda a reflexão desenvolvida por Aristóteles na *Ética Nicomaquéia*, poderemos compreender por que o filósofo se mostra tão enfático em 1103b 20, onde lemos por que *não é insignificante, então, que desde a mais tenra infância habitue-se de uma ou de outra maneira, mas isso é, acima de tudo, importantíssimo* – o que está sendo buscado é responder qual é a melhor vida que se pode alcançar por meio da ação.

4.3 Educação: do corpo para a alma

Tendo o legislador a prerrogativa de fazer as leis que interessam ao regime, ele as elabora voltadas não apenas para o processo de educação como também para sua manutenção, conforme a parte final do trecho 1179b 35 da *Ética Nicomaquéia*, a saber: *convém estabelecer por meio de leis o modo de criá-los, assim como seu tipo de vida, que cessará de ser doloroso tornando-se habitual*. E ele o faz a partir da passagem de 1334b 30, passagem em que lemos que o legislador, considerando a educação dos cidadãos, começa pela regulamentação das uniões conjugais e prossegue tendo em vista os cuidados com a criança.

Cabe aqui observar, como prenunciado, que a educação é, sobretudo, importante por razões de segurança de regime. Cada regime deve ajustar sua educação segundo suas características, muito embora toda cidade tenha sempre um mesmo fim. Embora o objetivo seja o mesmo, isto é, o bem comum, não é consenso quanto ao que deva ser ensinado às crianças. É verdade ser concorde que se deva ensinar coisas úteis às crianças, mas existem entre elas coisas aviltantes. O que Aristóteles quer dizer com isto

é que devemos considerar aviltantes todas as tarefas, artes e disciplinas que não prepararam o corpo, a alma e a mente do homem livre para o exercício e prática das excelências.

Assim, o filósofo explica que o corpo antecede a alma e, na alma, o irracional antecede o racional. Por conta disso, os cuidados com o corpo devem ter antecedência sobre os cuidados com a alma, e, na alma, os cuidados com o desejo se antecipam aos cuidados com a razão²¹⁸. Em vista disso, o legislador se antecipa, ocupando-se dos cuidados relativos aos casais para, dessa forma, garantir que os filhos gozem das qualidades de corpos que se espera. Desse modo, quando a criança nasce, convém cuidar da alimentação que assegure seu vigor, bem como da prática de exercícios físicos visando o seu desenvolvimento saudável e sua resistência às intempéries²¹⁹. Antes que complete os cinco anos, convém estimular o corpo a fim de enrijecê-lo; escolher quais contos e histórias que convém a essa idade e propiciar-lhe jogos envolvendo imitação (μίμησις), sempre tendo em vista as ocupações futuras²²⁰. Segundo Aristóteles, a educação tem dois períodos: o primeiro é dos sete anos até a puberdade e, o segundo, da puberdade até os vinte e um anos. Portanto, após completo o primeiro, a criança deve por dois anos ter contato com as lições que só mais tarde terá que efetivamente aprender.²²¹

Entre o que se deve ensinar a ela, estão alguns saberes responsáveis por lhes garantir os meios de se alcançar outras ciências. São saberes úteis como saber ler e escrever, ou mesmo a pintura, por cuja habilidade se dispõe de condições de apreciar a beleza das formas e do corpo físico. No entanto, é sobre o hábito que Aristóteles assenta a educação, mas não no condicionamento bruto, pois é possível desenvolver no indivíduo a qualidade da bravura sem que, no entanto, ele obtenha a excelência pela qual se dispõe a enfrentar um belo risco. Essa é a diferença de um espírito bem formado para um espírito rude, ou seja, somente a ação de tipo virtuoso pode ser considerada ação com vistas ao belo.

4.4 Μίμησις

Por outro lado, Aristóteles não deixa de compreender o aprendizado como um processo que, além de estar relacionado à dor, não tem propriamente o compromisso de

²¹⁸ Cf. *Política*, 1334b 20.

²¹⁹ Cf. *Política*, 1336a 5.

²²⁰ Cf. *Política*, 1336a 30.

²²¹ Cf. *Política*, 1336b 35.

agradar. O que se mostra diferente com a música, que não apenas se constitui no domínio das coisas agradáveis como apresenta potencial formativo ético por seu poder de provocar afecções de variadas intensidades, segundo o ouvinte. Sendo, pois, sua natureza aprazível, e considerando que a boa educação consiste em experimentar com retidão a alegria, o amor ou o ódio, a música se mostra instrumento adequado para beneficiar o caráter com determinadas qualidades²²², uma vez que encontramos nas melodias e nos ritmos as melhores imitações de disposições morais. Além disso, por sua natureza, ela encontra correspondência direta com a compostura juvenil, que é dada ao que é prazeroso.

Com efeito, podemos dizer que, quando se é jovem, o meio pelo qual se obtém as excelências é pela imitação, e sua fixação se dá pela repetição. Em 1142a 12-25 da *Ética Nicomaquéia*, é-nos explicado o motivo pelo qual não pode um jovem vir a ser considerado φρόνιμος ainda. Para Aristóteles, o jovem até pode alcançar destaques em ramos da ciência que empregam a abstração e fazem uso de conceitos formais, mas quando a ciência se ocupa do domínio de fatos particulares, ela demanda o benefício da experiência, isto é, um repertório de situações vividas por si mesmo cujos resultados interferem diretamente no caráter na medida em que alteram no agente a maneira como ele passa a sentir e entender as coisas e, daí, a como agir diante de novas situações, que corresponde à condução de sua vida. Isso invariavelmente é produto dos anos, dos quais o jovem necessariamente dispõe de poucos.

Seguramente, a melhor exposição acerca dessa condição dos jovens é o próprio Aristóteles que nos fornece. Por conseguinte, na *Retórica*, o filósofo explica-nos assim o seu caráter:

não tem mau, mas bom caráter, porque ainda não viram muitas maldades. São confiantes, porque ainda não foram muitas vezes enganados. Também são otimistas, porque, tal como os bêbados, também os jovens sentem o calor, por efeito natural, e porque ainda não sofreram muitas decepções. A maior parte dos jovens vive da esperança, porque a esperança concerne ao futuro, ao passo que a esperança diz respeito ao passado; para a juventude, o futuro é longo e o passado curto; na verdade, no começo da vida nada há para recordar, tudo há a esperar. Pelo

²²² Cf. *Política*, 1340b 10.

que acabamos de dizer, são fáceis de enganar (é que facilmente esperam), e são mais corajosos [do que noutras idades], pois são impulsivos e otimistas: a primeira destas qualidades fá-los ignorar o medo, a segunda inspira-lhes confiança, porque nada se teme quando se está zangado, e o fato de esperar algo de bom é razão para se ter confiança. Também são envergonhados (não concebem que haja outras coisas belas, pois só foram educados segundo as convenções) Também são magnânimos porque ainda não foram feridos na vida e são inexperientes na necessidade; além disso, a magnanimidade é característica de quem se considera digno de grandezas; e isto é próprio de quem tem esperança²²³.

Essa relação entre o caráter e o tempo de vida estabelecida por Aristóteles evidencia em que medida a ordem da vida, com seus acontecimentos irrefreáveis, contribui para moldar nosso caráter à revelia de nossas pretensões, o que nos leva de imediato a considerar ao menos dois problemas acerca do que é da ordem da formação do caráter: o primeiro diz respeito a que eficácia ela tem nessa dinâmica constante e, por vezes, violenta da condição da vida e, o segundo, diz respeito a como lidar com ela. Certamente, toda proposta voltada para um projeto de formação humana lida direta ou indiretamente com esses problemas, tanto mais quanto mais abrangência e lucidez ela tiver acerca da condição da vida humana. Com efeito, o que Aristóteles tem em vista em sua reflexão ética é apenas a plenitude da vida humana que se mostra compatível com as condições de um ser humano na vida.

Portanto, a proposta de formação do homem pelo hábito e desde sua mais tenra idade se mostra não apenas como uma medida equiparável em grau de compatibilidade com uma condição de vida como a descrevemos acima como também ainda é a única, por essa suas características, a se propor a oferecer constância diante dos *mil abalos inerentes à carne*²²⁴. Por isso ela é perfeitamente justificável para Aristóteles, se considerarmos o que ela tem em vista.

Nessa proposta, a imitação, o conceito de μίμησις, tem grande importância para o filósofo, embora ele não tenha explicado o que quer dizer com o termo em nenhum

²²³ Cf. *Retórica*, 1389a-b.

²²⁴ SHAKESPEARE, W. *Hamlet*. Tradução de Ana Amélia Queiroz C. de Mendonça e Barbara Heliadora. –Rio de Janeiro: Ediouro, 2013. P. 94.

lugar. A justificativa que oferece-nos Barnes é de que, graças ao emprego dado por Platão, o termo fosse familiar a todos. A despeito disso, a imitação tem um papel essencial no processo de aprendizagem, para Aristóteles. Ela não apenas diferencia o homem em relação aos outros seres como constitui sua primeira forma de aprendizagem. Podemos concluir, por essa razão, que o recurso da imitação garante já na infância o benefício da aprendizagem.

Por conseguinte, devemos considerar a familiaridade dada ao termo por Platão, convém também considerarmos, ainda que *en passant*, que o tema da educação foi igualmente objeto de atenção pelo filósofo e, conjuntamente, o da importância dela ser precoce. E nisso ele preocupou-se com o tipo de experiência com a qual se punha em contato a criança e o jovem em sua fase de educação, visto ser a fase em que *são plasmados e cada um recebe o molde que se quer imprimir em cada um deles*²²⁵. Esse contato podia ser mediado pela *ficção*, isto é, pela imitação da ação dos deuses recontada pelos poetas, em cujos mitos se podia encontrar verdade, mas, no geral, eram mentirosos²²⁶. Estaria aí um dos problemas para Platão. Um outro problema igualmente grave, é ser a imitação um produto de terceira ordem. Para ilustrar o que isso vem a ser, Platão assim o faz: em primeiro lugar, o demiurgo cria uma cama, ela é a ideia de si mesma. Posteriormente, essa cama é confeccionada em madeira pelo carpinteiro, imitando sua ideia original. Finalmente, e em terceiro lugar, a cama de madeira é retratada pelo pintor: essa é a imitação da cama imitada. O poeta é, assim, uma espécie de imitador de terceiro grau²²⁷.

Na *Poética*, a tese geral é de que todos os gêneros de poesia são imitação, diferindo-se entre si apenas pelos meio, modo e objeto que se imitam. Correspondendo aos meios, temos o ritmo, a palavra e a música; correspondendo aos modos, temos o narrativo e o dramático; finalmente, temos as ações correspondendo ao objeto que se imita; as ações podem ser vis, se praticadas por homens piores ou iguais a nós, ou podem ser nobres, se eles forem melhores. Aristóteles explica em 1448 5 da obra que a imitação se estabelece no homem desde a infância, fazendo dele o mais imitador dos animais, e que mais satisfação encontra ao imitar. Em função desse aspecto e de seu papel educativo, o termo sobressai-se em relação a outro importantíssimo conceito encontrado nessa obra, o de *κάθαρσις*. É isso que defende Puente ao analisar o conceito

²²⁵ Cf. *A República*, 377 b.

²²⁶ Cf. *A República*, 377 a.

²²⁷ Cf. *A República*, 597 d-e.

de *kátharsis* em Platão e Aristóteles²²⁸, pois, em razão do caráter inesperado e estanque com que ele é apresentado na referida obra, isso é, ainda que sobeje ao tema produção desde o Renascimento, indicativo da pouca relevância que assume o conceito quando posto lado a lado com o de μίμησις, que, por sua vez, a presença atravessa todo o livro. E, no que pese a dificuldade de uma explicação adequada quanto ao que esse conceito queira nos dizer, podemos nos servir aqui da conclusão a que chega Barnes em seu esforço de explicá-lo:

*a mimese aristotélica está próxima de nossa noção de ficção e contrasta com a escrita não ficcional; pois imitação é, grosso modo, representação ficcional.*²²⁹

Barnes explica que a melhor maneira de entender o que Aristóteles quer dizer com esse conceito é recorrendo à ideia de *representação*, mas um gênero especial de representação, porquanto ao invés da representação do objeto mesmo, trata-se antes da representação de um certo objeto. Possivelmente como um tipo de interpretação voltado para situações familiares dos espectadores que possibilitasse ao público alguma identificação, não se tratando exatamente da representação de semelhanças, mas de representação de possibilidades.

Com efeito, o conceito de μίμησις tem sua etimologia no verbo μιμέομαι o qual deriva do substantivo μῦμος, que, se referindo a pessoa, quer dizer *imitador*, segundo o Bailly²³⁰. Aparentemente, pesa uma dúvida em relação a esse sentido, no que diz respeito à sua origem. É o que nos explica Menezes, que nos traz em um artigo²³¹ sobre o tema a explicação de que o μῦμος, provavelmente, tratava-se de um tipo de *performance*, ou *apresentação*, sem que, por sua semelhança, fosse um retrato detalhado de imediato reconhecimento do modelo pelo público, mas que retratava características visuais e ação. Até ao final do século V a. C., as variações desse vocábulo, que teve origem na Itália, expandiram-se por toda a Grécia antiga, vindo a designar, genericamente, *imitar outra pessoa, fazer como* etc. E foi assim que, mais

²²⁸ PUENTE, Fernando Rey. *A kátharsis em Platão e Aristóteles*. In DUARTE, Rodrigo et al (Org.) *Kátharsis: reflexões de um conceito estético*. Belo Horizonte: C/Arte, 2002. P.10-27. 22.

²²⁹ BARNES, J. *Reórica e Poética*. In: *Aristóteles*. Org. por Jonathan Barnes. Tradução de Ricardo Hermann Ploch Machado. São Paulo: Idéias e Letras, 2009. P. 329-360. 349.

²³⁰ μῦμος. In: Bailly. Paris: Philippe Verkerk, 2020. Disponível em: <https://outils.bibliissima.fr/fr/eulexis-web/?lemma=%CE%BC%E1%BF%96%CE%BC%CE%BF%CF%82&dict=Bailly>. Acesso em 19/12/2022.

²³¹ MENEZES E SILVA, C. M. *Mimese, pintura e poesia na Poética aristotélica*. Dois Pontos (UFPR) digital, v. 11, p. 11-38, 2014. 13.

tarde, essas variações de vocábulos passaram a designar um contexto bem mais amplo de atividades humanas²³².

Um aspecto desse termo de grande utilidade para o que buscamos aqui, por realçar as palavras de Aristóteles quando escreve sobre a dimensão cognitiva da imitação, está na mimese como *emulação*. Escreve Menezes:

*Na imitação ainda percebemos um aspecto cognitivo, pois aquele que quer imitar, seja na emulação de um sotaque ou comportamento, e mesmo na techne que simula coisas reais ou imaginárias, como as pinturas e esculturas, precisa aprender o ofício ou o jeito de falar e de se comportar*²³³.

Aristóteles estabelece uma relação entre o caráter do poeta e sua preferência por seu gênero poético, e nisso ele entende que a preferência do poeta por o tipo de ação correspondente a esse gênero identifica que o poeta está emulando. Assim, se ele emula as ações de homens inferiores, como convêm ao gênero comédia, isso se dá porque o poeta admira esse tipo de ação, uma vez que lemos na retórica que os êmulos são admiradores²³⁴. Portanto, o gênero de poesia acaba por identificar qual é o caráter do poeta e, mais do que isso, o faz tomar como referência de sua obra as ações de homens que oferecem uma melhor correspondência para aquilo que ele procura. Assim escreve Aristóteles:

*Uma vez que quem imita representa os homens em ação, é forçoso que estes sejam bons ou maus (os caracteres quase sempre se distribuem por estas categorias, isto é, todos distinguem os caracteres pelo vício e pela virtude) e melhores do que nós ou piores ou tal e qual somos, como fazem os pintores*²³⁵.

A imitação assume um relevante papel na educação porque oferece aquele estímulo que recompensa o agente, seja na forma de prazer pelo exercício da ação imitativa que se estima ou pela satisfação de imitar o que se reconhece, solidificando o caráter. Desse modo, sendo a ação de tipo inferior, se cristaliza no agente um mau caráter. Por isso Aristóteles entende que o tempo livre, a linguagem ordinária e o tipo de

²³² MENEZES E SILVA, C. M. *Mimese, pintura e poesia na Poética aristotélica*. Dois Pontos (UFPR) digital, v. 11, p. 11-38, 2014. 14.

²³³ MENEZES E SILVA, C. M. *Mimese, pintura e poesia na Poética aristotélica*. Dois Pontos (UFPR) digital, v. 11, p. 11-38, 2014. 115.

²³⁴ Cf. *Retórica*, 1385a.

²³⁵ Cf. *Poética*, 1448^a.

convívio da criança requerem cuidados na medida em que se constituem portas de entradas para a imitação de ações viciosas. De uma forma geral, os jovens devem ser poupados do contato com tudo o que for vil, hostil ou depravado, de sorte que até para estar diante de atuações vulgares como as de sátiras e comédias é necessário que eles estejam antes imunes ao que pode disso decorrer.

Segundo Pereira, estaria nisso a razão de Platão ter condenado a poesia de sua cidade ideal, isto é, na imitação, no âmbito da ação, uma vez que não se deve senão imitar o que é perfeito e, além disso, a imitação corresponde àquilo situado a três graus de distância da verdade. Por isso, escreve essa grande helenista, *tem-se dito muitas vezes – certamente não sem razão – que toda a Poética é uma resposta a esta doutrina*²³⁶. De fato, o que Aristóteles faz é reabilitar a poesia, se não de maneira integral, ao menos de uma maneira parcial, pois quando a centraliza na ação estabelece de imediato uma conexão dela com felicidade. Desse modo, o que passa a importar é que a ação revele o que há no personagem graças ao que se possa asseverar que nisso está o bem viver, ainda que o desfecho leve embora a expectativa de salvação, do que permanece, em último caso, a *κάθαρσις*.

Assim como as motivações que tem Platão para banir, o tem Aristóteles para reabilitar, pois ele enxerga na poesia o valor que ela tem no âmbito da prática na medida em que nos mostra certas coisas sobre a vida humana. E quando pensamos em seu valor pedagógico, ela vale apenas em relação à concepção que se tem acerca daquilo em que consiste o bem viver. Por isso Burnyeat, resgatando o *Mênon*, escreve:

*Sócrates tinha razão em um ponto: qualquer concepção toleravelmente explicitada do processo de desenvolvimento moral depende decisivamente de uma concepção de virtude. Essa dependência faz com que seja possível ler a caracterização do desenvolvimento moral proposta por qualquer filósofo como evidência do que ele pensa ser a virtude*²³⁷.

Se ajustarmos essa assertiva para a formação proposta pela poesia – pois em ambas o contexto é o mesmo, uma proposta de formação – veremos que o que ela mostra sobre a vida corresponde ao que ela concebe como bem viver e que seu valor pedagógico está nas características do desenvolvimento moral que de que ela é capaz,

²³⁶ Cf. o prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira à tradução de Ana Maria Valente da *Poética*, p. 11.

²³⁷ BURNYEAT, M. F. *Aprender a ser bom segundo Aristóteles*. In: ZINGANO, Marco (Org). *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles*; traduzido por Márcio Petrocelli Paixão. São Paulo: Odysseus Editora, 2010. P. 155-182. 155.

pois sua contribuição para o espírito humano está no quanto ela trabalha o caráter para lidar com a realidade complexa dos seres humanos.

Portanto, tendo a imitação esse pendore e entendendo que a formação do caráter desde a mais tenra infância corresponde essencialmente ao exercício da imitação, convém que aquele que instrui trabalhe em cima dessa disposição natural a partir de uma concepção correta da função humana, que é o bem agir, a fim de desenvolver na criança cedo não apenas o apreço ou a repulsa por aquilo que se deve ou não apreciar, mas também as disposições de caráter com as características morais que favoreçam a plena realização das potencialidades humanas em sua máxima expressão. Esse processo de formação é comentado por Vergnières em seus ensaios nos seguintes termos:

*a cultura moral se faz por mimetismo, do exterior ao interior: a criança deve aprender a fazer os gestos da virtude, o jovem deve agir como homem virtuoso, o adulto, enfim, agir virtuosamente. Este mimetismo lúdico é, pois, assimilação progressiva, interiorização lenta das condutas dignas de cidadão e de homem*²³⁸.

Vergnières observa ainda que a abordagem formativa para cada etapa obedece às condições de desenvolvimento biológico do sujeito, uma não servindo para a outra, mas para todos os casos o que observamos é a referência exterior, pois ela não corresponde a uma matéria abstrata ou a uma meta produzida segundo diretrizes meramente formais do legislador. É antes um conjunto de caracteres reconhecidos no seio da comunidade para cujo caso específico existe o correlato, seja ele uma figura pública da política, da teoria ou da poesia. É material humano que corresponde ao tipo de vida humana que é possível para humanos.

4.5 Poética e διδαχή

Se pudermos tomar Homero como referência, quando o assunto é a educação dos gregos, não encontramos em suas obras nenhuma referência a um espaço parecido ao que seria um estabelecimento de ensino. Mas, inegavelmente, é Homero a fonte da educação dos gregos, desde que consideremos o depoimento de Platão em um diálogo na *República*²³⁹, ao reproduzir o mérito conferido ao poeta e a estima que lhe era

²³⁸ VERGNIÈRES, Solange. Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos. –São Paulo: Paulus, 1998. P. 86.

²³⁹ Cf. *República*, 606e.

concedida, atestando de modo inquestionável a importância de sua pedagogia para os gregos. E, não obstante, em toda sua poesia, só encontramos um registro de alguém que desfrutou de um tutor:

Por Peleu fui mandado seguir-te no dia em que de Ftia te enviou para o filho de Atreu Agamémnon ainda na infância igualmente inexperto nas guerras penosas e nos discursos das ágoras onde os heróis se enaltecem. Sua intenção foi que viesse contigo porque te ensinasse como dizer bons discursos e grandes ações pôr em prática²⁴⁰.

Com certeza o mundo grego não permite paralelos muito aproximados com o nosso mundo atual, mas já esteve bem mais próximo no que concerne a determinados aspectos da vida social. No princípio desse mundo é Homero que encontramos e encontramos nele o modelo, o ideal, ou seja, aquilo sobre o que se constitui a base a partir da qual os gregos fundam o que um dia foi chamado de *humanidade*²⁴¹. Embora a expressão pareça hoje em dia estar caduca, como parte do esforço de entender o que foi isso, ela, no entanto, não pode mais ser ignorada como se um dia não tivesse acrescentado alguma coisa ao entendimento que se teve dessa época e dessa cultura.

E o que é fundamental nesse modelo é sua beleza, atributos de nobreza que justifiquem a posição dominante de um grupo. E isso atesta o fato de que, no processo de formação de um povo, os valores espirituais marcam as distinções entre os agentes envolvidos no processo, isto é, as classes sociais. Jaeger explica ainda que foi esse o processo que se deu com o povo grego, e seu testemunho mais antigo é Homero.

Segundo obtemos do que registrou Homero, a educação de Aquiles se orientava por essas duas referências bem conhecidas à época de Aristóteles: devia-se educar o corpo para as obras e a mente para a palavra²⁴². Mais claras as implicações do que isso significava para o período de Aristóteles do que é possível compreender nos versos de Homero em seu tempo, uma vez que o emprego da palavra corpo (σῶμα) em seus versos, tinha o sentido de cadáver, e o poeta referia-se diretamente aos membros do corpo quando os queria mencionar, mas nunca ao corpo mesmo como uma unidade, tal como entendemos hoje em dia. Era igualmente diferente o tratamento para a mente, ou

²⁴⁰ Cf. *Iliada*, IX, 439-443.

²⁴¹ SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Tradução Pérola de Carvalho. –São Paulo: Perspectiva, 2012. P. 259.

²⁴² Cf. *Iliada*, IX, 442-443: τοῦνεκά με προέηκε διδασκόμεναι τάδε πάντα, μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων.

espírito (ψυχή). A ψυχή, acompanhada de mais outras duas palavras para o mesmo fim, θυμός e νόος, era entendida em seu aspecto literal, isto é, um sopro. Não correspondia a uma dimensão imaterial do ser humano e deixava o corpo pela boca ou ferimento em direção ao Hades, quando se extinguiu a vida. Só com Heráclito passamos a ter uma concepção mais próxima da que chega até nós.²⁴³

De Homero até Aristóteles houve um arco de tempo responsável pela transposição de um campo a outro da função encarregada da ação. O homem de Homero não tinha alma. Snell explica que existe uma enorme diferença na compreensão do que significou ψυχή para o poeta e no que veio a significar mais tarde. Em Homero, o termo corresponde meramente àquilo que o mantém vivo, animado, sua *anima*. E para indicar algo aproximado ao que seria alma, são empregados pelo menos três expressões diferentes: ψυχή, θυμός e νόος²⁴⁴. Sobre a ψυχή, não sabemos como ela se comporta no vivente porque Homero falou pouco a respeito, mas sabemos que ela é a vida mesma, no sentido de que é aquilo pelo qual se luta para preservar e o que abandona o corpo quando ele vem a falecer. Sobre o θυμός e o νόος dispomos de mais informações, pois enquanto aquele é responsável pelas emoções, este outro é responsável pelas imagens. Em Homero, portanto, é o θυμός que faz o homem agir, como se atesta em mais de uma passagem.

Mas o que é fundamental que nos fornece o poeta é mais a referência, o ideal, pois é por meio disso que a imagem do modelo vai se construindo e difundindo, absorvendo os indivíduos, ou sendo absorvido por eles. Já por volta dos séculos V e IV a. C., a experiência do cidadão grego com o espaço público dificilmente pode ser compreendida por nós hoje. Não havia acontecimento relacionado ao Estado que não fosse acompanhado pelos cidadãos, e nada que ocorresse sobre a *ágora* passava despercebidamente. Assim, o que se lia, lia-se em voz alta para quem quisesse ouvir, e o que era lido era aprendido, interiorizado e decorado. Sobre essa peculiaridade da época, Stenzel se expressa nestes termos:

o sentido e a forma de um texto eram desfrutados com uma vivacidade e um frescor incompreensível para nós hoje me dia, porque eram confiados a uma vigorosa memória juvenil. A alta cultura de todas as formas de produção literária encontra sua

²⁴³ SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Tradução Pérola de Carvalho. –São Paulo: Perspectiva, 2012. P. 17

²⁴⁴ SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Tradução Pérola de Carvalho. –São Paulo: Perspectiva, 2012. P. 13

*explicação nas práticas comunitárias de leitura ou de canto. Sem a correção contínua da significação implícita à declamação, pela necessidade de ser entendido plenamente pelos ouvintes, seria inconcebível um nível tão alto de cultura literária para essa forma de arte, até mesmo no povo mais receptível*²⁴⁵.

Nesse circuito, Homero é o primeiro e maior modelador da *humanidade grega*²⁴⁶, e tão somente porque deu o modelo. Não do orador nem do herói de grandes feitos, mas do homem integral. De oratória, proeza e tudo o mais enquanto qualidades admiráveis que justificam o desejo de imitar. É isso que encontramos nos registros de Homero. Na *Iliada*, a história tem início com a cólera de Aquiles, que, ao final, vela o corpo do amigo sob selvagens urros, em gesto bárbaro. Mas trata-se do único herói capaz de entoar um cantar dedilhando uma cítara, o melhor dos aqueus e o mais belo, abaixo dos muros de Tróia²⁴⁷.

Todos aprenderam com Homero de alguma maneira, inclusive Aristóteles. Vergnières desenvolve uma importante abordagem para o que nos interessa aqui. Ao escrever sobre o *ethos* aristocrático e trágico²⁴⁸, explica que já encontramos em Homero sua menção, ainda que em seu sentido concreto, referindo-se àquilo que corresponde ao espaço de habitação do animal. No entanto, será com Hesíodo que o termo assumirá o sentido *de maneira de ser habitual, caráter*, etc. Contudo, tanto para Vergnière quanto para nós, é fácil observar que Homero não deixou de atentar para a ideia mesma do que vem a ser o costume coletivo ou a maneira de ser de um povo. Basta atentarmos à figura do herói registrada em sua épica para obtermos em ricos detalhes que a tônica do registro repousa no caráter de nobre que ele tem. Dessa tradição aristocrática, segundo Vergnières, Aristóteles conservará três importantes lições: *a importância da educação na formação da excelência, a transcendência do ato sobre os costumes, enfim, a visibilidade da ação moral*²⁴⁹.

²⁴⁵ STENZEL, Julius. *Platão educador*. Tradução de Alfred J. Keller. –Campinas, SP: Kirion, 2021. P. 73.

²⁴⁶ JAEGER, Werner. *Paideia*. Tradução Artur M. Pereira. –São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. P. 61.

²⁴⁷ Cf. *Iliada*, II, 674.

²⁴⁸ VERGNIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos e nomos*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. –São Paulo: Paulos, 1998. P. 15.

²⁴⁹ VERGNIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos e nomos*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. –São Paulo: Paulos, 1998. P. 16.

Todos os gregos reconheciam nos heróis épicos o modelo que ultrapassa largamente a sociedade arcaica que os faz nascer. De acordo com Vidal-Naquet, *Homero era o melhor interprete da realidade de seu tempo*²⁵⁰ e foi exatamente dele que nutriram-se Ésquilo, Sófocles e Eurípides, dos quais, por sua vez, veio a nutrir-se Aristóteles, pois, de acordo com Nussbaum, Aristóteles não apenas tem uma elevada consideração pela tragédia como, retomando muitas de suas intuições, desenvolve uma concepção da relação apropriada de um ser humano com a *τυχη*. Isso se observa em suas reflexões filosóficas sobre a boa vida, que oferecem mais clareza e continuidade a tais intuições.

Destarte, é justamente pela importância que a ação tem para a ética que o gênero trágico alcança um papel de destaque em Aristóteles, pois, segundo ele, a tragédia não consiste em retratar pessoas, mas sim em imitar um tipo específico de ação, que, por sua vez, revela um tipo de caráter²⁵¹. Portanto, é sempre em relação às ações que se mede o valor das emoções e sentimentos envolvidos nos dramas, bem como a percepção que temos deles, pois vemos que são cheios de sabedoria prática e responsabilidade ética de um ser mortal e contingente, imerso em um mundo de acontecimentos naturais e humanos que lhes exigem certas habilidades a fim de lidar com eles, como vemos acontecer no canto VII da *Ilíada*²⁵² com Odisseus, diante do risco de expor-se à cólera que imaginou do rei Alcínoo. Odisseus, na condição de estrangeiro entre os feácios, evita a recomendação da filha do rei de ir imediatamente à corte e se apresentar a ele. Mais tarde, justifica ao rei ter esquivado ao gesto por temor. Ele se explica ao rei Alcínoo que o responde: *não é costume, estrangeiro, exaltar-me sem causa, no peito, meu coração. Preferível é ser moderado nas coisas*. Alcínoo é um rei sensato, como nos dirá Homero no verso 57 do canto VIII.

De posse desse fato aristotélico, isto é, que a tragédia – e de um modo mais abrangente a poesia – apresenta-nos um tipo de ação, convém lembrar que o fundo ético aristotélico ante o qual se dá a investigação é a função que o homem tem. Esse é o centro gravitacional, pois é em torno do entendimento da função que tem o homem de agir segundo a melhor parte que existe nele que avança a reflexão em direção à resposta: o bem agir, que se confunde com a *εὐδαιμονία*. Por isso Aristóteles reserva um lugar especial à literatura tanto na *Política* quando na *Poética* quando tem em vista a

²⁵⁰ VIDAL-NAQUET, Pierre. *O mundo de Homero*. Tradução de Jônatas Batista Neto. –São Paulo: Companhia das Letras, 2002. P. 106.

²⁵¹ Cf. *Poética*, 1450a 15-20. 15.

²⁵² Cf. *Ilíada*, VII, 310.

educação de cidadãos jovens, visto que o valor das emoções e sentimentos é cognitivo. Foi nesse sentido que Nussbaum escreveu que

a percepção de particulares concretos é, para Aristóteles, anterior em autoridade às regras e definições gerais que sintetizam esses particulares, já que uma consideração detalhada de um caso particular complexo tem em si mais verdade ética do que uma fórmula geral, será natural para ele supor que as histórias concretas e complexas que constituem o material do drama trágico possam desempenhar um papel valioso na redefinição de nossas percepções do “material” complexo da vida humana.²⁵³

Dessa forma, a literatura traz consigo o caso específico, e, por isso, um universo estruturado independentemente de razões lógicas alheias, como acontece em relação a um exemplo ilustrativo ou aplicação de um princípio, porque, nestes dois casos, está ausente a complexa estrutura que organiza no tempo e no espaço as condições envolvendo os elementos graças à dinâmica dos quais os acontecimentos se engendram e se desencadeiam. Um exemplo cumpre tão somente uma função corroborativa. Na literatura, esse encadeamento de eventos quase sempre se aproxima da realidade a fim de alcançar uma composição que se pareça o máximo à verdade, ainda que estranho à virtude, ou ao bem, e, por vezes, até mesmo se pareça paradoxal. Tal como vemos acontecer em *Édipo Rei*, quando ele, em exaltada e sinistra discussão com o adivinho, sente questionado seu sucesso e, em tom de revolta e censura, reitera-o vaidosamente ao ancião. Mas o que obtém de volta de Tirésias é atordoante: *provém tua perdição dessa ventura*²⁵⁴. Sófocles garante a verossimilhança na tragédia mesmo que atribua o infortúnio ao êxito, e não se trata de um mero artifício de composição, posto que, ao final da peça, reforça-o nas palavras de Creonte com a sentença: *não queiras poder tudo! Do poder não ficou rastro em tua vida*²⁵⁵. Eis uma verdade ética na clave de literatura.

²⁵³ NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução Ana Aguiar Cotrim; revisão da tradução Aníbal Mari. – São Paulo: Editora DMF Martins Fontes, 2009. P. 331.

²⁵⁴ Cf. *Édipo Rei*, 440.

²⁵⁵ Cf. *Édipo Rei*, 1520.

As considerações desenvolvidas por Aristóteles procuram convencer, ele o admite²⁵⁶ e exorta: mas é somente à luz dos fatos e considerando a maneira de viver que obtemos o testemunho que permite a decisão final. Ora, a poesia presta a esse propósito um recurso imprescindível na medida em que as limitações de uma vida não permitem a posse satisfatória do maior número de experiências e de casos que ofereçam cada circunstância específica a se considerar, nem tampouco oferecem as condições enriquecedoras que, pelo registro da ficção, concede à narrativa a riqueza de elementos responsáveis por torná-la interessante. Em sua maioria das vezes, nossos casos são particularmente solitários, sob as condições do anonimato pessoal e absorvido por um universo estreito que, não obstante ser o universo de um ser humano, é o de nossa vida. Nesse sentido, Jaeger nos coloca uma importante observação acerca do poder que tem a criação humana:

A arte tem um poder ilimitado de conversão espiritual, é o que os gregos chamam de “psykhagogía”. Só ela possui ao mesmo tempo validade universal e a plenitude imediata e viva, que são as condições mais importantes da ação educativa²⁵⁷.

Para Jaeger, a arte tem o poder de superar tanto a vida real quanto a vida pessoal, ainda que ambas sejam mais concretas e presentes, enquanto a poesia seja ficção. Por isso que, para Aristóteles, o domínio da poesia é mais filosófico que o do registro histórico. De acordo com Jaeger, a poesia tem vantagem sobre qualquer ensino intelectual e verdades racionais e até sobre as meras experiências fortuitas de nossa vida.

Como matéria de reflexão ética, ela dá conta de apresentar, num quadro mais abrangente, os diferentes estatutos envolvidos na ordem dos acontecimentos à volta do indivíduo, bem como em que posse está as medidas cabíveis que cumpre alcançar suas escolhas. Esses são aspectos da experiência humana, pessoal ou coletiva, que não apenas escapam ao agente como também não estão constantemente acontecendo ao seu redor. Portanto ela reflete ao indivíduo e ao público um recorte lógico da existência em sua complexidade, reconhecível e presente.

Assim, Donald Schüler, ao comentar a tradução que fez de *Os sete contra Tebas*, explica que, no esplendor de Atenas, a cidade se julgava a si mesma através do

²⁵⁶ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1179a 15.

²⁵⁷ JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução Artur M. Pereira. – 6ª edição. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. P. 62.

espetáculo teatral, pois a tragédia não concede a acomodação passiva e confortável ao espectador diante dos conflitos que envolvem um personagem²⁵⁸. A tragédia estimula o posicionamento do espectador ao mostrar o que sucede a pessoas boas quando são esmagadas em virtude de situações que simplesmente estão fora da ação de seu controle. É nesse sentido que a literatura pode aproximar-se da verdade, pois relata o que sucede de comum à vida humana que ninguém pode negar.

Assim também Torrano destaca a capacidade que esse gênero possui de provocar a reflexão e recolocar os valores da tradição ao público. Escreve ele:

A tragédia não oferece modelos de conduta, mas mostra conflitos, contradições, erros de avaliação e obstinações fatídicas, que estimulam a reflexão e põem em questão os paradigmas tradicionais. Os heróis mitológicos, personagens da epopeia, são colocados no contexto e na perspectiva do Estado democrático de Atenas, numa sobreposição de épocas, de instituições e de práticas sociais, que por um lado ressaltam a inadequação de certas condutas aristocráticas – como a soberbia (hýbris), a ousadia (tólma) e a obstinação (authadía) – e, por outro lado, reatualizam outros valores tradicionais, comunicando-lhes um novo sentido e novas ressonâncias, eminentemente democráticas – como a moderação (sophrosýne) e a prudência (phrónesis)²⁵⁹.

Torrano chega a essa conclusão em sua abordagem direcionada exatamente ao conteúdo doutrinal que enxerga nas tragédias no contexto das pólis gregas porque vê nelas o potencial de formação que possuem, quando permitem vislumbrarmos, por exemplo, a desmedida decorrente da opulência que leva o transgressor a perecer acometido de cegueira moral.

Quanto a essa percepção no que concerne às tragédias, ele não está sozinho, pois uma linha de argumento que se desenvolve ao longo de *A fragilidade da bondade* diz respeito à maneira como o pensamento ético alcança algum acordo com o infortúnio. Nussbaum escreve:

²⁵⁸ ÉSQUILO. *Os sete contra Tebas*. Tradução e prefácio de Donald Schüler. – Porto Alegre: L&PM, 2007. P. 13

²⁵⁹ TORRANO, Jaa. *A Educação Trágica*. FILOSOFIA E EDUCAÇÃO, v. 9, p. 63-80, 2017. P. 79.

afirmo que essas obras evidenciam-nos três coisas sobre os valores que os seres humanos perseguem na vida, as quais a filosofia moral pode facilmente esquecer. Primeiramente, há o fato de que valores humanos expõem o ser humano ao risco (...). Uma segunda intuição da tragédia que salientei em “Fragilidade” diz respeito à relação entre coisas valiosas (...). Em terceiro lugar, se as próprias emoções têm valor como elementos constitutivos de uma vida humana boa, esse fato igualmente vincula o agente a eventos casuais que escapam ao controle do eu²⁶⁰.

De fato, ninguém há de negar que as relações de apreço, estima ou qualquer outra espécie de motivo alargam para fora dos cuidados que podemos aquilo mesmo pelo que fomos capazes de desenvolver esses cuidados. Não é o paradoxo inserido nessa lógica sentimental que nos ocupa o espírito, é antes nos faltar presença de espírito que lidar com a desventura quando a ameaça se despeja em fatos e todo o cuidado que temos não garante proteção do que amamos. Trata-se de um antigo mal que persiste em nos chocar já desde Homero, que narrou o esforço de Aquiles procurando consolar ao rei Príamo, explicando-lhe a condição humana diante da desgraça:

*sobre os umbrais do palácio de Zeus dois tonéis se acham
postos,
de suas dádivas; um, só de males; de bens o outro cheio.
Se, misturando-as, Zeus grande, senhor de trovões, as derrama,
Quem as recebe ora goza, ora males por sorte lhe tocam;
Mas o que dele recolhe somente infortúnio, escárnio
Vivo se torna; em extrema miséria, na terra divina
É condenado a vagar, desprezado por homens e deuses²⁶¹.*

Desde a chegada dos gregos a Tróia, Príamo já havia perdido todos os seus 69 filhos. E agora, fazia o resgate do cadáver do mais valoroso de todos, Heitor, cuja morte ultrajante, por conta da fúria de Aquiles com ele por matar seu amigo Pátroclo, coloca o desafortunado rei nessa situação. Príamo chora bastante, mas é consolado, se recompõe e faz uma refeição preparada ao capricho, servida de pães alvos trazidos em lindas

²⁶⁰ NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução Ana Aguiar Cotrim; revisão da tradução Aníbal Mari. – São Paulo: Editora DMF Martins Fontes, 2009. P. XXVII-XXVIII.

²⁶¹ Cf. *Iliada*, XXIV, 527.

cestinhas, enquanto admira o vulto de Aquiles, sua imponência e estatura, muito parecido a um deus, ao mesmo tempo em que também é admirado por Aquiles. Porque nada tinha mudado na vida, nem nas qualidades dos que permaneciam vivos.

Em 1931, uma coleção de ensaios abordando da vulgaridade da arte a um futuro em que todos serão jovens para sempre é publicada. Apenas um ano antes da publicação de seu *Admirável mundo novo*, Huxley explica onde está a verdade em Homero em um artigo intitulado *Tragédia e a verdade completa*. Ninguém há de negar que, como Homero, Huxley também interpretava bem a realidade de nosso tempo. Versando sobre o canto XII da *Odisséia*, ele descreve como Ulisses perdera o restante de seus homens que regressavam à salvos de uma guerra de dez anos para um terrível monstro marinho, em cuja posse os amigos apenas estendiam as mãos, na luta horrorosa em que estavam. Para Ulisses, foi o quadro mais triste de todos que vira de tudo quanto sofreu no caminho de casa. Mas quando o perigo é finalmente superado e aqueles homens restantes descem em terra para fazerem uma refeição e pernoitar, Huxley observa como Homero descreve a cena, pois diz que eles prepararam o jantar *habilmente*. Depois ele chama a atenção a como se encerra o capítulo: *quando haviam saciado a sede e a fome, pensaram em seus queridos companheiros e choraram, e no meio de suas lágrimas o sono caiu suavemente sobre eles*²⁶².

Para Huxley, Homero é um dos poucos autores que deram a verdade completa, ao invés de fragmentos dela, pois uma boa obra de arte carece de bem mais do que uma verossimilhança, sensibilidade e poder de comunicação; nem todos têm condições de *levar as coisas a cabo*. Outros autores, ante a perda de seis homens, poderiam se limitar a fazer chorar os sobreviventes, como também Homero os fez chorar. Mas, escreve Huxley,

teriam previamente preparado seu jantar, e o preparado, ainda por cima, de forma magistral? Será que teriam previamente bebido e comido até à saciedade? E, depois de chorar, ou de fato enquanto choravam, teriam desfalecido num sono tranqüilo? Não, eles certamente não teriam feito nenhuma dessas coisas. Eles teriam chorado, lamentado sua própria desgraça e o terrível destino de seus companheiros, e o canto teria terminado tragicamente com suas lágrimas.

²⁶² HUXLEY, Aldous. *Música na noite e outros ensaios*. Tradução de Rodrigo Breunig. –Porto Alegre: L&PM, 2015. P. 9.

Homero, no entanto, preferiu contar a Verdade Completa. Ele sabia que até os mais cruelmente enlutados precisam comer; que a fome é mais forte que a tristeza e que sua satisfação tem precedência até mesmo sobre as lágrimas. Sabia que os habilidosos seguem agindo com habilidade e obtendo satisfação em suas realizações, mesmo quando amigos acabaram de ser comidos, mesmo quando a realização consiste apenas em preparar o jantar²⁶³.

De fato, Homero não é sentimentalista (παθητική). Não disse que, após o infortúnio de perder os companheiros que sobreviveram a dez anos de combate lado a lado, ninguém mais cozinhou magistralmente, ou que os sobreviventes não tiveram apetite aquela noite entregues ao luto, nem que homens dados ao combate estiveram acordados a noite inteira pranteando. É só quando a barriga está cheia que os homens se permitem a extravagância de sofrer, e que a tristeza depois do jantar é quase um luxo, diz-nos Huxley, e Homero o sabia, assim como sabia que a fadiga traz o sono, e que ele é tanto mais doce por trazer o esquecimento do luto.

Assim, aprendemos com Homero que o homem excelente continua agindo com excelência mesmo após lidar com o infortúnio, o que evoca em nós o homem de caráter estável porque alcançou a maturidade moral; sua postura não oscila com a mudança, e nisso está o trunfo da doutrina aristotélica sobre o problema levantado por Sólon acerca da felicidade, pois identificando-a ao bem agir, vemos que ela não muda com os açoitamentos da fortuna, como analisamos, porquanto está ancorada no caráter consolidado do agente virtuoso, isto é, do agente moralmente maduro, o que não caracteriza um determinismo em tal doutrina, e Zingano nos assegura que *Aristóteles consistentemente sustenta uma ética da liberdade fundada na possibilidade de dizer sim ou não em função da liberdade sobre os meios para realizar nossos fins*²⁶⁴.

Dispomos, toda via, de razão para entendermos que isso que se convencionou identificar como determinismo do caráter não condiz com a preocupação de Aristóteles ao enxergar o risco natural de um indivíduo desviar-se da virtude, visto que há todo um trabalho em ser virtuoso, ela é, portanto, uma maneira de viver difícil²⁶⁵. Assim, já abordamos que um antídoto contra esse mal está naquilo mesmo pelo qual ele se torna

²⁶³ HUXLEY, Aldous. *Música na noite e outros ensaios*. Tradução de Rodrigo Breunig. –Porto Alegre: L&PM, 2015. P. 12.

²⁶⁴ ZINGANO, Marco. *Aristóteles: tratado da virtude moral*. –São Paulo: Odysseus Editora, 2008. P. 31.

²⁶⁵ Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1109a 25.

virtuoso: a existência de leis voltadas tanto para a formação quanto para a manutenção dos bons costumes.

Conclusão

Convém não esquecermos o fato de que, ao destacarmos um determinado ponto nessa investigação aristotélica e fazermos dele um problema cuja abordagem ofereça alguma resposta às nossas interrogações, essa investigação se assentou desde o autor sobre um solo de pouca estabilidade, por isso o filósofo insiste, durante seu itinerário, no papel central da experiência prática, contando, para auxílio, com apenas o aparato poético. Portanto, nossa posição de interessados no problema que criamos e sua eventual resolução não se difere muito em condições das de Aristóteles ao dar início à sua própria abordagem tendo que lidar com as contingências de situações particulares e flutuações inerentes à natureza de seu material, salvo pelo fato vantajoso de podermos nos manter sobre o que ele assentou com solidez, e é nisso em que nos agarramos como num salvo conduto para obter determinadas conclusões.

Sob condições tais, observamos que esse campo de reflexão, âmbito da reflexão prática, o objeto em que mira Aristóteles é a ação de excelência, mas ela mesma só existe no agente bem educado, que calcula bem os meios, bem como as circunstâncias, um momento antes de agir. Enquanto escolhe, tudo o que podemos obter é uma noção vaga do processo em andamento; depois que escolhe, o produto da ação correspondente faz apenas coroar a qualidade atribuída ao agente, não se oferece ao escrutínio da razão que o observa qualquer coisa como um produto penetrável porque tudo acontece em função dele, pois é ele a referência da ação. Salvo uma noção geral, nenhuma fórmula é obtida nesse ínterim; esse produto se esvai na duração inédita do acontecimento. Por isso não achamos em Aristóteles um enfoque privilegiando regras éticas como poderíamos esperar de uma investigação que tem em vista fornecer resultados práticos. Se elas existem, existem meramente como intuição no espírito do agente cuja enunciação se perde na ausência da concretude do caso para a qual elas são meras referências adequadas segundo esses critérios mencionados acima.

Portanto, não poderíamos ser os primeiros a notar que é assim por se tratar do conteúdo mesmo que o filósofo procura apresentar como premissa na abordagem. MacIntyre²⁶⁶ observa que há pouca regra de ação em Aristóteles porque há muito exercício das excelências. Definir o que é bom particularmente para si em determinado momento, e escolher os meios para o alcançar – tudo isso pressupõe a capacidade de julgar e de fazer a coisa certa, no lugar, na hora e da maneira certa. Para tanto, não é

²⁶⁶ MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo sobre teoria moral*. Tradução de Pedro Arruda e Pablo Costa. Campinas, SP: Vide Editorial, 2021. P. 226

suficiente regras. Sobre o nobre e o justo, escreve Burnyeat, é necessária uma percepção educada, algo que exceda o intento do recurso às regras gerais para apontar ao que convém à ação excelente em cada circunstância²⁶⁷. É necessário a esse fim que retenhamos os particulares concretos, pois é de sua consideração minuciosa que se extrai verdades éticas mais do que de fórmulas gerais. Por isso a importância do repertório que desenvolve a sutil habilidade de reconhecer, a partir de uma variedade de casos conhecidos, o que convém fazer especificamente em uma situação inédita. E Aristóteles aponta para isso ao destacar que, sobre as coisas belas e justas, existem grandes diferenças e variações por seu aspecto mais convencional. Tais assuntos giram em torno das questões da vida, para as quais uma compreensão errônea do que seja um bem pode resultar em um fim danoso.

Podemos concluir que o esforço genial de Aristóteles ao se propor examinar os temas filosóficos de ordem prática tão caros à sua época e a uma tradição que o antecede não apenas garantiu a nós um quadro mais completo da educação da Antiguidade Clássica como, por meio dele, nos é dado enxergar o que almeja o filósofo ao pensar o quanto pode o homem educado, pois Aristóteles contempla por qual caminho deve percorrer o indivíduo a fim de alcançar a condição de homem pleno, cruzando a senda de nossa natureza animal até o seu limite extremo para alcançar o patamar mais elevado que o põe na posição não muito distante da de uma vida divina dedicada à contemplação.

Mas o filósofo nos mostra, e com muita antecedência, em que medida, para esse intento, as emoções acabam se fazendo tão presentes no plano das ações, porquanto, se estabelecendo como ponto de contato entre aquilo que é interior e o que corresponde ao mundo exterior, se encarregam de determinar o tipo de resposta para as interações que estabelecemos. Assim, se concebermos, tal como o faz Aristóteles, que a realização humana plena só se concretiza na medida em que são atualizadas as potencialidades que são próprias da alma, elevando-as ao nível máximo de sua expressão, descobrimos que existe entre seu campo de possibilidades e sua efetiva atualização o universo implacável das emoções determinando o modo como agimos em face dos estímulos como chegam e nos são assimilados. É por isso que um projeto de formação humana deve partir da plena realização das potencialidades da alma, abrangendo seus aspectos emocional e

²⁶⁷ BURNYEAT, M. F. *Aprender a ser bom segundo Aristóteles*. In: ZINGANO, Marco (Org). *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles*; traduzido por Márcio Petrocelli Paixão. São Paulo: Odysseus Editora, 2010. P. 155-182. 159.

racional, mas comprometido com uma abordagem concentrada especialmente na educação sentimental, visto que se trata do que possui raízes mais profunda em nossa formação, visando sua constituição correta e pela qual suas dimensões racional e irracional alcançam uma plena integração e ordenação a fim de convergirem suas faculdades para o objetivo mais nobre, uma vez que sua natureza é tal que oferece para isso todas as potências requeridas.

Aristóteles o entendeu perfeitamente e ofereceu o que, se pudermos por assim, se configura como um abrangente projeto de formação do homem em sua integralidade, corpo e alma, baseado no ensino e em um exercício de formação de tal modo duradouro que acaba transformando o próprio caráter, amparado pelas perspectivas mais diversas dos mais variados campos que encontramos em sua filosofia que convergem para corroborar e solidificar as minúcias envolvidas nele, evitando as lacunas e garantindo consistência, viabilidade e uma perspectiva metafísica: conduzir o homem a um patamar de plenitude pela via do intelecto.

A proposta aristotélica de formação do homem excelente consiste num trabalho prolongado de assimilação virtuosa daquilo que é genuinamente humano em suas possibilidades mais nobres, mas também na marcha em direção ao desenvolvimento racional do animal até à ascensão à plenitude que é divina por sua similaridade. Em um aspecto, ela transcorre ao longo de uma vida inteira até ser o próprio homem formado, em outro, ela é o próprio transcurso, o *bem agir* e o *bem viver*. E essa simultaneidade se dá porque só se é sendo e só se aprende fazendo. Tal ação dupla não deixa de corresponder à duplicidade da natureza da alma humana para a qual a formação tem que ser integral.

Essa é, pois, a proporção do programa aristotélico de formação do homem de excelência, cuja síntese, se assim o podemos colocar, consiste na acomodação da excelência ao propósito humano graças a uma vida orientada como consequência de uma perspectiva divina.

Referências

ACKRILL, J. L. *Sobre a eudaimonia em Aristóteles*. In: ZINGANO, Marco (Org). *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles*; traduzido por Márcio Petrocelli Paixão. São Paulo: Odysseus Editora, 2010. P. 103-125.

ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, Volume VI — Tomo III; introdução, tradução e notas António Amaral, Artur Morão; revisão científica Marco Zingano. 1ª Ed. — Lisboa: Imprensa Nacional, 2019.

_____. *Ética a Nicômacos*. Tradução e notas de Luciano Ferreira de Souza. —São Paulo: Martin Claret, 2016.

_____. *Nichomachean Ethics*. Translated by H. Rackham. London: Harvard University Press, 1934.

_____. *Fragmentos dos diálogos e obras exortativas*. Tradução de António de Castro Caeiro. Lisboa: Imprensa Nacional, 2014.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de António de Castro Caeiro. São Paulo, SP: Forense, 2ª Ed., 2017.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução, notas adicionais e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2ª Ed., 2007.

_____. *Ética Nicomáqueia; Ética Eudemia*. Introducción por Emilio Lledo Iñigo e Traducción por Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

_____. *Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13 - III 8* / Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

_____. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo. Editora 34 Ltda, 2006.

_____. *Física*. Traducción y notas Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

_____. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. *Órganon*. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Giunmarães Editores. 1986.

_____. *Poética*. Tradução de Ana Maria Valente. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian. 2008.

_____. *Política*. Tradução e notas Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes; prefácio R. M. Rosado Fernandes. Lisboa: Vega. 1998.

_____. *Retórica*. Tradução e notas Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Albeto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. 2005.

_____. *Retórica das paixões*. Tradução Isis Borges B. da Fonseca; prefácio Michel Mayer. São Paulo: Martins Fontes. 2000.

AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Mendes. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2004.

BARNES, J. *Aristóteles*. Jonathan Barnes; tradução Adail Ubirajara Sobral, Maria Stela Gonçalves. - 3. ed. - São Paulo · Edições Loyola, 2013.

_____. *Retórica e Poética*. In: Aristóteles. Org. por Jonathan Barnes. Tradução de Ricardo Hermann Ploch Machado. São Paulo: Idéias e Letras, 2009. P. 329-360.

BURNYEAT, M. F. *Aprender a ser bom segundo Aristóteles*. In: ZINGANO, Marco (Org). *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles*; traduzido por Márcio Petrocelli Paixão. São Paulo: Odysseus Editora, 2010. P. 155-182.

CARVALHO, João B. *Educação, ética e tragédia: ensaios sobre a filosofia de Aristóteles*. –Rio de Janeiro: Nau, 2009.

CENCI, Angelo Vítório. *Aristóteles & e a educação*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CORNFORD, F. M. *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*. Princeton University Press, 1991.

EPICURO, *Carta sobre a felicidade: (a Meneceu)*/Epicuro; tradução e apresentação de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

ESCHYLE. *Prométée enchaîné*. Traduction française D'Alexis Pierron. – 8^a Ed. Paris: Charpentier et Cia, 1870.

ÉSQUILO. *Os sete contra Tebas*. Tradução e prefácio de Donaldo Schüler. – Porto Alegre: L&PM, 2007.

ÉSQUILO, *Suplicante*; tradução de Carlos A. Martins de Jesus. – 1. Ed. – Coimbra: Festeia – Tema Classico, 2012.

EURÍPIDES. *Hipólito*. Introdução general Carlos Gacía Gual; introducciones, traducción y notas Alberto Medina González y Juan António López Férez. Madrid: Editora Gredos, 1999.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Miniaurélio século XXI*, 2001.

FERREIRA, Lúcia Rocha. *Édipo rei: a vontade humana e os desígnios divinos na tragédia de Sófocles*. – Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007.

FRANCISCATO, Maria C. R. da S.. *Acaso, destino e caráter no Édipo Rei de Sófocles*. Ide (São Paulo), v. 67/68, p. 15-23, 2019.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego de filosofia*. Tradução Ivone c. Benedetti; revisão técnica Jacira de Freitas; caracteres gregos e transliteração do grego Zelia de Almeida Cardoso. – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?*. Tradução de Dion Davi Macedo. – São Paulo: Edições Loyola, 2017.

HERÁCLITO. *Fragmentos, origem do pensamento*; edição bilingüe com tradução, introdução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

HERODOTE. *Histoires*. Tradução de Ph.E. Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1946.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*/ Hesíodo; estudo e tradução Jaa Torrano. – 7. Ed. – São Paulo: Iluminuras, 2007.

_____. *Os trabalhos e os dias: (primeira parte)* / Hesíodo ; introdução, tradução e comentários Mary de Camargo Neves Lafer. – 6º Ed. – São Paulo: Iluminuras, 2006.

HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Tradução Roberto Hofmeister Pich. – Porto Alegre: Artmed, 2008.

HOMERO. *Iliada*. Traducción Emilio Crespo Güemes. Madrid: Editorial Gregdos, 1996.

_____. *Iliada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2009.

_____. *Odisseia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2009.

HOURDAKIS, Antoine. *Aristóteles e a educação*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo – SP: Edições Loyola, 2001.

HURSTHOUSE, Rosalind. *A doutrina central da mediania*. In: *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Org. por Richard Kraut. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009.

HUTCHINSON, Douglas S. *Ética*. In: BARNES, Jonathan (Org). *Aristóteles*; tradutor Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. 255-297. 261.

HUXLEY, Aldous. *Música na noite e outros ensaios*. Tradução de Rodrigo Breunig. –Porto Alegre: L&PM, 2015.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução Artur M. Pereira. – 6ª edição. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

KRAUT, R. *A ética de Aristóteles*. In: ALENCAR, Cesar Augusto Mathias de (Org). *Textos selecionados de filosofia antiga*; tradutor Victor Gonçalves de Sousa. – Pelotas: NEPFIL Online, 2022. 59-118.

LAÉRCIO, Diógenes. *Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité*, Tome Premier. Traduction par Charles Maric Zevort. Paris: Charpentier, 1847.

LEÃO, D. *Sólon e Cresos: Fases de Evolução de um Paradigma*. Humanitas, 2000, vol. LII, p. 27-52.

LIMA, M. A.. *A Retórica em Aristóteles: da orientação das paixões ao aprimoramento da eupraxia*. 1. ed. Natal: Editora do IFRN, 2011.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo sobre teoria moral*. Tradução de Pedro Arruda e Pablo Costa. Campinas, SP: Vide Editorial, 2021.

MARTINS, Antônio M. *A doutrina da eudaimonia em Aristóteles: Da urgência de uma reconsideração da compreensão aristotélica da ética*. Humanitas, vol. XLVI, Coimbra, 1994.

MENEZES E SILVA, C. M.. *A dimensão cognitiva da paixão em Aristóteles*. EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação, Ilhéus, n.4, p. 13-23, jun. 2013.

_____, C. M.. *Mimese, pintura e poesia na Poética aristotélica*. Dois Pontos (UFPR) digital , v. 11, p. 11-38, 2014.

MUÑOS, Alberto Alonso. *Liberdade e causalidade: ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*. –São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução Ana Aguiar Cotrim; revisão da tradução Aníbal Mari. – São Paulo: Editora DMF Martins Fontes, 2009.

PELLEGRIN, P.. *Vocabulário de Aristóteles*. Tradução Claudia Berliner; revisão técnica Marcos Ferreira de Paula. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

PEREIRA, Isidro S. J. *Dicionário Grego – Português e Português – Grego*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1976.

PETERS, F. E. *Termos Filosóficos Gregos: um léxico histórico*. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967.

PLATÃO. *O banquete*. Tradução, notas e comentários de Donaldo Schüler. – Porto Alegre: L&PM, 2014.

_____. *A República*. (Anna Lia A. A. Prado, Trad.) São Paulo: Editora Martins Fontes, 2014.

PLUTARCO, *Moralia*, 1118 c (*Aristoteles fragmentas selecta*, Ross, p. 73)

PUENTE, Fernando Rey. *A kátharsis em Platão e Aristóteles*. In DUARTE, Rodrigo et al (Org.) *Kátharsis: reflexões de um conceito estético*. Belo Horizonte: C/Arte, 2002, p.10-27.

SHAKESPEARE, W. *Hamlet*. Tradução de Ana Amélia Queiroz C. de Mendonça e Barbara Heliodora. –Rio de Janeiro: Ediouro, 2013.

SCHOFIELD, Malcolm. *A ética política de Aristóteles*. In: *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Org. por Richard Kraut. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009.

SNELL, Bruno. *A cultura grega e a origem do pensamento europeu*. Tradução Pérola de Carvalho. –São Paulo: Perspectiva, 2012.

SÓFOCLES. *Tragédias*. Tradução de Assela Alamillo. Madrid: Editorial Gredos, 1981.

STENZEL, Julius. *Platão Educador*. Tradução de Alfred J. Keller. Campinas: Kirion, 2021.

_____. *Édipo Rei*. Tradução de Trajano Vieira: apresentação J. Guinsburg. – São Paulo: Perspectiva, 2011.

STIRN, Façois. *Compreender Aristóteles*. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

TAYLOR, C. C. W. *Política*. In: BARNES, Jonathan (Org.). *Aristóteles*; tradutor Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009. 299-327.

TORRANO, Jaa. *A Educação Trágica*. FILOSOFIA E EDUCAÇÃO, v. 9, p. 63-80, 2017.

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos e nomos*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. –São Paulo: Paulos, 1998.

VERNANT, J.-Pierre. *Les origines de la pensée grecque*. Paris: Quadrige, 2013.

VIANO, Cristina. *O que é a virtude natural? (Eth. Nic. VI, 13)*. In: *Analytica: revista de filosofia*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *O mundo de Homero*. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

YOUNG, Charles, M. *A justiça em Aristóteles*. In: *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Org. por Richard Kraut. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009.

ZINGANO, Marco. *Aristóteles: tratado da virtude moral*. –São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

_____, Marco. *Aristóteles: Ethica Nicomachea VI-15: tratado da justiça*. Tradução e comentário de Marco Zingano. –São Paulo: Odysseus, 2017.

_____, Marco. *Aristóteles: Ética Nicomaquéia: III 9 -IV 15: as virtudes morais*. Estudo, tradução e comentário de Marco Zingano. –São Paulo: Odysseus, 2020.

_____, Marco. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

_____, Marco. *Pathos - um emaranhamento conceitual?*. Marques, E.; Rocha, E.; Levy, L.; Pereira, L. C.; Gleizer, M.. (Org.). *Caminhos da Razão: estudos em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Ferreira Landim Filho*. 1ed. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2019, p. 253-281.

Dicionários on-lines:

Eulexis Bailly. Paris: Philippe Verkerk, 2020. Disponível em: https://www.lexilogos.com/grec_ancien_dictionnaire.htm#

Chantraîne. São Francisco: Internet Archive, 2009. Disponível em: <https://archive.org/details/Dictionnaire-Etymologique-Grec/page/n3/mode/2up>

Diccionario Etimológico Castellano en Línea. Valentín Anders y co. 2022.
Disponível em: <http://etimologias.dechile.net/>