



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A EUDAIMONIA NA ÉTICA DAS VIRTUDES DE ARISTÓTELES

Noêmia de Mendonça Lins Pequeno

**João Pessoa-PB
2014**

NOÊMIA DE MENDONÇA LINS PEQUENO

A EUDAIMONIA NA ÉTICA DAS VIRTUDES DE ARISTÓTELES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal da Paraíba, como requisito regulamentar para obtenção do título de Mestre.

Orientador:

Prof. Dr. Anderson D’Arc Ferreira

**João Pessoa-PB
2014**

P425e Pequeno, Noêmia de Mendonça Lins.
A eudaimonia na ética das virtudes de Aristóteles / Noêmia de Mendonça Lins Pequeno.-- João Pessoa, 2014.
198f.
Orientador: Anderson D'Arc Ferreira
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA
1. Aristóteles, 384 a.C.-322 a.C. - crítica e interpretação.
2.Filosofia - crítica e interpretação. 3. Eudaimonia. 4.Sabedoria - experiência. 5. Ética. 6. Phrónesis.

UFPB/BC

CDU: 1(043)

NOÊMIA DE MENDONÇA LINS PEQUENO

A EUDAIMONIA NA ÉTICA DAS VIRTUDES DE ARISTÓTELES

João Pessoa, 27 de março de 2014.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Anderson D’Arc Ferreira
Orientador (UFPB)

Prof. Dr. Rodrigo Silva Rosal de Araújo
Membro Interno (UFPB)

Prof. Dr. Francisco Assis Filho
Membro Externo (UFPB)

Prof. Dr. Felipe Arruda Sodré
Membro Externo (UFRPE)

Aos meus filhos.

AGRADECIMENTOS

No decorrer do trabalho que hora finalizamos muitos são aqueles aos quais devemos agradecimentos.

Inicialmente agradeço aos meus filhos, especialmente a Natália que, por melhor conhecer o processo ao qual dei início, me estimulou e acreditou na possibilidade de um retorno aos estudos que em determinado momento de minha trajetória, forçada pelas contingências, eu havia deixado de lado.

A Marcos que, em sua paixão pela Filosofia, me fez enveredar pelos seus caminhos.

A Marconi, a quem devo o estímulo e o conhecimento necessários para me tornar apta a participar do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPB.

Aos meus pais que sempre estimularam qualquer perspectiva de crescimento possível aos seus filhos e, em particular, ao meu pai que, malgrado as dificuldades impostas pela saúde, encontrou energia para efetuar valiosas correções ortográficas no trabalho que ora concluo.

Aos colegas, especialmente a Paulinha, Hamilton e Rossana, cuja companhia me fez encontrar ânimo para cumprir com as minhas obrigações discentes da forma mais prazerosa possível.

Aos funcionários da Secretaria do Programa que, solícitos, sempre me atenderam com um sorriso.

Aos professores que, no decorrer do Curso, fizeram com que novos conhecimentos somados me possibilitassem elaborar o presente trabalho, sem esquecer os que, na Qualificação, acrescentaram mais conteúdos aos esforços até então empreendidos.

E, em especial, ao meu Orientador cuja confiança depositada e o esforço que comigo empreendeu tornaram possível a realização desse momento, no qual me sinto caminhando rumo ao *télos* a que me dispus, na busca do meu próprio florescimento.

Diz-se, com efeito, que o começo é mais que a metade do todo, e muitas das questões que formulamos são aclaradas por ele.

Etica a Nicômaco, I, 7 1098b 5-10

RESUMO

A dissertação que se segue busca empreender um estudo filosófico, alicerçado por incursões de âmbito histórico-político referente ao mundo grego antigo, capaz de nos proporcionar uma maior compreensão teórica da *eudaimonia*, oriunda de uma ética das virtudes que, conforme Aristóteles seria possível àqueles que atuassem conforme as exigências de uma ação excelente. Tal empresa se baseará majoritariamente em uma leitura analítica de trechos da obra aristotélica, em especial, a *Ética a Nicômaco*, assim como em textos socráticos-platônicos que embasaram o *ethos* grego. Além disso, nos reportaremos a obras de intérpretes e estudiosos do assunto, capazes de nos auxiliar durante essa empreitada. Assim, buscamos compreender, na ética aristotélica, a aptidão do ser humano para uma ação baseada em um tipo de sabedoria capaz de constituir valores éticos provenientes de sua própria capacidade de deliberar a respeito dos fatos que a ele se apresentem. Tais fatos, por estarem submetidos à contingência a que a ação humana está sujeita, deverão ser abrangidos pela experiência de cada um que, estando obrigado à ação, deverá agir com a sabedoria prática inerente ao homem prudente.

Palavras-chave: *Eudaimonia*. Sabedoria. Ética. Experiência. *Phrónesis*.

ABSTRACT

The following dissertation aims to undertake a philosophical study, supported by incursions of context referring to the ancient Greek world historical and political. The study is able to provide us with a greater theoretical understanding of eudaimonia, coming from an ethics of virtues, according to Aristotle, it would be possible for those who acted according to the demands of an excellent action. Such research will be based largely on analytical readings from the work of Aristotle, in particular, the *Nicomachean Ethics*, as well as Socratic -Platonic texts that supported the Greek ethos. Moreover, the text will report to the works of interpreters and researchers on the field, able to assist us during this endeavor. Thus, we seek to understand, in Aristotelian ethics, the ability of humans to an action based on a kind of wisdom can be ethical values from their own ability to decide on the facts that are presented to him. Therefore, since they are subject to the contingency that human action is subject, should be covered by the experience of every one who, being obliged to action, must act with practical wisdom inherent in the prudent man.

Keywords: *Eudaimonia*. Wisdom. Ethics. Experience. Phrónesis.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras Aristotélicas

EN = Ética a Nicômaco

DA = De anima

MET = Metafísica

POL = Política

RET = Retórica

Obras Platônicas

Defesa de Sócrates

Fédon

Filebo

Eutidemo

Górgias

Mênon

Protágoras

República

Teeteto

Sofista

Demais obras clássicas

Homero: Odisséia - Ilíada

Hesíodo: Teogonia – O trabalho e Os dias

Tucídides: História da Guerra do Peloponeso

Xenofonte: Apologia de Sócrates – Ditos e feitos memoráveis de Sócrates

OBS: Nas obras em língua estrangeira (espanhol, francês) usadas a tradução é de nossa responsabilidade.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	13
1	O MUNDO GREGO.....	18
1.1	A CRISTALIZAÇÃO DA CULTURA GREGA: <i>MYTHOS</i> E <i>PAIDEIA</i>	26
1.2	AS NOVAS CATEGORIAS DO HOMEM: <i>FILOSOFIA</i>	40
1.2.1	O Homem Natureza dos Pré-Socráticos.....	46
1.2.2	A reviravolta sofista: o humanismo.....	52
1.2.3	O modelo socrático-platônico.....	65
1.2.3.1	<i>A alma e sua imortalidade.....</i>	73
1.2.3.2	<i>Intelecto, conhecimento e eudaimonia.....</i>	84
2	ASPECTOS DO MODELO ÉTICO ARISTOTÉLICO.....	101
2.1	O MODELO TELEOLÓGICO ARISTOTÉLICO.....	102
2.2	A TEORIA DAS VIRTUDES.....	105
2.2.1	As virtudes intelectuais.....	109
2.2.2	As virtudes éticas/cardeais.....	115
2.2.2.1	<i>Coragem.....</i>	122
2.2.2.2	<i>Temperança (sophrosyne).....</i>	124
2.2.2.3	<i>Justiça.....</i>	125
2.2.2.4	<i>As funções da alma e a sua vinculação com as virtudes cardeais.....</i>	127
2.2.3	Deliberação e vontade.....	131
2.2.4	A prudência (<i>phrónesis</i>).....	135
2.3	INTELECTUALISMO E VOLUNTARISMO.....	140
3	EUDAIMONIA ARISTOTÉLICA.....	146
3.1	A EUDAIMONIA POSSÍVEL MEDIANTE AS VIRTUDES.....	150
3.2	A EUDAIMONIA COMO BEM SUPREMO.....	153
3.2.1	Bem Inclusivo e Bem Dominante: o Sumo Bem como predicado dos bens em geral.....	155
3.3	OS TIPOS DE EUDAIMONIA ARISTOTÉLICA.....	159
3.3.1	O Prazer.....	160
3.3.2	A Honra.....	163
3.3.3	A Riqueza.....	164
3.4	O PAPEL DA <i>PAIDEIA</i> PARA A OBTENÇÃO DA EUDAIMONIA.....	166

3.4.1	O método utilizado na Ética de Aristóteles.....	174
3.5	A <i>EUDAIMONIA</i> E O PRAZER.....	180
	CONCLUSÃO.....	186
	REFERÊNCIAS.....	192

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa visa efetuar uma reflexão filosófica acerca da ética aristotélica das virtudes que, alternando momentos de maior ou menor importância, hodiernamente vem ultrapassando o marasmo em que estava imersa nos últimos quase três séculos e que, graças a crescente revalorização que vem sofrendo a partir da Segunda Guerra Mundial, tem se tornado referência na contemporaneidade (SILVEIRA, 2011, p. 215). Nesse sentido, a denúncia a respeito da insuficiência da moral vigente até então, efetivada pelo artigo de G. E. M. Anscombe¹ intitulado *Modern Moral Philosophy* (1958), renova o interesse na ética de Aristóteles e faz com que “filósofos como Alasdair MacIntyre (1981), Philippa Foot (1978) e Edmund Pincoffs (1986), entre outros”, busquem novas alternativas onde a ética das virtudes seja analisada não “como expressão de uma forma homogênea de teoria ética, mas como um gênero que engloba várias espécies” (CARVALHO, p. 190, In: HOBUSS, 2011).

Diante dos elementos apontados acima, nota-se que esse renovado interesse pela moral aristotélica, e por sua atualização contemporânea, justifica, por si só, uma imensa gama de trabalhos acadêmicos e filosóficos que afirmam, como o exemplo da constatação de MacIntyre, que “reconheçamos ou não, o que o passado fez de nós”, somos devedores dos valores do passado. Dessa forma, tomando como pressuposto o fato de que o passado constitui uma história que não pode ser erradicada de nós mesmos (MACINTYRE, 2001, p. 223), uma certeza salta-nos imediatamente aos olhos: a convicção de que fomos fortemente impactados pelos trabalhos do Estagirita. Tal constatação põe em evidência a necessidade de procurarmos compreender melhor esse passado (que nos liga e remete a uma tradição), cujo ápice remonta às suas origens clássicas e cujo apogeu consideramos, encontra-se em Aristóteles, filósofo que, em virtude de sua obra *Ética a Nicômaco*, vem ocupando uma “posição privilegiada nos atuais debates sobre a moral” (ZINGANO, p. 9, In: HOBUSS, 2002).

¹ Uma das maiores contribuições do artigo supracitado encontra-se no fato de que Anscombe acredita na necessidade de uma prévia explicação das noções de ação e intenção, em um mundo que deixou de acreditar na figura de um “legislador divino como fonte dessa obrigação ou dever” (Cf. CARVALHO, Helder Buenos Aires de. *Ética das virtudes em Alasdair MacIntyre*. In.: HOBUSS, João (Org.). **Ética das virtudes**. Florianópolis: Editora UFSC, 2011, p. 189).

O pensamento ético de Aristóteles inicialmente tem por base o diálogo que o mesmo empreende com Sócrates e Platão, “sem perder de vista que o horizonte no interior do qual se estabelece a interlocução é formado pela ancestral tradição que forjou o *ethos* grego” (PERINE, 2006, p. 11). Nessa interlocução, o Estagirita defende um posicionamento em que o corpo deixa de ser visto como entrave para que a alma, sede da razão, se realize. A partir de então, o corpo passa a ser concebido como um instrumento capaz de beneficiá-la, desde que por ela se deixe conduzir rumo à felicidade que consiste no fim último do homem, na plenitude de sua dualidade essencial. Nesse sentido, considerando a função teleológica que a caracteriza na ética aristotélica, escolhemos como tema condutor de nossa pesquisa a noção de ‘felicidade’, uma vez que tal noção permite-nos refletir acerca da ética aristotélica, bem como do contexto grego na qual essa ética encontra-se inserida.

Na busca de instituir uma ciência da ética, Aristóteles dissemina um pensamento “que continua até hoje jogando a nossa frente questões absolutamente incontornáveis” que versam sobre “as condições de possibilidade e de realização do contentamento humano ou da vida feliz”, e que o levam a estabelecer uma “concepção do homem, da sabedoria prática e do bem humano no interior do cosmo, bem como a sua compreensão da estrutura do ato humano, da virtude e da decisão moral” (PERINE, 2006, p. 14).

De acordo com Guariglia, em tal ética, “a concepção aristotélica da ação e de seu conhecimento, o método apropriado para as questões que se relacionam com a *práxis*, e o significado do termo *bom* ou *bondade* referido às ações”² nos remetem a questões cujo interesse nos é vital, pois, alcançar a *eudaimonia* pela prática das virtudes constitui-se em algo “que ainda hoje, através de numerosas mediações [...] nos fala de um ideal que nos é familiar, embora distante”³, o que, em nossa compreensão, justifica o interesse constantemente renovado por esse tema.

Atraídos pelo pensamento de Aristóteles buscamos, no presente trabalho, empreender uma pesquisa sobre a importância da ação humana que, já na antiguidade, buscava demonstrar as exigências que tais ações deveriam atender para a realização da vida mais excelente possível. Esse ‘possível’ deve-se ao fato de

² “la concepción aristotélica de la acción y de su conocimiento, el método apropiado para las cuestiones que se relacionan con la *práxis*, y el significado del término *bueno* o *bondad* referido a las acciones.” (GUARIGLIA, 1997, p. 11)

³ “que aún hoy, a través de numerosas mediaciones [...] nos habla de un ideal que nos es familiar, aunque distante”. (GUARIGLIA, 1997, p. 14)

a contingência ser respeitada como capaz de inibir as mais nobres intenções humanas. Por esse motivo, Aristóteles valoriza a importância da capacidade de deliberar do homem que, quando prudente, detém o tipo de sabedoria prática que é prerrogativa do homem *phronimos*, que se caracteriza pela capacidade de reconhecer o que é bom para si mesmo e para os seus concidadãos. A importância da ação na vida humana e a repercussão que ela poderá causar na comunidade em que ocorre são motivos suficientes para que tal tipo de sabedoria mereça um olhar mais insistente por parte daqueles que se preocupam em tornar melhor o espaço público que compartilham com os demais cidadãos. Isso importava ontem, assim como importa hoje.

Nessa perspectiva, a presente pesquisa será guiada pelo objetivo geral de mostrar que a concepção de felicidade em Aristóteles e a relevante dimensão ética que ela atinge constitui um referencial teórico rico em conteúdos, residindo aí uma idealidade que, ao vincular a ética à política, pode se tornar útil ao debate hodierno, o qual vem revelando, em seus desdobramentos, a denominada ‘crise de valores’. Esse lugar privilegiado ocupado pelo sistema aristotélico deriva da forma com que nosso mestre exalta a importância das virtudes como guias da conduta humana. Entendemos que a concepção de felicidade oriunda da filosofia do Mestre Peripatético é de grande valia para os estudos contemporâneos e percorrer sua estrutura torna-se imprescindível para aqueles que investigam o debate ético quer no âmbito da História da Filosofia, quer no âmbito contemporâneo, onde os modelos éticos teleológicos, especialmente no que se refere à construção de uma ética das virtudes, suscita interesse e crítica. Nossa hipótese de trabalho vê na felicidade delineada pelo modelo aristotélico o rumo certo que guia a conduta humana no exercício do convívio na *pólis*. Por objetivos específicos pretendemos visualizar o contexto no qual nosso autor desenvolve seu modelo ético, de que maneira esse modelo foi constituído e qual é o papel da felicidade nesse imbricado sistema.

Nesse sentido, utilizaremos uma metodologia heurística, porquanto teórica, baseada em pesquisa bibliográfica que nos remeterá, além de aos textos de Aristóteles, aos de outros pensadores gregos que, de alguma maneira, contribuíram com a formação de sua filosofia, bem como aos de comentadores que se debruçaram sobre o pensamento do Estagirita e os seus desdobramentos teóricos. O que nos auxiliará, entre outras coisas, a situar a concepção de felicidade no

âmbito da dimensão metafísica e eticopolítica da sua filosofia e, em seguida, revelar a sua relevância como *télos* da conduta humana.

Diante do desafio que se nos apresenta e da importância atribuída à tradição, buscamos iniciar o presente trabalho a partir de uma explanação a respeito do nascimento da cultura grega, com a intenção de contextualizar o pensamento de Aristóteles no seu espaço e tempo, para, em seguida, estudar a sua ética, cuja influência vem ultrapassando sua época e influenciando todo o modo de pensar ocidental.

Aristóteles parte do questionamento de Sócrates, seguido por seu antigo mestre, Platão, a respeito de como o homem deve viver para alcançar o bem. Após constatar que o fim último do homem é a *eudaimonia*, nosso autor chama a atenção para o caráter teleológico do seu sistema ético que culmina na felicidade humana, cujo alcance se constitui na própria essência do homem e no objetivo último de sua razão. A ética aristotélica assenta na realidade concreta do homem que, sem abrir mão de suas paixões, deverá domá-las para com elas estabelecer uma convivência pacífica, já que, conforme o Estagirita, o homem não é bom ou mau por suas paixões, mas pela maneira como com elas convive (Aristóteles, **Ética a Nicômaco**, II, 5, 1105b 25-30)⁴.

Dessa forma, as questões que norteiam este trabalho tratam, de uma maneira geral, daquilo que o homem pode fazer para conquistar a sua felicidade, de qual o papel da educação e do prazer nesse processo, de como a prudência representa um papel fundamental no sistema ético de Aristóteles, e de como as virtudes éticas e dianoéticas podem ser, ou não, conciliadas. De posse desses dados fulcrais torna-se possível entender o percurso, os objetivos e as formulações aristotélicas que pontuam o significado, a extensão e a contextualização da felicidade em seu sistema ético. Para tanto, nosso trabalho será dividido em três momentos expressos em forma de capítulos.

No primeiro capítulo buscaremos trazer à tona um pouco do mundo grego que abrigava Aristóteles, bem como a cultura que ensejou o surgimento da filosofia que o precedeu. Nesse momento, discorreremos sobre os pré-socráticos e sobre o modelo socrático-platônico, tendo como norte investigativo a valorização da alma que os caracterizou, e sobre os sofistas, cuja contribuição, principalmente no que trata da

⁴ Doravante, ao referenciarmos a obra aristotélica *Ética a Nicômaco* adotaremos a abreviatura **EN**.

divulgação do conhecimento, não pode ser negada. Com isso, tentaremos estabelecer a relação entre o intelecto e o conhecimento, de um lado, e com a *eudaimonia*, de outro.

No segundo capítulo, de posse dos fundamentos da tradição que balizaram as investigações aristotélicas desenvolvidas no primeiro capítulo, passaremos a tratar dos aspectos do modelo ético aristotélico com base na teleologia que o caracteriza, e cujo ápice redundará em uma valorização das virtudes éticas e dianoéticas provenientes das partes sensitiva e intelectiva da alma, respectivamente apontadas pelas teorizações de Aristóteles. Nesse capítulo enveredamos, ainda, em questões como a deliberação e a vontade que, submetidas à prudência, se relacionam com o intelectualismo e o voluntarismo que Aristóteles desenvolve.

Ainda no segundo capítulo, tendo por base as construções teóricas acima descritas, trataremos, por fim, da *eudaimonia* propriamente dita, alcançável através das virtudes, que podem ser éticas ou dianoéticas, sendo a primeira possível através das virtudes morais, enquanto a segunda através das virtudes intelectuais. Essas duas maneiras de se atingir a felicidade geram uma discussão na obra aristotélica que - apesar de valorizar as virtudes morais, às quais dedica a maior parte de seu tratado sobre a ética - afirma ser a felicidade suprema alcançável por intermédio das virtudes intelectuais.

No terceiro capítulo trataremos do papel da *paideia* na obtenção da *eudaimonia* e do prazer que acompanha a prática das ações excelentes. Nesse momento, tentaremos chamar a atenção para a importância que era dada à educação na *pólis*, uma vez que esta era compreendida como um espaço público capaz de propiciar um campo fértil onde deveriam ser estimuladas as virtudes.

Por último, teceremos alguns comentários a respeito do papel revalorizado das virtudes nas ações práticas humanas que deverão ser orientadas pela alma intelectual, própria do homem racional, pois, de acordo com Barnes, “a melhor coisa que podemos fazer é promover o que há de melhor na melhor parte de nós, que é ser tão racional quanto possível e passar a conhecer as coisas mais importantes” (BARNES, 2009, p. 256), capazes de conduzir o homem ao alvo maior de sua trajetória eticopolítica: a felicidade.

Iniciemos nosso percurso.

1 O MUNDO GREGO

Que terá levado Aristóteles, na Grécia antiga, a formular uma concepção de felicidade que, a nossos olhos contemporâneos, nos surpreende pela íntima vinculação que tal concepção apresenta com as dimensões éticas e políticas da vida do cidadão na *pólis*⁵? Tal vinculação foi uma exigência exclusivamente aristotélica ou uma perspectiva que já estava inscrita no horizonte intelectual grego, e, a partir da qual, ele deu uma sistemática fundamentação filosófica? A tentativa de refletir acerca destas duas indagações nos remete ao universo de formação histórico-cultural do povo grego.

Considerando que as mais antigas fontes histórico-filosóficas constituem um legado teórico que pode ajudar a consciência do homem atual no enfrentamento das questões que o desafiam, somos tentados a buscar na história do ocidente um esteio que nos auxilie no enfrentamento das dificuldades atuais.

Assim, pensamos que através do conhecimento da nossa própria história poderemos interagir melhor com o processo de transformação constante em que estamos imersos, ou seja, por meio de uma ampla reflexão crítica do passado, torna-se possível compreender os pressupostos que o influenciaram, bem como a própria concepção que se tem do mundo em uma determinada época (TARNAS, 2011, p. 11-12).

Na Grécia encontramos esse começo, porém, conforme palavras de Jaeger,

este retorno à Grécia, esta espontânea renovação da sua influência, não significa que lhe tenhamos conferido, pela sua grandeza espiritual, uma autoridade imutável, fixa e independente do nosso destino. O fundamento do nosso regresso reside nas nossas próprias necessidades vitais, por mais variadas que elas sejam através da História [...]. (JAEGER, s.d., p. 05)

Para tanto, necessário se faz que, para além dos preconceitos e limites ideários que nos restringem, estejamos abertos a uma paisagem histórica a ser percorrida de forma a nos possibilitar um enriquecimento interpretativo, capaz de fazer frente aos problemas atuais, de uma maneira mais consciente e flexível. Tal

⁵ As *poleis*, surgidas na Grécia Antiga, com autonomia política e econômica, constituíam-se em cidades-Estados independentes que, em virtude de ocuparem um pequeno espaço físico, permitiram a criação de uma nova e importante forma de governo, a democracia direta.

busca deverá começar pelos gregos que, marcando a aurora da civilização ocidental, há mais de vinte e cinco séculos, foram capazes de apresentar ao mundo valores intelectuais inovadores e relevantes, constituintes das raízes da cultura que hoje conhecemos, “fonte perene de discernimento, inspiração e renovação” (TARNAS, 2011, p. 16).

Na busca das origens da civilização ocidental, tomamos conhecimento de que “no começo do II milênio (a.C.), o Mediterrâneo não marca ainda em suas duas margens uma separação entre o Oriente e o Ocidente. O mundo Egeu⁶ e a península grega se ligam sem descontinuidade, como povoação e como cultura” (VERNANT, 1994, p. 09).

No período compreendido entre 2000 e 1900 a.C., tribos que se julga serem de origem indo-européia, invadiram as terras do Egeu e, vitoriosas, assimilam a mitologia matriarcal autóctone, encontrada no território dominado, através do casamento dos seus próprios deuses patriarcais heroicos, com as deusas locais. Desta fusão surgiu um pensamento mitológico que visava explicar a origem do mundo e do homem, a exemplo do que aconteceu com Zeus⁷, o mais poderoso dos deuses patriarcais que, unindo-se a Hera, deusa local, edifica o que veio a se constituir, posteriormente como o Panteão Olímpico.

Com o tempo, uma nova civilização se fixa no Mediterrâneo oriental, sendo os micênicos ou aqueus os primeiros a se instalarem nesse território que, conforme comprovaram descobertas de material arqueológico, era habitado por uma civilização cuja cultura se mesclava à cultura oriental (VERNANT, 1994, p. 14).

Nesse período, foram encontrados sinais da ocorrência de várias invasões no Mediterrâneo, e os aqueus, atraídos pela sua riqueza, dominaram Creta, civilização que se desenvolveu no período aproximadamente entre 2000 e 1400 a.C., e cuja posição geográfica, no Mediterrâneo, constituía-se como um elo entre a Ásia, a Europa e a África. Graças ao domínio que possuíam da navegação, em virtude do

⁶ O mundo Egeu era constituído por povos semi-nômades, provavelmente de origem indo-europeia que, em busca de terras férteis, migraram para o território heládico onde, ao chegarem, encontraram os pelágios, que viviam na Idade da Pedra.

⁷ Vejamos, brevemente, segundo o ponto de vista de Junito Brandão, um elemento que frisa a importância de Zeus: “o grande deus olímpico, torna-se, com suas vitórias o chefe incontestado dos deuses e dos homens, e o senhor absoluto do Universo” e, após vencer “forças primordiais desmedidas, cegas e violentas” de certa maneira reorganiza o universo e toma para si “o papel de ‘re-criador’ do mundo” (Cf BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 338).

comércio marítimo por eles empreendido, mantinham relações com as ilhas do Mar Egeu, a Síria, Chipre e Egito.

Os cretenses, com seus palácios aos moldes orientais, apesar de vencidos pela força guerreira de seus conquistadores, por lhes ser culturalmente superior, os influenciam, de forma a manter viva a sua civilização. Assim, conforme dados de descobertas arqueológicas recentes, foi preservada a influência oriental que se encontrava na civilização cretense e os aqueus, apesar de manterem algumas características próprias, absorveram o sistema político palaciano encontrado no território conquistado. A civilização, então, passa a se constituir como um amálgama de culturas provenientes de povos micênicos, minóicos e asiáticos que vêm a consolidar uma civilização conhecida por creto ou cipro-micênica.

Os cretenses, aos poucos, vão perdendo a posição intermediária que mantinham entre o continente grego e o Egito, e vão sendo dominados por invasores micênicos, cuja posse dos ‘cavalos de guerra’⁸ foi de importância decisiva em sua vitória. Os aqueus eram formados por um povo cujo espírito nômade e aventureiro vai estabelecendo uma fusão entre as civilizações do mediterrâneo oriental e do Oriente Próximo que, apesar de sua diversidade, constituía uma certa unidade, pela amplitude de seus contatos, intercâmbios e comunicações (VERNANT, 1994, p. 13-14).

Os aqueus ou micênicos, recém-chegados à Hélade, se organizam em um sistema de cidadelas cercadas de fortes muralhas em cujo núcleo se encontrava o *mégaron*⁹ e a sala do trono que centralizava o poder. Ao lado do *mégaron* se localizavam os chefes militares, cuja função era a de proteger os tesouros do reino, os funcionários do palácio e os familiares do rei. Ao contrário dos cretenses que construía seus palácios de forma desordenada e sem os cuidados necessários para bloquear as investidas inimigas, os aqueus se preocuparam com a sua

⁸ Os cavalos surgem na Tróade no período da Tróia VI e assumem uma posição de prestígio pelo fim militar a que se destinam. A sua manutenção implica a necessidade de uma organização social com um poder econômico capaz de lhes dar sustentação, assim como de uma autoridade maior que os organize e governe (Cf. VERNANT, Jean- Pierre. **As origens do pensamento grego**. Trad. de Ísis B. Da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994, p.12-13).

⁹ *Mégaron*, da forma que é descrito na **Odisséia** de Homero, pode ser considerado como inspirador do templo grego. Constituía-se, basicamente, em uma grande sala encontrada no centro dos palácios micênicos; nela ocorriam reuniões com finalidades diversas (Cf. VERNANT, 1994, p. 05). Sobre tais palácios, a referência mais antiga a que temos acesso é encontrada no canto VI, 231-245, da Odisseia de Homero, onde é descrito o palácio do rei dos Feaces, Alcino, pai de Nausica, jovem que encontra Ulisses na praia. (Cf. VERNANT, 1994, p.18).

proteção, dificultando o acesso às suas fortalezas, o que permitiu a instauração de um reinado forte, capaz de abranger todos os setores da vida da população.

No sistema palaciano constituído, o detentor de todo poder era o soberano, chamado de *anáx*¹⁰, que concentrava em suas mãos o domínio militar, administrativo, econômico e religioso, sendo o mesmo equiparado aos deuses por ser responsável por rituais que, conforme acreditavam, eram capazes de possibilitar que o mundo continuasse a existir de forma ordenada, mantendo ascendência sobre as respectivas estações climáticas e sobre a própria fertilidade da terra. Assim, o *anáx*, possuidor de estreita ligação com o sagrado, teria o poder de influenciar o próprio mundo natural.

Posteriormente, plaquetas encontradas com escritas em linear B¹¹, comprovaram a existência de uma forma incipiente de escrita minoica, semelhante aos hieróglifos egípcios, cujas funções eram estritamente pertinentes à administração e possibilitam um mergulho mais profundo no modo de vida palaciano micênico. Através dessas plaquetas se pode compreender como funcionava a ‘burocracia palaciana’ que era capaz de viabilizar o trabalho do *anáx* e, a partir de sua decifração, deduz-se que existia um amplo contingente de pessoas encarregadas de ajudá-lo nas suas mais diversas funções. No sistema de governo encontrado eram os escribas que, através dos dignatários e inspetores reais, controlavam toda a vida administrativa, econômica e social do palácio, bem como tinham a função de divulgar o poder do *anáx* onde quer que se fizesse necessário, os quais eram também responsáveis por tudo aquilo que acontecesse no reino e, tendo acesso direto ao *anáx*, deviam fornecer-lhe relatórios periódicos com informações detalhadas de tudo o que ocorria. No reino creto-micênico, a fim de possibilitar a manutenção do poder do *anáx*, existia uma aristocracia guerreira detentora do conhecimento das técnicas do carro de guerra. Aos guerreiros que mais se destacassem eram conferidas as honras e o *témenos*¹² que consideravam devidas.

¹⁰ Segundo Vernant, o *anáx*, detentor de poderes absolutos, se apoiava em uma forte aristocracia guerreira (Cf. VERNANT, 1994, p. 19 e 23).

¹¹ De acordo com Vernant, “com a decifração do linear B micênico, a data dos primeiros textos gregos de que dispomos recuou meio milênio”, o que modifica a perspectiva sob a qual era analisada a origem do pensamento grego (Cf. VERNANT, 1994, p. 5).

¹² O *témenos* consistia em terras aráveis ou de vinhas que, juntamente com os aldeões que nela habitavam, eram oferecidas aos reis, aos deuses ou, como recompensa de serviços excepcionais ou façanhas guerreiras, a um personagem de grande valor no reino que já configurava o herói homérico (Cf. VERNANT, 1994, p. 20).

Toda a ciência cretense foi absorvida pelos reis micênicos, pois, “esses meios especializados de escribas cretenses forneceram, ao mesmo tempo que as técnicas, os esquemas para a administração de seu palácio.” (VERNANT, 1994, p. 24). Para os novos reis, o sistema palaciano configurou-se como uma nova forma de poder capaz de permitir ao Estado o controle sobre uma maior extensão territorial.

A princípio, dignatários de comandos militares, formavam o séquito do rei e faziam parte do *pankus*, assembleia de guerreiros que, ao contrário do resto da população formada por aldeões, pastores e agricultores, tinham, inicialmente, direitos amplos, que pouco a pouco, foram desaparecendo (séc. XVI a.C.), dando lugar a um sistema de monarquia absoluta que, ao modelo oriental, se apoiava numa classe de administradores ligados diretamente ao rei (VERNANT, 1994, p. 17).

Nesse contexto aparece a figura do *basileu*, vassalo do *anáx* que, apesar de não ser uma autoridade máxima em seu mundo rural organizado, detém o poder de representá-lo em atividades religiosas, pastoris e agrícolas, bem como nas relações com a vizinhança. Aos *basileus*, assim como aos comerciantes da época, cabe a obrigação de fornecer um pagamento estipulado para a manutenção da sua posição que, ao lado do Conselho de Velhos, goza de uma relativa autonomia. Quanto aos aldeões, apesar de fornecerem além dos bens e serviços devidos, incluindo homens que, sob o comando da nobreza guerreira, irão lutar nas batalhas, a esses não cabe nenhum poder de decisão, devendo apenas aceitar as ordens que lhes são determinadas (VERNANT, 1994, p. 22-23).

Para que fosse viabilizada a exploração da terra existiam duas formas de tenência: a privada, com proprietários particulares que a comandavam, e as públicas, pertencente ao *damos* que se constituem nas terras comuns ao *demos*, de forma similar à indiana, onde o homem da aldeia é colocado num posicionamento totalmente desvinculado do homem guerreiro (VERNANT, 1994, p. 21).

Neste sistema palaciano de governo, em que o *anáx* detém para si o monopólio de toda e qualquer espécie de força, através de um sistema duplo de tenência do solo, o Estado encontra uma maneira de manter um rigoroso controle de seus territórios, através dos *basileus*, vassalos com poderes administrativos e prerrogativas religiosas, que ao lado dos *ko-re-tes*, com suas atribuições militares, poderiam manter forças militares e riquezas, capazes de possibilitar ao reino os meios necessários para a busca de metais e produtos considerados indispensáveis

à sua própria manutenção e progresso. Em tal tipo de sistema “entrevê-se um mundo rural organizado em aldeias com vida própria” (VERNANT, 1994, p. 22-23).

Apesar do caráter belicoso que possuía, e da forte aristocracia guerreira que a amparava, em que ‘homens dos carros’¹³ formavam um tipo de força militar organizada, a civilização micênica não foi capaz de fazer frente ao poder dos conquistadores dórios no continente. Esses conquistadores efetivarão o fim de uma época em que o brilho das batalhas era voltado para o herói¹⁴.

Com os dórios, surge um novo tipo de combate no qual o que importa é o poder da união entre os guerreiros, que não mais desejam a conquista individual, e sim a vitória do grupo. É a Idade do Ferro¹⁵, surgida com a invasão dórica, que traz a necessidade da valorização da obediência e do espírito de união entre os guerreiros.

Com a invasão dos dórios ocorrerá o rompimento da extensão continental grega com o Oriente, com isso, o Mediterrâneo deixará de ser símbolo de expansão, o sistema palaciano verá o seu fim, a escrita desaparecerá “como desfeita na ruína dos palácios” (VERNANT, 1994, p. 25) e a economia retornará à sua forma agrícola. Assim, os moradores das sociedades rurais, incluindo os pastores, os agricultores e os aldeões que não participavam diretamente da comunidade palaciana, por não estarem sujeitos à autoridade direta do governo palaciano, com o fim do poder do *anáx*, continuam, na medida em que o possam fazê-lo, a levar a vida que costumavam levar, seguindo as mesmas técnicas por eles conhecidas e a trabalhar na mesma terra em que viviam. Continuam, assim, com a obrigação de suprir as necessidades dos homens ricos e dos seus novos reis (VERNANT, 1994, p. 23). Nesse contexto o *anáx* deixa de ser o responsável pela harmonização da vida

¹³ Substituindo os tempos em que a existência dos carros de guerra, acessíveis a poucos, por exigirem uma centralização do poder, bem como uma administração capaz de organizar uma estrutura suficiente para comportá-los, novos valores se estabelecem, dando surgimento a um novo tipo de vida em que desponta a figura do cavaleiro, capaz de possibilitar a participação política de um maior número de habitantes nas comunidades existentes na Hélade.

¹⁴ O herói grego, forjado em uma época retratada nos poemas homéricos, é fruto da necessidade de um período histórico da humanidade em que a coragem na batalha media o valor do homem.

¹⁵ Com a descoberta do ferro, metal mais abundante e acessível que o bronze, capaz de possibilitar o armamento de um maior número de guerreiros, inaugura-se uma nova fase da humanidade. Nessa época ocorre a invasão dórica que arrasa o mundo até então conhecido pelos micênicos. Para Hesíodo, essa fase substitui a Idade do Bronze e constitui-se na mais negra das fases vividas pela humanidade, caracterizada pela luta pela sobrevivência, pelas guerras e pelo sofrimento dos homens que, nessa época, por conta das transformações sociais e da consequente mudança na forma de pensar vigente, já sente a necessidade de leis escritas capazes de libertá-los do arbítrio de seus governantes. Para elucidar essa temática cf. HESÍODO, **Teogonia**. Niterói: CEUFF, 1979, p. 15 e VERNANT, 1994, p. 26.

aqueia, pondo-se fim a uma época em que os aqueus estavam organizados sob a égide dos escribas e dignatários reais; a figura do *anáx* chega ao seu final.

Com o desaparecimento do *anáx*, pouco a pouco uma nova sociedade começa a florescer. A própria linguagem vai se modificando e, fruto do desuso, palavras que faziam referência a um modo de vida que não mais existia mudam de sentido ou desaparecem. É o fim do período conhecido como a Idade do Bronze¹⁶ que sucumbe diante da força de seus conquistadores que, sendo mais numerosos e por já conhecerem o ferro, são capazes de ocasionar uma varredura no mundo organizado até então.

A história desse período só pode ser conhecida através das suposições da arqueologia, que nos revela uma época à qual só tivemos algum acesso através das ruínas e dos artefatos descobertos, que se constituem em mudas testemunhas de um tempo quase perdido. Através dos objetos de cerâmica encontrados, que naquela época passam a retratar apenas traços geométricos, reduzindo sua arte ao essencial, podemos perceber certo afastamento ocorrido entre os homens, os mitos e a natureza. Os ritos fúnebres até então existentes eram de vital importância, pois na época arcaica acreditava-se que os mortos, apesar de despersonificados, eram sagrados. Por tudo isso, os gregos, ao deixarem de cremar os seus mortos, rompem o elo que havia entre o corpo morto e os deuses. O passado aparta-se do presente quando o homem toma consciência da separação existente entre o mundo dos vivos e o dos mortos.

Isto se pode observar na passagem em que a personagem de Sófocles¹⁷, Antígona, faz referência às leis comuns aos homens tidas como divinas, e adverte a Creonte que estas “não são de hoje, nem de ontem, senão que sempre existiram e ninguém sabe quando foram promulgadas” (COMPARATO, 2006, p. 487). As consequências dessa consciência foram muito bem retratadas nessa obra trágica que buscava chamar a atenção para as possíveis desordens que poderiam se originar ao entrarem em conflito as leis dos deuses e as dos homens. Para sanar esse tipo de situação, Sófocles adverte, através do coro, que é necessário um

¹⁶ A Idade do Bronze, que corresponde à época palaciana micênica, de acordo com Hesíodo retrata um período em que o homem deixa para trás a Idade do Ouro, quando tudo o que necessitava para sua subsistência lhe era dado pelos deuses. De agora em diante, ele deveria arrancar da terra, através do seu suor, a sua subsistência. A esse respeito cf. HESÍODO, 1979, p. 13.

¹⁷ Sófocles, escritor trágico que em sua Trilogia Tebana, mais precisamente na sua Antígona, nos remete ao impasse existente entre a lei positiva e a lei natural, a primeira é representada por seu personagem principal Creonte, enquanto a segunda, por Antígona, personagem que se apegava às regras professadas pelos costumes e pelos antigos deuses.

determinado conhecimento “que o homem inclua, pois, nesse saber, as leis de sua *pólis* e a justiça dos deuses, à qual jurou fidelidade!” (SÓFOCLES, **Antígona**, versos 364-365 *apud* COMPARATO, 2006, p. 35).

Tais questionamentos se tornaram conhecidos através dos poemas de Homero¹⁸, os quais retratam uma era em que subsistiam duas forças contrapostas: a aristocracia guerreira, detentora de terras e de força religiosa, e as comunidades rurais dedicadas à agricultura e à criação de animais, cujos valores, por sua vez, são difundidos através dos poemas de Hesíodo¹⁹. Essas duas forças antagônicas, através do constante conflito a que dão ensejo, farão com que surja uma reflexão moral e política capaz de trazer à luz uma nova forma de sabedoria. É esse percurso, forjado no mito e na *paideia*²⁰, que se constituiu como fonte da sabedoria grega, cuja posição central nos permite um movimento “para trás e para frente – retrospectivamente, no sentido das tradições mitológicas e pré-socráticas, e adiante, no caminho de Aristóteles” (TARNAS, 2011, p. 19).

Para melhor entendermos tal passagem passemos a investigar essa relação entre o mito e a educação grega.

¹⁸ Apesar de serem atribuídos a Homero a autoria dos poemas épicos **Ilíada** e **Odisseia**, por muito tempo pilares da educação da Grécia clássica, não há provas da existência física do poeta. Vários estudiosos consideram-no uma ficção histórica com o fim de reunir poemas transmitidos oralmente no decorrer de vários séculos. De acordo com Jaeger, entre as obras *Ilíada* e *Odisseia* ocorreu um lapso de tempo que impossibilita que ambos os poemas tenham sido obra de um mesmo homem, o que não impede que até hoje sejam agrupados “sob este nome variados poemas épicos” (Cf. JAEGER. **Paideia, a formação do povo grego**. Lisboa: Editorial Aster, s.d., p. 34).

¹⁹ Poeta do final do século VIII a.C. que testemunha uma época em que, com o desaparecimento dos reis, o governo se encontra nas mãos de uma classe nobre em decomposição. Hesíodo, proveniente de uma época em que o poeta era visto como instrumento do mundo divino foi o primeiro a buscar colocar nos seus poemas uma perspectiva pessoal, inaugurando um subjetivismo incipiente na literatura grega. A esse respeito Cf. BRANDÃO, 1986, p.149. O que aqui nos cabe ressaltar, de acordo com Brandão, é que Hesíodo apresenta ao mundo o antídoto religioso para os males de seu século, assim como admoestações para o futuro, sendo considerado como digno de louvor, pois foi ele quem primeiro procurou, através da sua “*Teogonia*, partir do Caos para a *justiça*, cifrada em Zeus, e nos Trabalhos e os Dias conjugar o trabalho com a justiça” (Cf. BRANDÃO, 1986, p. 153).

²⁰ De acordo com Jaeger “não se pode evitar o emprego de expressões modernas como civilização, tradição, literatura, ou educação; nenhuma delas, porém, coincide realmente com o que os Gregos entendiam por *Paideia*. Cada um daqueles termos se limita a exprimir um aspecto daquele conceito global e, para abranger o campo total do conceito grego, teríamos de empregá-los todos de uma só vez.” (Cf. JAEGER, s.d., p. 1).

1.1 A CRISTALIZAÇÃO DA CULTURA GREGA: *MITHÓS*²¹ E *PAIDEIA*

O valor da influência que a cultura clássica exerce sobre a sociedade ocidental atual, que após haver passado pelo enfrentamento de duas grandes guerras mundiais que a fizeram vivenciar o que se pode considerar “uma experiência histórica monstruosa” capaz de abalar toda a sua estrutura, nos leva a examinar novamente os seus fundamentos, e nos remete, a buscar na Antiguidade “o problema último e decisivo para o nosso próprio destino”, bem como a importância e a forma como a educação clássica se apresenta. Busca-se assim, através de um retorno às origens da cultura, uma maior compreensão do que se pode considerar “o fenômeno imperecível da educação antiga e o impulso que a orientou, a partir da sua própria essência espiritual e do movimento histórico a que deu lugar” (JAEGER, s.d., p. 18).

Como foi visto, a história da Grécia Antiga é fruto de grandes e seguidas invasões, de uma certa ligação com o Oriente e de períodos de apogeu e queda. Tudo isso ocasionou o início de um pensamento que, conforme indica Vernant, foi de encontro às formas fantasiosas das quais o mito se valia para tentar resolver as questões apresentadas por um mundo que não se deixava conhecer, um pensamento que buscava a própria verdade (pensamento demonstrado e comprovado) através do *logos*²². De acordo com Vernant, através dessa nova forma de pensar, “o original e primordial despoja-se de sua majestade e do seu mistério;

²¹ *Mithós* (mito), de acordo com Brandão, constitui-se na “narrativa de uma criação: conta-nos de que modo algo que não era começou a ser. [...] E, na medida em que pretende explicar o real, o mito não pode ser lógico: ao revés, é ilógico e irracional” (Cf. BRANDÃO, 1986, p. 36). Tomado de um ponto de vista, o mito trata da palavra revelada e conforme Maurece Leenhard, *apud* Brandão, “o mito é sentido e vivido antes de ser inteligido e formulado. Mito é a palavra, a imagem, o gesto que circunscreve o acontecimento no coração do homem, emotivo como uma criança, antes de fixar-se como narrativa” (Cf. BRANDÃO, 1986, p. 36). Entrementes, de acordo com Comparato, “os mitos representavam um depósito tradicional de sabedoria, ao qual as sucessivas gerações recorriam, para interpretá-los e recriá-los livremente, em função de sua própria experiência de vida” (Cf. COMPARATO, Fábio Konder. **Ética, Direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 68). Nosso presente trabalho não é um estudo exaustivo de filologia ou de etimologia, contudo, visa dar ao leitor elementos basilares e propedêuticos para entender o mundo grego arcaico e clássico. Nesse sentido entendemos que a junção dessas duas perspectivas dispostas acima, longe de serem antagônicas, nos aproxima do sentido complexo a que o termo remete.

²² A palavra *logos* não encontra, em idioma vernáculo, tradução que seja capaz de abarcar todo o conteúdo semântico que carrega em si mesma. *Lógos* pode significar, “palavra”, “discurso”, “raciocínio” ou “sentido”. Sua polissemia já pode ser notada no uso específico em grego, uma vez que o real sentido de seu significado pode ser depreendido somente dentro do contexto de seu uso. Abbagnano mostra essa característica *sui generis* do termo *logos* analisando várias de suas incidências que denotam sentidos distintos. (Cf. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1970, p. 601).

tem a banalidade tranquilizadora dos fenômenos familiares” (VERNANT, 1994, p. 74), racionalmente compreendidos.

Um primeiro passo para se estabelecer essa forma racional de buscar a verdade e a *arché*²³ do mundo ocorre já com a queda do *anáx* quando, com o término do sistema palaciano que caracterizava o reino micênico, dá-se o fim de um tipo de governo em que o rei detinha todas as formas de poder existentes, dominando toda a vida social de seu povo. Dessa queda origina-se uma peleja entre os detentores da força e o povo dominado que luta para enfrentar os novos tempos que se apresentam. Desse conflito surge ainda a discussão e, em seguida, a política, cujo interesse é, agora, pertinente ao próprio mundo em que viviam os aqueus, pois

entre as forças opostas, liberadas pelo desmoronamento do sistema palaciano, que se vão chocar às vezes com violência, a busca de um equilíbrio, de um acordo, fará nascer, num período de desordem, uma reflexão moral e especulações políticas que vão definir uma primeira forma de ‘sabedoria’ humana (VERNANT, 1994, p. 7).

No final da Idade do Bronze os homens tomam consciência do seu passado e através da cremação é estabelecida a ruptura entre o mundo dos vivos e o dos mortos, pois o arrancar o homem da terra o distancia dos deuses, e através do uso da cremação são delimitados os novos planos do real. Tece-se, assim, o material necessário para que irrompa, entre os gregos, a obra de Homero que, em sendo posta, traz em si a própria desmistificação do mistério (VERNANT, 1994, p. 26).

Antes do período axial²⁴ não havia separação objetiva entre a religião, a moral e o direito; a vida ética era pautada pelas crenças e instituições religiosas. Nesse período as diversas culturas existentes se isolavam umas das outras em virtude dos diferentes ideais que as impulsionavam, pois cada comunidade possuía seus próprios deuses, os quais eram desconhecidos das demais sociedades. Esse tipo de situação muda, principalmente no continente grego, por conta das novas técnicas

²³ Reale considera princípio como “aquilo do qual as coisas vêm, aquilo pelo qual são, aquilo no qual terminam (Cf. REALE, Giovanni. **Gênese, natureza e desenvolvimento da filosofia e dos problemas especulativos da antiguidade**. São Paulo: Loyola, 1994, p. 48). Sobre o assunto, conferir VERGNIÈRES, Solange. **Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos**. São Paulo: Paulus, 1998, p. 16-17.

²⁴ O período axial corresponderia ao eixo histórico da humanidade, compreendido entre os séculos VIII e II a. C., quando “o indivíduo ousa exercer a sua faculdade de crítica racional da realidade”, bem como começa a aparecer, “aos seus próprios olhos, como um problema”, isto é, como “uma dificuldade proposta à razão humana” (Cf. COMPARATO, 2006, p. 37-39).

surgidas e divulgadas entre eles, assim como pelo comércio e pelas guerras de conquista, fatores que, à medida que estabelecem uma maior vinculação entre as comunidades, trazem, em contrapartida, um desacoplamento interno que, em virtude de possibilitarem um maior acesso às outras culturas, estabelece questionamentos sobre os seus próprios valores. (COMPARATO, 2006, p. 41).

Devido aos grandes fatores de transformação existentes, os homens procuram compreender as próprias origens, e as indagações propostas, por falta de um método capaz de elaborar explicações racionais, abriam espaço para uma especulação *teogônica* e *cosmogônica*²⁵, o primeiro tipo de especulação diz respeito ao surgimento dos deuses, enquanto o segundo busca compreender o nascimento do próprio universo. Nesse período, o mito, era a forma encontrada para possibilitar caminhos capazes de, através de sua simbologia própria, contribuir com a formação de “crenças e sentimentos comuns aos membros de uma sociedade”, adequados para a formação de “um sistema que tem vida própria” (COMPARATO, 2006, p. 24). Desse modo, o mito e a religião se constituíram na maior fonte de explicação possível às questões humanas que vinham sendo levantadas pela curiosidade dos homens (BRANDÃO, 1986, p. 09).

Segundo Reale, apesar de ser inegável a antecedência da teologia cosmogônica de Hesíodo sobre a cosmologia filosófica posterior, faltava-lhe o método explicativo racional determinante, que só se inicia com os filósofos de Mileto. É por isso que, segundo o supracitado autor, a filosofia inicia-se indo de encontro ao mito e às aparências sensíveis, dando início a um pensamento revolucionário, cujos raios são capazes de iluminar os homens até os nossos dias (REALE, 1994, p. 41-43).

O resgate histórico dessa época desaparecida torna-se possível, através das descobertas arqueológicas e dos poemas que, cantados ou recitados pelos poetas ou aedos, adquirem uma função educativa na Grécia antiga que aparece, pela primeira vez, de forma explícita nas obras de Homero quando,

²⁵ A palavra ‘teogônica’ trata da forma mítica-poética de relatar o nascimento dos deuses “cujo protótipo paradigmático é a *Teogonia* de Hesíodo” que busca reelaborar e sistematizar o material mítico-religioso do qual dispõe o poeta. O nascimento de “alguns desses deuses coincidem com partes do universo e com fenômenos do cosmo, assim, além de tratar da teogonia propriamente dita, sua obra trata, também, da cosmogonia, ou seja, da explicação fantástica da gênese do Universo e dos fenômenos cósmicos” (Cf. REALE, 1994, p. 41). De acordo com Chauí, “*kosgomonía* é a narrativa da origem do *kósmos* através das relações sexuais entre os deuses ou os elementos naturais enquanto forças vitais que engendram ou procriam todos os seres” (CHAUÍ, 2002, p. 503).

na luminosa aurora da tradição literária ocidental, foi captada a sensibilidade mitológica primordial, onde os eventos da existência humana eram percebidos como intimamente relacionados ao reino eterno dos deuses e deusas e, dessa forma, por eles influenciados. [...] As criações da imaginação racial Helênica passavam, desenvolviam-se e eram refinadas geração após geração, bardo após bardo. (TARNAS, 2011, p. 31-32)

Com Homero, por meio de seus relatos míticos, temos ciência de que foi dado ao homem um modelo a ser seguido, principalmente nas civilizações que se desenvolvem na bacia do mediterrâneo, e no território da Europa ocidental, as quais fizeram surgir, com visível antecendência sobre as outras regiões, o novo tipo de homem que se formava (COMPARATO, 2006, p. 47).

Nas obras homéricas há uma compreensão da *areté*²⁶ que, em conexão a todo o processo da futura *paideia* grega, é capaz de estabelecer um paradigma a ser seguido pelo homem. Tal paradigma, conforme a época em que se situe no processo evolutivo do pensamento grego terá diferentes conotações. Assim, a *areté*, apesar de ser definida como um ideal de virtude e excelência a ser alcançado, apresenta especificidades próprias.

Na primeira obra de Homero, o ideal perseguido pelos homens como capaz de constituir a sua *areté* é preenchido por Aquiles, o melhor entre todos os guerreiros, o detentor da *áristos*²⁷, que chega a esse patamar graças a uma educação determinada como a mais apropriada para esse fim. Na referida obra de Homero, Fénix, afirma a Aquiles: “E te criei, até fazer-te o que és!”, função essa que

²⁶ Na aristocracia dos tempos homéricos a *areté* fundamenta-se no sangue, na genealogia, na origem das famílias aristocráticas, que se julgavam ligadas a ancestrais divinos. De acordo com as pesquisas de Jaeger, “originariamente a palavra designava um valor objetivo naquele que qualificava, uma força que lhe era própria, que constituía a sua perfeição” (Cf. JAEGER, s.d., p. 24). Tomando-se o aspecto etimológico, a palavra *areté*, pertence à mesma família etimológica de *áristos* e significava a excelência e a superioridade que se revelavam no campo de batalha e, posteriormente, nas assembleias. A *areté* constituía-se em uma outorga dos deuses e o seu detentor, para conservá-la, deveria cuidar para não abandonar a justa medida que dele era esperada (Cf. BRANDÃO, 1986, p. 142). De acordo com Paixão, tanto “pela sua origem etimológica” como “pela compreensão que comporta na tradição latina”, a palavra virtude pode ser considerada como a melhor tradução para *areté* (Cf. PAIXÃO, Márcio Petrocelli. **O problema da felicidade em Aristóteles**. Rio de Janeiro: Pós-Moderna, 2002, p. 57).

²⁷ A palavra *áristos* significava a primazia de um homem melhor, mais bravo, mais excelente. Inicialmente eram os *aristói* que cercavam os reis e constituíam-se em grandes chefes militares, em seguida essa palavra começou a assinalar os mais valorosos em combate e que, por serem os melhores, constituiriam a *Aristokratía* detentora do poder. A esse respeito cf. CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia: Dos pré-socráticos à Aristóteles**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 495. No mesmo sentido, 1994, p. 495. Cabe salientar ainda que, etimologicamente, o superlativo de *ágathos*, que significa notável, é *áristos*, o mais notável, o mais valente (Cf. BRANDÃO, 1994, p. 142-143).

lhe foi atribuída pelo próprio pai de Aquiles ao partir para a guerra de Tróia, quando o enviou: “a fim de eu te ensinar tudo isto a saber fazer discursos e praticar nobres feitos.” (HOMERO, *Ilíada*, IX – 434).

A *areté*, que aparece inicialmente apenas como uma outorga dos deuses (JUNITO, 1986, p. 142), torna-se, nos poemas homéricos, algo a ser buscado através do esforço apropriado daqueles que desejam alcançá-la. É um ideal a ser conquistado e a sua posse nesse momento é vista como a aquisição do mais alto patamar de excelência guerreira possível, capaz de tornar o seu detentor o ‘primeiro’ entre os demais. Ser herói denota aqui ser capaz de unificar a força e a moral, qualificando aquele que a detém à busca de uma finalidade maior, pois o que deve importar ao homem é “aspirar à ‘beleza’”, que diz respeito às ações do mais alto heroísmo moral e à conquista da própria *areté* (JAEGER, s.d., p. 32).

Na *Ilíada*, Agamêmnon, procurando explicar a ofensa perpetrada contra Aquiles, coloca sob a força da *Até* a culpa de sua própria ação ao afirmar: “Eu não sou culpado, mas Zeus, a Moíra e a Erínia que caminha na sombra, atuando na assembleia repentinamente me lançaram no espírito uma *Até* louca, naquele dia em que eu próprio arrebatei o presente de honra de Aquiles.” (HOMERO, *Ilíada*. XIX, 83-89). A referida passagem demonstra o liame existente entre a *aretê* e a *timé*²⁸ devida, pela própria vontade dos deuses, ao homem que a mereça, o que justificaria, assim, a situação privilegiada da aristocracia guerreira da época.

Já na *Odisséia*, ao lado de Aquiles, herói de guerra e de honra injustiçado por Agamêmnon, Homero adiciona a figura de Ulisses, que além das qualidades até então exigidas para a personificação do herói, quais sejam, “a coragem, a força e a bravura”, detinha a sabedoria, a astúcia, a engenhosidade e a inteligência, expandindo assim a ideia de *areté* exposta na sua primeira obra. A *Odisseia*, ao relatar a volta de Ulisses para casa, vencendo a todos os tipos de armadilhas que lhes são impostas pelos deuses, trata das novas qualidades necessárias ao herói e, paralelamente, do crescimento e da educação de seu filho Telêmaco. Este, ajudado pelos deuses, tem em si incutidas as qualidades necessárias para ajudar seu pai na vingança que este empreende contra os pretendentes de sua mãe que, durante dez anos, haviam desrespeitado sua casa, e roubado sua *timé*.

²⁸ De acordo com Brandão, *timé* é “a honra que se presta ao valor do herói, e que se constitui na mais alta compensação do guerreiro” (Cf. BRANDÃO, 1986, p. 143).

O que há em comum na subjacente educação proposta por Homero, em suas duas obras, é uma forma de ensinar fundamentada no exemplo mítico, uma pedagogia do paradigma. É através do modelo oferecido pelo herói, capaz de provocar o anseio de ser imitado, que a educação proposta pelas epopeias homéricas se revela. Homero recebe o epíteto de educador da Grécia e seus poemas são transmitidos entre gerações, iniciando uma época em que o homem, para ser considerado culto, deveria dominá-los e cantá-los de memória. Para Jaeger: "Nele [em Homero], pela primeira vez, o espírito pan-helênico atingiu a unidade da consciência nacional e imprimiu o seu selo sobre toda a cultura grega posterior" (JAEGER, s.d., 77).

Os gregos, apesar de se organizarem em *pólis* separadas tanto geográfica como politicamente, sentem-se como fazendo parte de uma realidade maior e buscam reforçar sua unidade através da efetivação de uma religião comum, através da construção de grandes santuários religiosos e da organização de jogos olímpicos periódicos. E ainda, para fortalecer os laços entre eles, que inicialmente pareciam compartilhar apenas a língua, criam o mito da origem comum e denominam-se filhos da Hélade²⁹. Os gregos, assim, através da cultura, são capazes de estabelecer o espírito pan-helênico que os fortalece³⁰. Para Isócrates:

De tal modo se distanciou a nossa cidade dos outros homens, no que toca ao pensamento e à palavra que os seus alunos se tornaram mestres dos outros e o nome de Gregos já não parece ser usado para designar uma raça, mas uma mentalidade, e chamavam-se Helenos mais os que participam da nossa cultura do que os que ascendem a uma origem comum. (Isócrates, **Panegírico** 50. Tradução de Maria Helena Rocha Pereira. In: **Hélade. Antologia da Cultura Grega**. Lisboa: Guimarães Editores, 2009, p. 331-332)

Dando seguimento ao tipo de trabalho iniciado por Homero, no final do século VIII a. C., com o término da Idade Média Grega, “quando novamente a cortina se levanta, tem-se a visão de uma Hélade bem diferente do ponto de vista político,

²⁹ Hélade era o nome dado ao território habitado pelos helenos que, em virtude da miscigenação originária a que foram expostos, por motivo das migrações e guerras de conquista nela ocorridas, na tentativa de estabelecerem uma unificação capaz de fortalecê-los, criam o mito capaz de explicar uma origem comum, denominando-se helenos a todos os habitantes do território por eles habitado.

³⁰ Homero foi capaz de incutir entre os gregos o espírito pan-helênico capaz de unificar a sua consciência, e de imprimir entre eles o “selo sobre toda a cultura grega posterior” (JAEGER, s.d., p. 77).

social, religioso e econômico” (BRANDÃO, 1986, p. 147). Aqui entra em cena Hesíodo, o poeta de Ascra³¹.

Hesíodo, em um de seus principais poemas, *Teogonia*, além de tratar do surgimento dos deuses, tarefa a respeito da qual Homero já havia estabelecido um esboço em suas *Ilíada* e *Odisseia*, buscou, através de sua genealogia, sistematizá-los, ampliá-los e explicitá-los, ao mesmo tempo em que procurou estabelecer uma cosmogonia capaz de explicar a própria origem do universo, que “no princípio era o Caos (vazio primordial, vale profundo, espaço incomensurável), matéria eterna, informe, rudimentar, mas dotada de energia prolífica; depois veio Géia (Terra), Tártaro (habitação profunda) e Eros (amor), a força do desejo” (BRANDÃO, 1986, p. 153), como sendo o fruto do enfrentamento entre potências divinas que buscam poder. E da luta entre as potências divinas pelo poder, surge como vencedor um Zeus antropomorfizado e que se impõe como o soberano do Olimpo³², quando,

terminada a longa refrega, Zeus consolidou seu poder, tornando-se o pai dos deuses e dos homens. Repartiu suas honras com os outros Imortais e iniciou seu reinado para sempre. Seus múltiplos casamentos refletem-lhe o poder da fecundação. Nova era se abre para Hesíodo: com Zeus está a Dique, a nova justiça. (BRANDÃO, 1986, p. 158).

Numa época em que os nobres eram os senhores da terra, assim como os deuses o eram do Olimpo, dois santuários projetavam-se na Hélade (o de Olímpia que homenageava a Zeus e que incentivava as competições e os jogos entre a nobreza, e o de Delfos, sob o poder de Apolo, protetor da aristocracia). Nesse período, várias transformações ocorriam, e uma classe média fortalecida pelo comércio se impõe. A posse da terra não mais se constituía como única fonte de riqueza e o surgimento dos guerreiros hoplitas³³, necessários à defesa da *polis*, diminui o poder dos eupátridas³⁴. Assim, ao lado da nobreza, uma nova classe de

³¹ Apesar de haver nascido em Cumas, na Ásia Menor, Ascra, na Beócia, foi o local em que viveu Hesíodo. (Cf. HESÍODO, *Teogonia*, 1979, p. 11)

³² A soberania conquistada por Zeus deve ser compreendida como o triunfo da harmonia que ele representa sobre Cronos, que foi capaz de devorar os seus próprios filhos, e os Titãs. Esse mesmo Zeus que representa a instauração da ordem, “não dita o justo, ele dá ao homem o poder de dizer o justo”, tornando-o responsável pela justiça em sua própria *pólis* (VERGNIÈRE, 2008, p. 27).

³³ Para Brandão, os hoplitas eram soldados da infantaria pesadamente armados que deixando de lado as aspirações heróicas dos cavaleiros, lutavam em conjunto, promovendo uma mudança social, religiosa e psicológica na sociedade de sua época (Cf. BRANDÃO, 1994, p. 150).

³⁴ Na Grécia antiga, conforme a própria etimologia da palavra o demonstra, *eupátrida* quer dizer bem nascido, já que *eu* significa bom (bem) e *pátrida* significa parido. Os *eupátridas*, por serem detentores

guerreiros e comerciantes ricos passam a ter os mesmos direitos a reivindicações na *polis*. Hesíodo viveu em um período de transição, em um tempo em que a lei era consuetudinária e a justiça, interpretada pelos eupátridas, estava à mercê da consciência e dos desejos daqueles que a aplicavam.

Em sua obra, *O Trabalho e os Dias*, Hesíodo enfatizava um novo tipo de *areté* que, trazendo a dignidade do trabalho à tona, procurava demonstrar que, por seu intermédio, o homem poderia ascender a um grau de superioridade a ser alcançada através do seu próprio esforço, o que bem é explicado a partir da sua afirmação de que "trabalho não é vileza, vileza é não trabalhar" (HESÍODO, 1996, v. 311, p. 45). Ao que completava, enfatizando que: "O homem deve ganhar o pão com o suor do rosto. Mas isto não é uma maldição, é uma benção. É este o preço da *areté*" (JAEGER, s.d., p. 92). Hesíodo busca ensinar que o trabalho não traz desonra, pois os homens que trabalham "muito mais caros serão aos imortais" (HESÍODO, 1996, v. 311, p. 45).

Na concepção de Jaeger, "na poesia de Hesíodo consuma-se diante dos nossos olhos a formação independente de uma classe popular, excluída até então de qualquer educação consciente", classe esta que aos poucos "cria a sua própria forma e o seu *ethos* a partir das profundezas da sua própria vida". Neste sentido, a pretensão consciente de Hesíodo é promover uma educação popular, voltada para o homem trabalhador, e, assim, criar "uma doutrina da *arete* do homem simples" onde "a justiça e o trabalho são os pilares em que ela se assenta". Tal classe, doravante, deverá "sair do seu isolamento e fazer ouvir sua voz na ágora dos povos gregos" (JAEGER, s.d., p. 92; 95).

Hesíodo busca, em sua obra, enfatizar o valor da justiça, considerando "o melhor dos homens aquele que tudo pondera e examina o que, finalmente, é justo. Bom é também o que sabe seguir os retos ensinamentos do outro. Só é inútil aquele que não descobre por si mesmo nem aceita no seu coração a doutrina do outro" e ao exortar o homem a "ajustar as suas aspirações à ordem divina que governa o mundo" lança a semente necessária para uma ética que posteriormente será desenvolvida por Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco* (JAEGER, s.d., p. 92-93).

Tal forma de pensamento já trazia, de maneira embrionária, a ideia de um futuro a ser conquistado pelos próprios homens, retirando, em parte, a

da riqueza que consistia na posse de terras, eram os responsáveis pela defesa da *pólis*. (HESÍODO., *Teogonia*, 1979, p. 15)

responsabilidade conferida aos deuses pelos seus destinos, conforme se pode apreender da afirmação atribuída ao próprio Zeus de que “os mortais ah! nos imputam, os males seus, que ao fado e a própria incúria devem somente” (Homero, **Odisséia**, canto I, 26-30).

Enquanto em Homero a *areté* era um atributo da nobreza aristocrática, para Hesíodo ela seria o resultado da ação de um tipo de homem que se humaniza através do próprio esforço. Tal humanização, como bem exemplificam Homero e Hesíodo, é alicerçada pela educação, cabendo a tarefa de desenvolvê-la no mundo grego antigo aos poetas, cuja atuação não ocorre apenas em sua própria época, pois que a ela se sobrepõe. Assim, diante do alcance de seus poemas, saber recitar Homero é fundamental ao homem considerado culto naquela época, conforme pode deduzir-se de passagens da *República* de Platão que, mesmo não concordando com o tipo de educação proveniente dos poemas, confirma esse fato em passagens como as que se seguem:

por conseguinte, ó Gláucon, quando encontrares encomiastas de Homero, a dizerem que esse poeta foi o educador da Grécia, e que é digno de se tomar por modelo no que toca a administração e educação humana, para aprender com ele a regular toda a nossa vida, deves beijá-los e saudá-los como sendo as melhores pessoas que é possível, e concordar com eles em que Homero é o maior dos poetas [...] (PLATÃO, **A República**, 606e-607a).

O mesmo se pode apreender quando Xenofonte, em sua obra *Banquete*, afirma através de seu personagem Nicérato: “[...] o meu pai, que tinha a preocupação de fazer de mim um homem de bem (*agathós*), obrigou-me a aprender os Poemas Homéricos inteiros. E ainda agora, eu seria capaz de dizer de cor a *Ilíada* e a *Odisseia*.” (XENOFONTE, **Banquete**, III, 5-6), ao que ainda acrescenta:

Podeis ouvir de mim como haveis de vos tornardes melhores [...] Sabeis, sem dúvida, que Homero, o mais sábio (*sophós*) de todos, poetou sobre quase todas as actividades humanas. Portanto quem quiser tornar-se um bom administrador da sua casa, orador público, ou general, ou semelhante a Aquiles, Ájax, Nestor ou Ulisses, que fale comigo, porque eu sei disso tudo. (XENOFONTE, **Banquete**, IV, 6)³⁵

³⁵ É interessante ressaltar a confiabilidade dessas fontes em virtude de ser conhecido o fato de tanto Platão quanto Xenofonte, serem contrários a uma educação baseada nos poemas de Homero e de Hesíodo.

Porém, antes mesmo do posicionamento de Platão e de Xenofonte contrários ao valor da educação promovida pelos poemas homéricos, alguns dos primeiros filósofos já se opunham a esse tipo de instrução, como se pode observar da afirmação de Xenófanos que, mesmo reconhecendo a presença incontestável de Homero na educação grega da época assevera: "desde o início todos aprenderam por Homero", a considera nefasta. O que podemos observar em outra passagem quando segue afirmando: "quanto há de vergonhoso e censurável. Tudo isso atribuíam aos deuses, Homero e Hesíodo: roubos, adultérios, mentiras." (DIELS, Fr. 10-11 *apud* PEREIRA, 1971, p. 121³⁶)

Apesar desse tipo de crítica, essa forma de educação persistiu até o final da época arcaica, quando um novo tipo de ideal em ascensão entre os gregos já não considera mais suficientes ao homem a conquista da honra e da glória. Nesse momento, a excelência moral tornava-se tão importante quanto a física, e a nova educação deveria tornar possível a todos os cidadãos o alcance do belo e do bom expressos pela palavra *kalokagathia*, e assim atingir o ideal em que estejam intrinsicamente ligados à beleza e à bondade, de forma a estabelecer-se um equilíbrio resultante de um firme e criterioso conhecimento de si mesmo, capaz de exteriorizar pela beleza a ordem interior alcançada pelo espírito (FONSECA, 1996, p. 6). Com as novas exigências implícitas na *kalokagathia*, tem-se o início do "fim do herói, do guerreiro como categoria social particular e como homem dotado de uma *areté* e de uma *timé* específicas" (BRANDÃO, 1986, p. 150).

Em uma Grécia onde despontavam uma classe média enriquecida, recém surgida, e uma classe guerreira, pela primeira vez inserida no corpo social da *pólis*, ambas em busca do bônus de suas conquistas e com direito a opinar em questões governamentais, tornava-se necessário que se implementasse um tipo de educação que, extrapolando os limites da nobreza, fosse acessível aos novos cidadãos da *pólis*. Apesar dos questionamentos propostos em obras literárias, a exemplo de 'As Nuvens e As Rãs' de Aristófanes, que criticavam essa 'popularização' da educação, confrontando-a com a que a precedera, mais rígida, formadora de guerreiros e heróis, as mudanças persistiam. Agora, estava ao alcance de todos os cidadãos atingir a *kalokagathia*.

³⁶ A esse respeito podemos confrontar o frg. 2 de Diels In: PEREIRA, 1971, 119-120.

Na persecução de tais ideais um programa educativo cujo fim é a aquisição da *sophrosýne*³⁷ é proposto através da educação física e mental do homem, sendo que a primeira procurava desenvolver o corpo através da educação física, impelindo o homem ao bem, através da estética, enquanto a segunda buscava desenvolver a mente através da música³⁸, tal programa buscava tornar possível ao homem, nem bruto nem manso, “[...] ser temperante, ter autodomínio, comandar em si próprio os prazeres e as paixões.” (PLATÃO, **Górgias**, 491e). Assim, o estudo da música, capaz de influenciar a mente dos educandos, ao lado da ginástica, constituía-se na fórmula encontrada, na época, capaz de possibilitar ao homem o alcance do equilíbrio e da harmonia, que o conduziriam à *sophrosýne*, no sentido de observar a justa medida conquistada pelo domínio de si através da virtude da temperança. A ginástica era ensinada nos ginásios da cidade, chamados de palestras pelos pedotribas, enquanto a música era ensinada pelos citaristas, com o fim de possibilitar um acompanhamento aos poemas. Aos citaristas também era atribuída a incumbência de ensinar a escrita, necessária para a leitura e compreensão dos mesmos (FONSECA, 1998, p. 05).

As escolas responsáveis pela educação na Grécia eram públicas e supervisionadas pelo Estado através da figura do sofronista, responsável pelo ensino moral dos alunos (FONSECA, 1998, p. 5). Tal programa educativo dizia respeito apenas à educação escolar do jovem grego, que de modo algum abrangia as exigências necessárias à formação plena do futuro cidadão da *polis*. Era assistindo às reuniões políticas, aos jogos olímpicos e às representações dramáticas que o jovem se desenvolvia como cidadão consciente de seus direitos e deveres.

Platão, em sua obra *Protágoras*, fala da educação tradicional da criança grega:

³⁷ De acordo com Chauí, a *sophrosýne* diz respeito ao bom senso e constitui-se no “ideal ético do sábio, pois significa a integridade física e psíquica daquele que sabe moderar seus apetites e desejos e pratica a *phrónesis*” (Cf. CHAUI, 2002, p. 511). Podemos verificar a descrição da mesma noção em: PAIXÃO, 2002, Capítulo V; SPINELLI, Priscilla Tesch, **A prudência na Ética Nichomaquéia de Aristóteles**. RS: Editora Unisinos, 2007; AUBENQUE, Pierre, **A prudência em Aristóteles**, Tradução de Marisa Lopes, São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008, Capítulo III.

³⁸ A música era considerada como “um valioso instrumento de educação, susceptível de regular a alma racional, preservando-a do excesso da apatia e do excesso de afecção” (Cf. BODÉÜS, Richard. **Aristóteles. A justiça na cidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2003). De acordo com Fonseca, a “música não tem, nesta altura, o sentido estrito que ainda hoje lhe damos, mas incluía tudo o que estava relacionado com as actividades presididas pelas Musas: poesia, drama, história, oratória e também, claro está, música no sentido restrito” ((Cf. FONSECA, Maria de Jesus. **A paideia grega revisitada**. Millenium, 9 , 1988, p. 09).

Logo que a criança compreende o que lhe é dito, a ama de leite, a mãe, o tutor da criança e o próprio pai não poupam esforços para que a criança se torne o melhor possível, empregando cada ação e cada palavra que ocorram para mostrar-lhe o que é justo, o que é injusto, o que é nobre, o que é vil, o que é sagrado, o que é sacrílego, e que deve fazer isso, mas não aquilo. Se ela obedece de boa vontade, ótimo, se não, eles a tratam como um pau torto e distorcido e a endireitam por meio de ameaças e bastonadas. Na seqüência, os pais enviam-nas à escola e dizem a seus mestres para dedicarem muito mais a fomentar a boa conduta de seu filho do que lhe ensinar a ler, escrever e tocar um instrumento de corda. Os mestres assim agem e quando as crianças aprendem a ler e a escrever e passam a compreender a palavra escrita [...] recebem obras de bons poetas para lerem em classe, tendo também que as aprender de cor. Nessas obras, fazem contato com muitas exortações e numerosos trechos que descrevem de maneira elogiosa os bons homens de outrora, de forma que a criança, em emulação, neles se inspire e anseie se tornar como eles (PLATÃO, **Protágoras**, 325c-326a).

Portanto, a educação que inicialmente se referia ao homem como indivíduo, e assim objetivava unicamente possibilitar-lhe a consecução da *areté*, compreendida já no seu sentido mais amplo de *kalokagathia*, era fruto do interesse da comunidade como um todo que, assim como o formava, através dele era formada. A *areté* passou a ser vista não mais como resultado de um comportamento guerreiro admirável, mas sim como produto de um esforço em que se busca a conquista de um comportamento regrado, de uma fuga aos excessos. A busca do equilíbrio desejado deverá ocorrer através do aprimoramento físico e mental do homem que será objeto da *Paideia* grega.

Platão assegura que o mais importante para a organização da *pólis* é a formação dos seus cidadãos, e que, na falta de uma educação realizada desde a infância, até a rigidez da lei se tornará insuficiente (PLATÃO, **A República**, livro IV, 423e-425a).

Na Atenas do século V, o fim da educação se expande devendo agora formar o cidadão. Assim, a educação cívica torna-se prioritária e passa a ser vista como uma necessária preparação para a vida na *pólis* que, desconhecendo a antítese indivíduo-Estado (REALE, 1994, p. 26), é responsável pelo próprio ser do homem, considerado por Aristóteles como animal político capaz de viver em sociedade, a mais digna maneira de se viver.

Nesse século, a tragédia grega se impõe, e dando seguimento a um tipo de educação inaugurada por Homero e Hesíodo, Ésquilo, Sófocles e Eurípedes se

destacam. Pelos mitos os trágicos procuravam levar, através da catarse, o homem a explorar e a questionar as suas mais profundas fraquezas e, moldando o seu caráter, levá-lo a um novo tipo de consciência. Segundo Tarnas, “comparada aos poemas épicos de Homero, a tragédia ateniense refletia um sentido mais consciente do significado metafórico dos deuses e uma apreciação mais lancinante do autoconhecimento e do sofrimento humanos” (TARNAS, 2011, p. 33). Nos trágicos estava bem claro que, por maior que fosse o homem, este não estaria livre da sorte à qual estava fadado. Ainda, de acordo com o ponto de vista de Tarnas, “assim como Homero foi denominado o educador da Grécia, os trágicos moldavam o seu caráter moral”, e para ambos, o mito possibilitava um maior conhecimento da instabilidade da vida mortal, tratando sempre daquilo que é o mais fundamental ao homem. Já para Comparato, “a tragédia grega, muitos séculos antes da psicanálise, representou a primeira introspecção nos subterrâneos da alma humana, povoados de paixões, sentimentos e emoções, de caráter irracional e incontrollável” (COMPARATO, 2006, p. 38).

Os gregos perceberam que o homem só pode assim ser considerado pela educação. Dessa forma, esta se transforma em algo de interesse vital para a sociedade, tornando-se fundamental e decisiva para o seu destino. A educação e o homem formam um amálgama em que ambos só são capazes de existir em união. O homem grego,

à medida que avançava no seu caminho, ia-se-lhe gravando na consciência, com crescente claridade, a finalidade sempre presente, em que a sua vida assentava: a formação dum elevado tipo de Homem. A ideia de educação representava para ele o sentido de todo o esforço humano. (JAEGER, s.d., p. 6)

A educação grega, ao visar a *areté* de seus cidadãos, pretende que, com o passar do tempo, estes ascendam à *kalokagathia*, ideal da perfeição da alma e do corpo, capaz de fazer com que a beleza e a bondade, juntamente com a sabedoria, brilhem na *pólis*. Tal *areté* será o fruto da *paideia*, palavra que traz em si o ideal grego de educação, definida por Platão como algo que "enche o homem do desejo e da ânsia de se tornar um cidadão perfeito, e o ensina a mandar e a obedecer, sob o fundamento da justiça" (PLATÃO, *Leis*, 643e *apud* JAEGER, s.d., p. 136). A forma humana do homem como indivíduo e como cidadão só poderá ser alcançada através da *paideia*, no seu sentido de formação. O conteúdo dessa formação adquirida pelo

homem foi, aos poucos, se alargando, e o que inicialmente se constituía apenas no ensino da ginástica e da música, se estende à leitura e à escrita, posteriormente à retórica e à arte da palavra e, por fim, à arte de pensar, que resulta na filosofia. Todo esse processo tem seu início em um tipo de formação que, não visando a nenhuma atividade prática, interessa-se em formar o caráter do cidadão da *pólis*, nele fomentando o interesse de adquirir a sabedoria pelo simples prazer que o próprio saber é capaz de proporcionar. É o amor pelo saber que é incentivado entre os jovens cidadãos no século de Péricles.

Em sequência, já no século IV, o ideal da *paideia*, a exemplo de Isócrates³⁹, prontamente absorvido pelos sofistas, é o mesmo ideal encontrado em Sócrates, em Platão e Aristóteles, que consideravam, nas palavras de Jaeger:

o princípio espiritual dos gregos não é o individualismo mas o <<humanismo>>, para usar a palavra no seu sentido clássico e originário. Humanismo vem de *humanitas*. (...) Significou a educação do Homem de acordo com a verdadeira forma humana, com o seu autêntico ser. Tal é a genuína Paideia grega (...). Não brota do individual, mas da ideia. Acima do Homem como ser gregário ou suposto *eu* autônomo, ergue-se o Homem como ideia. A ela aspiraram os educadores gregos, bem como os poetas, artistas e filósofos. Ora, o Homem, considerado na sua ideia, significa a imagem do Homem genérico na sua validade universal e normativa. (JAEGER, s.d., p.13)

Conforme pode ser observado através dos poemas de Homero e de Hesíodo, a meta da educação entre os gregos parece ser, desde o seu surgimento, o desenvolvimento do homem que, para ser atingido, deverá encarnar o ideal proposto pela época. Seria essa também a maneira de pensar socrática que parte do lema tomado pela sua filosofia, qual seja, “conhece-te a ti mesmo”, considerado por ele como protótipo capaz de dar sentido à vida humana. Para Sócrates esse conhecer-se a si mesmo revela mais que a necessidade de um conhecimento individual por parte do homem, só alcançando o seu verdadeiro significado na busca do que há em comum entre eles. Partindo da pergunta sobre o que é o homem, Sócrates considera atributo do próprio homem, buscar o conhecimento que lhe é inerente, a

³⁹ Isócrates foi um retórico, pedagogo e político teórico grego, nascido em Atenas, criador da escola de oratória mais importante da antiga Grécia que exerceria poderosa influência na vida intelectual e política da época, bem como na luta pela unidade do povo helênico. Estudou com o célebre sofista Górgias, que incentivou no discípulo o ideal da união de todas as cidades gregas como única forma de deter o inimigo comum, o império persa.

sua própria essência. Ele busca, assim, a humanidade do próprio homem, considerando que esta só poderá ser encontrada através de um esforço compartilhado, pois, em sua época, o homem só era visto como homem se fizesse parte de uma *pólis* que o personificasse, e conforme afirma Jaeger, "todo o futuro humanismo deve estar essencialmente orientado para o facto fundamental de toda a educação grega, a saber: que a humanidade, o <<ser do Homem>> se encontra essencialmente vinculado às características do Homem como ser político." (JAEGER, s.d., p. 15-16).

1.2 AS NOVAS CATEGORIAS DO HOMEM: FILOSOFIA

Inicialmente, com a invasão dórica e o fim do sistema palaciano ocorrido por volta do século XII a.C., os aqueus são obrigados a migrar para a Ásia Menor, onde fundam colônias marítimas, cuja expansão, além de lhes trazer riquezas, os põe em contato com os povos do Oriente. Essa prosperidade econômica cria uma rica classe média comercial que se sobrepõe à aristocracia rural da época, propiciando a alguns privilegiados o tempo livre necessário para buscar um maior conhecimento e o despertar de um humanismo que se fixa na Hélade, através de uma educação baseada nos poemas e nas tragédias que fundamentam a educação da época e que iniciam o que se tornou conhecido como 'a grande virada grega', que dá origem à filosofia.

Na Grécia arcaica, ou dos Sete Sábios⁴⁰, no século VIII a.C. várias mudanças se efetivaram: os habitantes da Hélade, provavelmente fugindo das invasões dóricas, ou em busca de terrenos mais férteis para se fixarem, constroem pequenas cidades cercadas por fortalezas que os protejam, atraindo pessoas que, em busca de segurança, migram para essas cidadelas onde se estabelecem. Aos poucos seu comércio vai se expandindo e um governo mais abrangente se institui. É nesse

⁴⁰ De acordo com Reale, os Sete Sábios tratavam-se de personagens de grande prestígio que viveram no período compreendido, aproximadamente, entre 625 e 500 a.C., sendo-lhes atribuída a criação de máximas e preceitos que visavam a levar certa ordem à *pólis* através da instituição de novos valores. Em sua obra o autor, faz referência a cada um dos Sete Sábios, assim considerados por Platão no *Protágoras*, 343a. Para Reale, "os Sete sábios assinalam o momento em que emerge ao primeiro plano, o interesse moral anterior ao surgimento da filosofia". Posteriormente, assim como as máximas atribuídas aos sábios, as obras dos poetas trágicos que surgem ao lado da filosofia insurgente, também representam o interesse moral pré-filosófico existente (Cf. REALE, 1994, p.182-186). Apesar disso, tais dados não são definitivos, pois, conforme afirmação de Vernant, "a lista dos Sete é flutuante e variável" (Cf. VERNANT, 1994, p. 48).

período que surgem as cidades de Atenas, Tebas, Megara, Esparta, Corinto, Mileto, Éfeso, Mitilene, Samos e Cálcis, e, como consequência: “em meio à multidão de mini-Estados e cidades-Estados da época, com culturas locais próprias e em perpétua guerra entre si, tecem-se os primeiros laços de aproximação e compreensão mútua entre os diversos povos.” (COMPARATO, 2006, p. 40-41).

A criação da *pólis*, entre os séculos VIII e VII a. C., foi de importância fundamental para o desenvolvimento do Ocidente, pois com ela se modificou a compreensão das relações pessoais e interpessoais. Nela, apesar da resistência que pode ser observada, pouco a pouco se desenvolveu um sistema de governo, com leis⁴¹ uniformemente elaboradas para todos, capazes de permitir a busca de uma nova concepção do mundo, cujas consequências são visíveis até os dias de hoje.

Os gregos, sob o fluxo e diversidade do mundo natural, pleiteavam a existência de uma ordem e de uma unidade racionais, buscando, através da observação dos fenômenos, a essência permanente das coisas, capaz de reger e explicar a natureza, pela primeira vez, na própria natureza.

A filosofia *nasce* quando o homem, insatisfeito com as respostas oferecidas pelas crenças, se pergunta “qual deveria ser, doravante, o critério supremo das ações humanas?” (COMPARATO, 2006, p. 38), passando a atribuir a si mesmo esse critério, dando surgimento à necessidade de uma profunda compreensão do homem pelo homem. Mas, antes de colocar o homem como objeto maior de sua reflexão, o pensamento racional inicia-se refletindo a respeito da *physis*⁴².

A filosofia, como cosmologia, cujo fim era elaborar as respostas que então se faziam necessárias, através de um pensamento racional sobre a ordem do mundo, nasce no início do século VI, na Jônia, colônia grega localizada na Ásia Menor, e teve o seu primeiro representante em Tales de Mileto.

São relevantes para o início da filosofia que se difunde na Grécia as narrativas históricas de Heródoto sobre as viagens por ele empreendidas. Com elas

⁴¹ As leis escritas que começavam a se multiplicar na Grécia dos séculos V e IV a.C. eram vistas com desconfiança, pois, na opinião dos gregos, tal emergência “denotava um enfraquecimento dos costumes e, portanto, uma degenerescência social” (Cf. COMPARATO, 2006, p. 57).

⁴² De acordo com Marilena Chauí, “a *phýsis* é o fundo inesgotável de onde vem o *kósmos*; e é o fundo perene para onde regressam todas as coisas”, o que faz com que se constitua em uma “realidade primeira e última” para onde tais coisas regressam (CHAUÍ, 2002, p. 509). Como princípio, a *phýsis* corresponde a tudo “aquilo do qual as coisas vêm, aquilo pelo qual são, aquilo no qual terminam”. Para os primeiros filósofos, a palavra *phýsis* não significava “natureza” no sentido moderno do termo, mas realidade primeira, originária e fundamental” (Cf. REALE 1994, 48).

se torna possível comparações entre os diferentes costumes e tradições dos povos visitados, estabelecendo-se, assim, entre os gregos, as primeiras bases capazes de possibilitar à compreensão humana “a relatividade das civilizações e da igualdade essencial do ser humano” (COMPARATO, 2006, p. 40-41).

No tempo que antecedeu o período axial, os gregos, assim como as civilizações em geral, encontravam nos mitos o centro da sua sabedoria, e eram a eles que recorriam quando buscavam compreender os ‘mistérios’ que lhes eram apresentados. Isso demonstra a existência de um apelo à razão no que se tratava dos relatos míticos, constituindo-se em uma qualidade marcante dos gregos “o direcionamento tomado em função de conquistar uma interpretação do mundo através de princípios arquétipos, o que pode ser observado já antes do surgimento do pensamento filosófico, do qual lhes somos devedores” (TARNAS, 2011, p. 17).

O nascimento da filosofia, conhecido comumente por milagre grego, é amplamente questionado. Alguns afirmam que esse “milagre” não passaria de uma transmutação da linguagem mítica para a linguagem racional, pois as respostas buscadas pela filosofia seriam as mesmas buscadas pelos mitos.

Apesar de reconhecer a importância da sabedoria oriental, Reale refuta as opiniões que dão guarida ao pensamento de que a filosofia grega teria suas origens ligadas ao Oriente, em virtude de considerar que esta espécie de saber está intrinsecamente ligada ao mito, ao fantástico e à imaginação do homem, ao passo que o pensamento filosófico nascente era fruto da “clara e absoluta originalidade dessa admirável síntese criativa do gênio grego que foi a filosofia, assim como sua grandeza, à qual não é retórica chamar de sublime, justamente porque leva o homem a tocar o vértice das suas possibilidades” (REALE, 1994, p. 30).

Para que se tornasse possível esse “milagre” entre os gregos foi necessário a contribuição de vários fatores, entre eles o progresso das viagens marítimas que se expandiam em virtude do próspero comércio entre diversas e cada vez mais distantes regiões, o que deu início a um processo de desencantamento de um povo que, com o tempo, foi tomando consciência da inexistência ou do oscilante grau de importância atribuído aos seus deuses, assim como da relatividade dos seus próprios valores. Portanto, tanto na religião, como na moral, novos referenciais culturais e éticos vão se agregando aos já existentes, ou mesmo enfraquecendo-os.

Paralelamente a esta desmistificação oferecida pelo acesso às novas culturas e tendo em vista satisfazer as necessidades do comércio em ascensão, ocorre a

invenção de um sistema monetário capaz de despertar no intelecto humano uma forma de abstração até então inexistente. No mesmo período, a invenção do calendário desmistificava o tempo de forma a revelá-lo como algo natural, o que impossibilitava que simples fenômenos, como o das estações do ano, fossem considerados como fruto da vontade dos deuses ou de reis, os quais, através de batalhas regulares, eram capazes de controlá-los.

Os gregos haviam instituído uma nova forma de vida em sociedade em que os homens unidos na *pólis*, cidades que se desenvolviam ao abrigo de leis e de instituições públicas, trouxeram o ideal de justiça preconizado pelo seu povo que, imbuído pela razão, acreditava na existência de normas e de leis capazes de explicar o mundo natural e, ao mesmo tempo, serem usadas de maneira prática. Nessa nova sociedade, as famílias aristocráticas vão perdendo o seu poder e, com isso, um mundo livre do jugo da autoridade vê a ascensão de uma classe média que, para compensar a sua origem comum, torna-se patrocinadora dos esportes, das artes e da cultura, contribuindo com o surgimento de um terreno propício ao florescimento da filosofia.

De grande importância, também, foi a origem de um tipo de escrita que não visava mais a sua simples utilização na administração, a exemplo da rudimentar escrita do período palaciano passado. Agora, era papel da escrita fixar a lei e difundir o conhecimento que, publicizado, dava origem à polêmicas que, assim, geravam a sua problematização e aprofundamento.

O uso da palavra, cada vez mais ampliada nesse tipo de sociedade política, aos poucos se afasta da linguagem mítica, autoritária e própria de uma classe aristocrática que, apesar de inconformada com a perda de seus poderes, tinha que se adaptar à nova forma de linguagem que se difundia em consequência das reformas políticas que se apresentavam. Nesse novo tipo de palavra, em que o diálogo, a persuasão e a capacidade de decisão racional ganhavam a força necessária para que os cidadãos conquistassem o seu espaço, a filosofia encontrou o terreno fértil, necessário ao seu desenvolvimento.

O filósofo, quase sempre se negando a utilizar uma linguagem mítica, oferece novos significados às palavras. Porém, apesar de procurarem ignorar a existência do mito, os físicos da Jônia e os demais filósofos antigos que a ele se seguiram, muitas vezes dele se utilizam para chegar a uma elaboração racional mais profunda. Para Tarnas, “nesses termos amplos, e levando em conta a inexatidão de tais

generalidades, talvez possamos dizer que o universo grego era ordenado por uma pluralidade de conceitos atemporais que sustentavam a realidade concreta, proporcionando-lhe forma e significado” (TARNAS, 2011, p. 18).

A filosofia é, portanto, o produto das transformações mentais ocorridas em uma época em que o pensamento positivo exclui a possibilidade de o sobrenatural e o mítico explicarem os fenômenos físicos que ocorrem no cosmos (*kósmos*). Assim, é através dos elementos naturais que ela busca explicar a origem das coisas e da ordem no mundo (CHAUÍ, 2002, p. 38).

A compreensão que o homem grego tem do universo é fruto de uma revolução intelectual que, na busca de uma *arché* natural do mundo, deixa de lado o estilo poético, que prevalecia até então nas teogonias e cosmogonias existentes, para encontrar na cosmologia uma explicação racional do universo. É através de Anaximandro que se instaura um novo gênero de literatura capaz de abarcar um tipo de conhecimento, livre da religião e do mito, e é graças à astronomia, já conhecida pelos babilônios, que os jônios iniciam uma nova forma de compreensão do espaço físico que, por sua vez, é sistematizado de forma claramente oposta ao mito, pois, na base do pensamento filosófico havia a visão de uma determinada ordem cósmica capaz de, de certa maneira, contemplar o princípio absoluto do universo de maneira a estabelecer uma visão comum que refletisse “a propensão tipicamente grega de encontrar decodificadores universais para o caos da vida” (TARNAS, 2011, p. 17).

A sociedade política, singular ao homem, deve ser organizada tendo em vista o bem comum de seus membros, levando em conta que o homem é “*um ser in fieri*, que se perfaz indefinidamente a si mesmo” (COMPARATO, 2006, p. 636). Na sua obra intitulada *Política*, Aristóteles considera que o homem é naturalmente inclinado para um tipo de agregação e que “o Estado se coloca antes da família e antes de cada indivíduo, pois que o todo deve, forçosamente, ser colocado antes da parte” (ARISTÓTELES, **Política**, I, 1, 1253 a 20-25)⁴³. Com o passar dos tempos, famílias se unem em busca de uma maior capacidade de sobrevivência e de proteção formando uma frátria ou cúria que posteriormente dará início a tribos que, assim como as famílias, teriam seus próprios deuses e um chefe que, por sua vez, exerceria o sacerdócio.

⁴³ Doravante nos referiremos à *Política* de Aristóteles como **POL**.

Com o alargamento desse sistema de poder, pautado na religião, surge uma aristocracia capaz de agregar milhares de componentes. Os aristocratas possuíam um *genos* comum que era fortalecido pela participação no culto e no sacrifício aos deuses que partilhavam. E, assim como no ambiente doméstico, os membros de uma mesma família se uniam sob a proteção de seus próprios deuses, o mesmo ocorria na *pólis*. A origem da civilização greco-latina funda-se, assim, não na natureza, mas no culto comum, capaz de unir seus membros mais que o próprio sangue (COMPARATO, 2006, p. 41).

Aos poucos, em um período em que a religião se constituía como base da sociedade e do poder, as atribuições dos governantes que, a princípio, eram essencialmente de cunho divino, vão sendo levadas a buscar satisfazer os interesses terrenos, tornando-se função dos governantes, “essencialmente, a manutenção da paz interior e a aquisição da potência exterior” (COMPARATO, 2006, p. 40).

O nascimento da filosofia está intimamente vinculado ao surgimento da *pólis*, e o pensamento racional em equilíbrio com as estruturas sociais e espirituais existentes na época; estruturas essas capazes de incorporar ao mundo a própria razão intemporal.

Apesar de a filosofia não ser o fruto de uma revelação repentina derogada aos jônios, a Escola de Mileto constrói uma forma de racionalidade que, na época, buscava a compreensão do universo através de novos métodos forjados em séculos de buscas contínuas de explicações capazes de possibilitar o conhecimento e o domínio da natureza. E foi através do choque das ideias antagônicas, oriundas tanto do campo dos valores como no campo do conhecimento, surgidas nessa busca, em que cada conceito pretendia se firmar como verdadeiro por meio de uma constante sistematização do pensamento vigente, que a filosofia, através de uma sólida argumentação, se impõe, constituindo-se, assim, no fruto de um ambiente democrático, onde a todos os cidadãos eram dados os direitos de *isonomia*⁴⁴ e de

⁴⁴ A *isonomia* corresponde à igualdade de direitos entre os homens que, segundo Epicuro, diz respeito ao “perfeito equilíbrio e a perfeita correspondência de todas as partes ou os elementos de todo infinito” (Cf. ABBAGNANO, 1970, p. 557). O que corresponderia a “igualdade de direitos perante a lei que os cidadãos teriam no espaço político democrático da *pólis* grega” (Cf. CHAUÍ, 2002, p. 503; VERNANT, 1994, p. 90).

*isegoria*⁴⁵ necessários aos embates da *ágora* que contribuíam para o aprofundamento do conhecimento entre os gregos.

Com os gregos, a razão torna-se política; fruto de uma organização social que a exprimiu e a formou e que, com os seus debates argumentativos, a coloca no centro de uma reflexão positiva. A filosofia cabe derrubar o mito, ou utilizá-lo a seu favor, no momento em que a sabedoria questiona a ordem humana buscando compreendê-la e colocá-la sob a égide da ponderação e da medida necessárias à vida pública. Doravante, o homem grego, consciente de sua razão e dos seus direitos políticos, dá espaço ao surgimento da filosofia que, assim, pode ser considerada como fruto da *pólis*.

Na *pólis* organizada, o conhecimento dos sábios constituía-se, na medida do possível, como uma base sólida para o estabelecimento de leis capazes de viabilizar a convivência entre seus membros. Para tanto, discussões a respeito dos valores morais e éticos firmavam entendimentos que, sistematizados, davam publicidade à sabedoria conquistada.

O tipo de sociedade que desponta nesse período em que os cidadãos, libertos das necessidades impostas pelo sangue, buscam fazer valer os seus interesses comuns, abre espaço para um tipo de formação capaz de dar início a um novo período na educação grega, inaugurado pelos sofistas, e capaz de levá-la a conhecer o ápice de sua cultura.

1.2.1 O Homem Natureza dos Pré-Socráticos

Os primeiros filósofos aparecem em uma época (entre o século VI e o século IV a. C.) em que as repostas até então oferecidas às indagações humanas, com base no mito e na religião, não se apresentavam suficientes. Desponta, então, uma nova estirpe de pensadores que, refletindo sobre a natureza e os seus fenômenos, buscam encontrar uma nova compreensão do mundo através do *logos*. As *teogonias* e as *cosmogonias*, com suas explicações míticas em que agentes sobrenaturais, deuses e heróis, que antes elucidavam o surgimento do cosmos, já não eram mais suficientes. Nesse momento, os filósofos da natureza da Jônia enfatizavam o caráter

⁴⁵ A *isegoria* trata da igualdade de direito à manifestação dado ao cidadão da *pólis* que, por sua vez, teria o direito/dever de emitir a sua opinião sobre os assuntos de interesse comum. De acordo com Chauí *isegoria* diz respeito à própria “liberdade de expressão que cada um possui e de que todos os cidadãos desfrutam” (Cf. CHAUÍ, 2002, p. 503).

positivo do conhecimento do *cósmos*, interessam-se pela sua criação e essência e passam a considerar que o mundo, apesar de constituído de vários aspectos, formava uma única totalidade. Nesse período, “arrebato e grandiosidade, conflitos notáveis e soluções espantosas marcaram a permanente tentativa da cultura ocidental em compreender a natureza da realidade” (TARNAS, 2011, p. 11-12).

No princípio⁴⁶ do universo, a natureza, na medida em que era vista como viva e imortal, ainda era considerada como divina. Nesse sentido, Tales de Mileto⁴⁷ (624-546 a. C.), o primeiro⁴⁸ filósofo a buscar a origem e a essência do mundo na *phýsis*, ao considerar haver encontrado o cerne do universo, afirmara: “Tudo é água e o mundo está cheio de deuses⁴⁹”, o que demonstra o amálgama que inicialmente existia entre os deuses e a natureza e que, pouco a pouco, vai cedendo lugar a um tipo de pensamento pautado unicamente na observação dos fenômenos naturais e na análise racional sobre eles empreendida pelo intelecto humano.

Com o tempo, o componente sobrenatural que se julgava presente na matéria vai perdendo espaço para uma compreensão física do universo e, “conforme aumentava a inteligência autônoma do Homem, enfraquecia o poder soberano dos velhos deuses” (TARNAS, 2011, p. 35). O avanço da razão⁵⁰, porém, não impedia que a *pólis*, paralelamente, abrigasse um pensamento mítico, capaz de demonstrar as incoerências próprias de um mundo humano em que a crescente aquisição de um *lógos* privilegiado convivia ao lado de crenças arcaicas que, a despeito dos novos conhecimentos conquistados, permaneciam radicadas na intimidade do homem. Essa incoerência poderá ser observada num processo que viabiliza dois tipos de

⁴⁶ Conforme Reale, apesar de a palavra ‘princípio’ não ser um termo atribuído ao próprio Tales, ela pode abranger “aquilo do qual as coisas vêm, aquilo pelo que são, aquilo no qual terminam” (Cf. REALE, 1994, p. 48).

⁴⁷ De acordo com Chauí, “segundo relato de Heródoto, Tales de Mileto foi um dos Sete Sábios da Grécia arcaica e, segundo Diógenes Laércio, teria sido o primeiro a ser assim chamado” (CHAUÍ, 1994, p. 54). Esse sábio, antes do surgimento de uma filosofia moral, foi o criador de máximas que buscavam guiar o homem moral (Cf. REALE, 1994, p.182-183).

⁴⁸ Essa informação nos foi transmitida por Aristóteles que assevera: “Afirma-se que Tales por primeiro professou essa doutrina sobre a causa primeira” (Cf. MET, I, A, 3, 984a 1-3).

⁴⁹ Essa declaração pode ser vista em Aristóteles na sua obra *De anima* na medida em que ele afirma: “Tales julgou que tudo está pleno de divindades” (Cf. De anima, Apresentação e tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006, I. 5, 411a 7). Sobre essa obra aristotélica, passaremos a fazer referência como **DA**.

⁵⁰ Constituída através das relações humanas fortalecidas pela *pólis*, a razão desenvolveu-se, acima de tudo, pelo instrumento comum existente entre os homens, capaz de possibilitar-lhes a arte política, retórica e educativa: a linguagem. Para Vernant, “a razão grega é a que de maneira positiva, refletida, metódica, permite agir sobre os homens, não transformar a natureza. Dentro de seus limites como em suas inovações, é filha da cidade” (Cf. VERNANT, 1981, p. 95).

comportamento: o do homem que, por meio do debate público, tentará, através da força de sua razão, convencer os demais daquilo em que acredita, exercendo o seu poder dentro do espaço público em que habita ou, o do homem que se organiza secretamente em busca de um poder pautado no sagrado misterioso. Esse mesmo homem, ora buscará participar ativamente da sua comunidade, ansiando por organizá-la, recriá-la e aperfeiçoá-la, ora desejará dela afastar-se para dedicar-se à contemplação, buscando alcançar uma comunhão espiritual com os próprios deuses (VERNANT, p. 34-36; 41-42).

Posteriormente, um possível discípulo de Tales, Anaximandro (611- 547/546 a.C), não acreditando que o *arché*, termo provavelmente introduzido por Anaximandro “para designar o *primum*, a realidade primeira e última das coisas” (REALE, 1994, p. 52) do universo estaria na água, creditava ao *ápeiron*⁵¹ o real início, e o fim de todas as coisas, capaz de conter em si mesmo a natureza divina. Esse filósofo considerava que todos os seres naturais surgem da eterna separação entre os opostos existentes na natureza que, mediados pelo tempo, ora existiam, ora não. De acordo com Reale, Anaximandro haveria julgado como sendo o primeiro par de contrários o quente e o frio, estes seriam separados em um eterno movimento que daria sequência às demais coisas. Os contrários atuam uns sobre os outros, cometendo injustiças⁵² na medida em que uns submetem os outros a um domínio temporário: o quente, o frio, o seco, o úmido... Tal injustiça pode ser vista “como própria dessa imposição, e o tempo é visto como juiz, enquanto assinala um limite a um e a outro dos contrários” (REALE, p. 55, 1994).

Para Chauí, com Anaximandro, “a *physis* é o *ápeiron*. A *physis* é o ilimitado, indefinido e indeterminado, o que não sendo nenhuma das coisas e nenhuma das qualidades dá origem a todas elas” (CHAUÍ, 1994, p. 59). Reale complementa asseverando que “Anaximandro considerou o seu princípio como divino, porque imortal e incorruptível (as palavras exatas de Anaximandro devem ter sido ‘eterno e sempre jovem’).” (REALE, 1994, p. 53). Entrementes, para Anaximandro, a simetria

⁵¹ O *ápeiron*, de acordo com Chauí, “trata-se de uma palavra composta pelo prefixo negativo *a-* e pelo substantivo *péras* (limite, fronteira, extremidade, término). Sem fim, ilimitado, infinito, inumerável, incalculável, interminável, indeterminado” (Cf. CHAUÍ, 2002, p. 495). Segundo Abbagnano o termo pode ser definido como “matéria em que os elementos não estão ainda distintos e que por isso, além de infinita é também indefinida e indeterminada (Fr. A, 9, Diels)” (Cf. ABBAGNANO, 1970, p. 67).

⁵² A interpretação que credita ao tempo o poder de estabelecer a ordem advém do fragmento ora transcrito: “De onde as coisas tiram seu nascimento, aí se cumpre a sua dissolução segundo a necessidade; de fato, reciprocamente pagam a pena e a culpa da injustiça, segundo a ordem do tempo” (Diels-Kranz, 12 B 1, apud REALE, 1994, p. 55).

existente entre os elementos do cosmos, originados do *ápeiron*, caracterizariam a ordem que a natureza impunha e que não admitia mais hierarquia, pois a primazia do *ápeiron*, mediado pelo tempo, “garante a permanência de uma ordem igualitária, fundada na reciprocidade das relações e que, superior a todos os elementos, impõe-lhes uma lei comum” (VERNANT, 1994, p. 89).

Logo após, temos Anaxímenes (585-529 a.C.), contemporâneo de Anaximandro, terceiro e último representante da Escola de Mileto que, a exemplo de seus antecessores, também acreditava na existência de um princípio único subjacente a todas as coisas. Para ele, o ar seria o princípio originário de tudo que existe no universo. Anaxímenes acreditava que, através de um processo de condensação, ocorria uma transformação do ar em objetos sólidos e líquidos e, se rarefeito, daria origem aos gases, aos ventos, ao oxigênio, ao fogo e à própria alma, posto o ser vivo, ao contrário do morto, respirar. “O *kósmos*⁵³ vive no ritmo de uma respiração gigantesca que o anima e mantém coesas suas partes” (CHAUÍ, 1994, p. 62-64).

Posteriormente, provavelmente nascido na ilha de Samos, na costa da atual Turquia, perto de Mileto, temos Pitágoras (570-495 a.C.) que, em virtude da localização de sua cidade natal, possivelmente teria tido acesso à Escola de Mileto e, assim como Tales, seu fundador, teria aprendido no Egito os fundamentos da geometria, o que provavelmente o teria influenciado na sua forma científica e matemática de pensar (KIM, 2012, p. 26-27). Pitágoras, apesar desta visão matemática e científica, através da qual abordava o pensamento filosófico em sua busca pela compreensão dos fundamentos do universo, deixa de lado o caminho natural que vinha sendo perseguido pelos filósofos que o antecederam e empreende um retorno ao mundo mítico na tentativa de estabelecer uma síntese entre ambos. Mesmo não tendo deixado obras escritas, ele foi o fundador de uma escola filosófica em Crotona que se constituía em uma fraternidade religiosa de inspiração órfica⁵⁴,

⁵³ Para os antigos habitantes da Hélade, o *kósmos* dizia respeito à ordem estabelecida e podia ser visto como o próprio princípio ordenador e regulador das coisas e do mundo. Nas palavras de Chauí: “Inicialmente esta palavra significa a ação dos seres em conformidade com um comportamento estabelecido; a seguir, significa a ação humana organizadora que produz uma ordem nas coisas ou nas instituições” (Cf. CHAUÍ, 1994, p. 504).

⁵⁴ O orfismo era a religião de mistérios oriunda da Trácia que se difundia na Jônia a partir dos séculos VII e VI a.C.. Essa religião teria sido fundada por Orfeu e prometia aos seus adeptos uma vida melhor depois da morte, capaz de ser conquistada através de rituais de purificação que buscavam libertar a alma imortal do homem do ciclo de reencarnações a que estaria condenada, livrando-o assim da “roda dos nascimentos” (Cf. CHAUÍ, 1994, p. 65; JAEGER, s.d., p. 189).

dedicada às musas, cuja meta era a purificação dos seus participantes que, para se tornarem capazes de adquirir a sua salvação espiritual, deveriam empreender esforços na busca da compreensão da Natureza. Tais comunidades logo se espalharam na Magna Grécia, porém, apesar de terem influenciado vários filósofos, pouco se sabe a respeito delas em virtude de Pitágoras não haver deixado nenhum documento escrito e do silêncio exigido por parte dos seus componentes.

Heráclito (535-475 a.C.), ao contrário de seus antecedentes jônios, Tales e Anaxímenes, que buscavam a essência fundamentalmente imutável das coisas na natureza fixa do cosmos, acreditava que tudo no universo estava em um estado de fluxo contínuo governado por um *lógos* divino. Para Kim, “às vezes interpretado como razão ou argumento, Heráclito considerava o *lógos* uma lei universal cósmica, de acordo com a qual todas as coisas começam a existir e todos os elementos materiais do universo são mantidos em equilíbrio” (KIM, 2012, p. 40). Para Heráclito “o movimento é, portanto, a realidade verdadeira” e “procurar a si mesmo – ou conhecer – é colocar-se em consonância com o universo” (KIM, 2012, p. 40).

Em sequência, surge Parmênides⁵⁵ (515-445 a.C.), que apesar de creditar suas reflexões à inspiração divina, foi possivelmente influenciado pelo pensamento lógico de Pitágoras, o qual estabelece uma razão dedutiva para a explicação da natureza e, contrariando os filósofos jônios que o antecederam, afirma que aquilo que ‘é’ não muda nem desaparece, enquanto o que ‘não é’ jamais virá a ser, de forma que o vazio não existiria e nada poderia vir do nada. Assim, em virtude das limitações provenientes das impressões ocasionadas pelos sentidos, com as imperfeições que lhes são próprias, nada mais se constitui além da mera opinião. Por ser esse mundo impossível de ser conhecido pelas sensações, deve-se confiar apenas na razão. Iniciava-se, assim, um profícuo questionamento entre o real e o aparente. Parmênides distinguia a substância do ‘ser’ da força ordenadora e em mutação da vida e das coisas.

Na concepção de Reale, o filósofo acreditava na existência de três vias de acesso ao conhecimento: a primeira seria a da verdade absoluta, a ser percorrida pelo filósofo; a segunda, a das falsas opiniões, que “considerou absolutamente falaciosa”; a terceira, vista como capaz de oferecer uma opinião provável e, portanto,

⁵⁵ Parmênides foi o poeta que “impregnado duma altiva modéstia”, se julgava “o portador de um novo tipo de conhecimento, por ele considerado, ao menos em parte, a revelação da Verdade” (Cf. JAEGER, s.d. p. 205).

admissível (REALE, 1994, p. 106-107). Através de seu poema *Sobre a natureza*, que credita à inspiração divina, Parmênides adverte à humanidade:

É preciso que tudo aprendas
 [1] e da verdade bem redonda o sólido coração
 [2] e dos mortais as opiniões, em que não há certeza veraz;
 [3] ademais, também isto aprenderás: que é necessário admitir a
 existência das aparências quem tudo indaga em todos os sentidos.
 (Diels-Kranz *apud* Reale, 1994, p.107)

A negação de Parmênides se opunha, portanto, à cosmologia que tinha por objeto compreender o movimento no mundo. Para o filósofo, isso seria impossível, pois a verdade não admitia a multiplicidade do ser, que era único, atemporal e imutável.

Na tentativa de harmonizar o mundo sensível com o mundo racional, o natural com o racional, filósofos como Empédocles, Anaxágoras e os atomistas Leucipo e Demócrito reinterpretaram Parmênides buscando soluções às aporias resultantes da sua concepção do universo e, apesar de não negarem a sua lógica, buscavam soluções na possível existência de múltiplos fundamentos que se combinariam e se descombinariam de infinitas maneiras, de forma a explicarem a existência da diversidade e a mutabilidade das coisas no mundo.

Das soluções propostas, as mais abrangentes foram as elaboradas pelos atomistas Leucipo (início do século V a. C.) e Demócrito (460-371 a C.) que, através de uma visão materialista do mundo, forneceram uma explicação em que substâncias invisíveis moviam-se permanentemente no vazio e, ao chocarem-se umas com as outras no espaço infinito, gerariam e destruiriam os objetos do universo. Tais partículas minúsculas, apesar de idênticas substancialmente, diferiam em formato e tamanho. Para Demócrito, o ‘não é’ de Parmênides seria o vazio onde os átomos se movimentavam e se encontravam movidos não pelo *nous*⁵⁶, mas sim pela cega necessidade da natureza, *anánke*⁵⁷. O atomismo explicaria o próprio conhecimento como fruto do impacto da matéria sobre os sentidos e o que determinaria o ser das coisas seria, na maior parte, resultado das convenções

⁵⁶ O contexto de uso do termo *Noûs*, nos leva à noção de que o mesmo refere-se à dimensão do intelecto do homem, pois que diz respeito à sua capacidade de pensar (Cf. CHAUÍ, 2002, p. 506).

⁵⁷ Deve-se salientar que o uso do termo *anánke* nesse contexto nos remete à noção que trata do “destino inevitável e inelutável”, da “necessidade física ou natural; lei na natureza”. À divindade mitológica que personifica o destino inexorável é dado o nome de *Ananke*. (Cf. CHAUÍ, 2002, p. 494-495).

humanas. Apesar de esse tipo de explicação racional não deixar espaço ao subjetivismo humano e configurar a primeira visão mecanicista do universo, muitas perguntas permaneceram diante dos homens que, apesar do longo caminho percorrido e dos avanços alcançados, continuam até hoje a buscar respostas que os satisfaçam.

A busca de uma resposta para as questões fundamentais colocadas pelos homens os levaria a criar sistemas capazes de tornar possível o alcance de uma apreensão do mundo e de si mesmos capaz de fazer com que os homens compreendessem a importância do papel que lhes é próprio no mundo em que vivem, resultando em um movimento de suma importância para o seu desenvolvimento intelectual, o que os torna, cada vez mais, conscientes do poder de sua capacidade intelectual. O estudo desse percurso fulcral dentro do pensamento grego será objeto do item que se segue.

1.2.2 A reviravolta sofista: o humanismo⁵⁸

Logo após a vitória contra os persas, Atenas entra em expansão comercial e marítima⁵⁹ e os atenienses se consolidam como líderes econômicos e militares atraindo a filosofia, que vinha se desenvolvendo na Ásia Menor e na Magna Grécia, para o seu território. Esse período se estendeu até a sua derrota na guerra do Peloponeso⁶⁰, um século depois, ficando conhecido como o “século de Péricles”⁶¹ (CHAUI, 1994, p. 129).

Nessa época, as grandes viagens empreendidas em função do comércio marítimo, “proporcionam aos cidadãos atenienses um contato cada vez maior com outras culturas, outras perspectivas e uma nova sofisticação urbana”, capazes de tornar Atenas a primeira metrópole da Grécia (TARNAS, 1911, p. 40). O crescimento do comércio traz um fluxo contínuo de estrangeiros que passam a transitar na *pólis*,

⁵⁸ Os sofistas se preocupam com a educação do adulto, do cidadão que, desejando dar continuidade à educação formal oferecida pelo Estado, sentia necessidade de dar continuidade à sua formação.

⁵⁹ Em Atenas, o Porto de Pireu agregava produtos e ideais do mundo conhecido, dele, produtos e ideias tanto chegavam como partiam.

⁶⁰ A guerra do Peloponeso, fruto de acirradas rivalidades entre as cidades-Estados, traz o fim das mesmas e, junto com elas, o fim de um período cujo apogeu ilumina o Ocidente até os nossos dias (Cf. CHAUI, 1994, p. 16).

⁶¹ Conforme Chauí, “A expressão século de Péricles pretende salientar que Péricles estimulou e patrocinou a cultura ateniense e a levou ao seu momento de maior esplendor” (Cf. CHAUI, 1994, p. 136).

trazendo consigo uma cultura desconhecida, que possibilita uma maior liberdade de pensamento e que, aos poucos, relativiza a cultura local. As narrativas oferecidas pelos viajantes demonstravam que os mitos e as práticas sociais vigentes em cada lugar não eram verdades inquestionáveis, mas sim o fruto de variáveis convenções estabelecidas pelos próprios homens que, independentes da Natureza ou dos deuses, diferiam conforme a época e o lugar. Assim, critérios a respeito do que era certo ou errado deixam de ser vistos como verdades absolutas e passam a ser vistos como frutos de convenções humanas subjetivamente determinadas (TARNAS, 1911, p. 40-43).

Além da influência ocasionada por esses fatores, novas condições históricas constituíram-se como basilares ao surgimento do humanismo na *pólis* grega. Inicialmente, por conta da crise da aristocracia, que pouco a pouco assistia o seu poder ser dividido com os novos cidadãos de uma classe média insurgente, carecedora do mesmo tipo de educação que anteriormente era prerrogativa exclusiva da nobreza, fez com que, mesmo apesar do seu *demos* baseado no sangue, gradativamente, tal aristocracia perdesse seu monopólio do poder (REALE, 1994, p. 197-198).

Esta nova classe surgida em Atenas era o fruto da riqueza proporcionada pelo comércio e pela emergência dos guerreiros⁶² que, mais valorizados após a vitória nas guerras médicas, deixam de constituir um mundo à parte e passam a ter um lugar na nova sociedade e a compartilhar os mesmos direitos e deveres que anteriormente eram exclusivos da nobreza.

Nessa época, ocorria nas cidades-Estados um alargamento cultural capaz de libertar os cidadãos comuns dos limites impostos pelo sangue e proporcionar-lhes os mesmos direitos da nobreza. Para uma melhor justificativa do acesso a esses direitos, um novo tipo de pensamento aflorou entre os gregos que passaram a se considerar “como descendentes da estirpe ática todos os cidadãos livres do Estado ateniense”, o que os obrigaria a “colocarem-se ao serviço do bem da comunidade”. Os atenienses passam a se ver como autóctones, isto é, de origem unicamente

⁶² A magnitude da inserção dos guerreiros no seio da *pólis* pode ser vista na importância da bagagem que eles traziam consigo no que diz respeito à palavra. Os guerreiros possuíam um tipo de palavra “completamente diferente da palavra inspirada, mágica e eficaz” (Cf. CHAUI, 1994, p. 41-42). Possuíam um tipo de palavra que era compartilhada, (dialógica), laica e pública. Dessa publicidade a palavra do guerreiro ganha a força proporcionada pela concordância de um grupo que a profere conjuntamente (Cf. CHAUI, 1994, p. 41; 42).

Ática, sendo este um mito que exacerbava o patriotismo e a unidade entre eles (CHAUÍ, 1994, p. 131).

Surge, nesse momento, uma nova forma de poder alicerçado em um sistema de rotatividade capaz de dar oportunidade a todos os cidadãos de lutarem pelos seus interesses e que é ampliada por Sólon que, em 594 a.C., dá seguimento ao já existente costume dos atenienses de se reunirem para discutir publicamente suas questões. Sólon limita o poder do *génos* e prescreve leis igualmente válidas para todos os membros da *pólis* dando início ao poder do *demos*, ou seja, da democracia. Nela o poder se encontra sob a égide da lei.

Entre os gregos desse período (apesar de sobreviverem, mesmo que precariamente, há alguns sinais da civilização micênica que os antecede), o poder já é descentralizado e não admite a existência de nenhum personagem capaz de estabelecer o domínio absoluto em qualquer área do campo social, em total contraposição à tirania⁶³ que reinara no período que o antecedeu. A ascensão da classe média foi capaz de promover “o fim do governo das grandes estirpes, não, porém, o do influxo político-espiritual da aristocracia” (JAEGER, s.d., p. 263).

Os atenienses, conforme consta no discurso proferido por Péricles em sua ‘Oração Fúnebre’⁶⁴, buscavam resolver as questões públicas por eles mesmos, e apesar de se avaliarem como “ousados para agir”, acrescentam que apreciam a ponderação, ao contrário de outros homens que consideram que “ousadia significa ignorância e reflexão traz a hesitação” (TUCÍDIDES, 2001, II, 40).

As classes sociais passaram a se distinguir não mais pelo *génos*, mas pelas novas fortunas provenientes do comércio e do artesanato, agora incentivados por Sólon que atenta para a necessidade de “quebrar o poderio da nobreza fundiária, atrair estrangeiros e determinar a participação no poder político pelo critério da fortuna pessoal” (CHAUÍ, 1994, p. 132). Nesse momento, entram em confronto a antiga nobreza, presa aos mitos heroicos que acreditavam poder justificar os privilégios de sua classe, e a nova classe média que faz surgir “uma nova ordem mais fluidamente igualitária e mais agressivamente competitiva” (TARNAS, 1911, p. 41; 42), que dava lugar a um espírito cada vez mais laico, capaz de embaçar o

⁶³ Na Grécia antiga “a democracia ateniense julgava tirano todo aquele que pretendesse ser mais e poder mais que os outros em política” (CHAUÍ, 1994, p. 134).

⁶⁴ Obra de Tucídides em que Péricles profere o seu famoso discurso em honra aos mortos no primeiro ano da guerra do Peloponeso onde enaltece os atenienses, sua cultura e seu regime político.

mundo heroico cantado por Píndaro⁶⁵, que via “na educação do rei a última e suprema tarefa dos poetas nobres, na nova idade” (JAEGER, s.d., p. 247).

A nova forma de governo que se firma na Hélade capacita o cidadão grego a, por meio de debates, expor os argumentos daqueles que pretendem defender algum interesse na *ágora*. Nesse contexto, o poder da oratória reina e se estabelece na hora das tomadas de decisões. A partir de então, distante cada vez mais de um tempo em que as determinações do *anáx* eram incontestes e as dos basileus apenas objeto de mudas manifestações de aprovação ou desaprovação por parte dos aldeões, as decisões da comunidade tornam-se o fruto da anuência ou negação de seus membros, que a emitirão em praça pública (REALE, 1994, p. 31-33).

Nesse período, os trabalhos de Hipócrates na medicina, a ampliação do mundo conhecido proveniente dos relatos de Heródoto a respeito de suas viagens, a invenção do calendário⁶⁶, o surgimento da moeda com o mundo de abstração que isso acarreta, as análises que Tucídides elabora na História e a filosofia da natureza de Anaxágoras e Demócrito trazem um rigor intelectual capaz de tornar o homem cético em relação às explicações míticas que eram oferecidas anteriormente.

Com o enfraquecimento da mitologia, ocasionado pelo acesso aos novos conhecimentos, descortinam-se diante dos heládicos as aporias resultantes de um caos ideológico que se instaura, de modo que nenhuma solução poderia ser racionalmente considerada como a mais correta. Como consequência, ocorre um desinteresse em torno das questões que visavam compreender a essência do mundo exterior, que passa a ser considerado inatingível em sua verdade. A partir daí, o mundo do homem e a sua subjetividade passam a constituir o novo foco de interesse do povo grego. Nesse momento, “o homem contemporâneo via agora a si mesmo como um produto civilizado do progresso desde a barbárie e não a degeneração de uma dourada era mítica” (TARNAS, 1911, p. 41), cantada pelo inspirado Hesíodo.

Abre-se, nesse momento, uma lacuna que será preenchida pelos sofistas⁶⁷ que, por não julgarem ser de grande importância para o homem o conhecimento do

⁶⁵ Poeta da Grécia antiga que, conforme palavras de Patrício, “cantou, no fim de contas, como um cisne, num mundo agonizante: o mundo aristocrático” (Cf. PATRÍCIO, Manuel Pereira. **Perenidade da Aretê como horizonte apelativo da Paideia**. Rev. Port. Cien. Desp. 8 (2), 2008, p. 287–295.

⁶⁶ Anteriormente, os ciclos naturais da terra eram vistos como obra de deuses que teriam o poder de controlá-los ao seu livre arbítrio, bem como de derrogar aos seus representantes esse poder, como era o caso dos *anáx*.

⁶⁷ Dos representantes desse movimento chegaram aos nossos dias apenas as obras do sofista tardio

mundo exterior, passam a buscar “a única realidade que poderia ser uma questão válida [...] o conteúdo de sua própria mente” (TARNAS, 1911, p. 43). Essa busca dará início à época humanística⁶⁸ da História, quando o homem passa a colocar a si próprio como objeto de reflexão e análise. Para os sofistas, as necessidades humanas tinham preeminência e apenas as experiências individuais de cada um poderiam fornecer o caminho através do qual deveriam transitar. A razão seria o guia de cada um e a crítica racional seria mais útil quando direcionada à política e à ética.

Por considerarem que o mundo seria mais racional se liberto dos preconceitos religiosos, alguns sofistas assumem “um agnosticismo ou ateísmo flexível na metafísica e uma moral situacionista na Ética” (TARNAS, 2011, p. 44), capazes de libertar os homens da posição restritiva em que se encontravam, em virtude da estagnação das estruturas políticas e das crenças religiosas cristalizadas, pois, a partir do momento em que estas passam a ser vistas como convenções, tornam-se passíveis às mudanças que se julguem necessárias. Doravante, os mitos deveriam ser analisados não mais como uma realidade divina, mas como uma alegoria a ser compreendida, e a ética, juntamente com a política, passaria a ser o principal objeto do homem, visto ser ela a principal responsável pela sua felicidade.

Nesse mundo relativizado, os sofistas oferecem aos jovens um ensino capaz de torná-los mais aptos ao sucesso dentro da democracia que se estabelecia. Para isso, oferecem-lhes o conhecimento da arte da “persuasão retórica e a destreza Lógica” (TARNAS, 1911, p. 44), embasadas em outros conhecimentos considerados importantes pelo mestre, e que ia, desde o ensino da ética e da história, até o da matemática e da música. Tudo isso em um mundo em que “o homem era livre para expandir suas oportunidades através da instrução”, onde o ensino promovido pelo movimento sofístico proporcionava o progresso ao homem e a sociedade (TARNAS, 1911, p. 44).

Isócrates, e fragmentos da obra de Protágoras de Abdera e Górgias de Leontini, considerados como os principais representantes da nova classe. Pela doxografia antiga, existente sobre o assunto, podemos tomar conhecimento de relatos de seus opositores e críticos ferrenhos: Tucídides, Aristófanes, Xenofonte, Platão e Aristóteles (Cf. CHAUÍ, 1994, p.159).

⁶⁸ Apesar de não haver sido com os sofistas “que tem início a humanização relativizadora dos valores”, pois que tal problemática já vinha sendo desenvolvida pelos trágicos, a exemplo de Ésquilo, Sófocles e Eurípedes, eles manifestavam “uma situação geral do momento histórico vivido pela Grécia e particularmente por Atenas, como resultado da progressiva valorização da ‘medida humana’, iniciada alguns séculos antes”, (Cf. PESSANHA, José Américo Motta. **In.: Sócrates**, Coleção Os Pensadores, Trad. de Jaime Bruna, Líbero Rangel de Andrade, Gilda Maria Reale Starzynski, São Paulo: Abril Cultural, 1980, 1980, p. XVII).

O cidadão grego idealizado pelos sofistas era “consciente da relatividade e plasticidade de seus próprios valores e costumes” (TARNAS, 1911, p. 45) e, assim, da importância do papel que desempenhavam na criação de uma nova realidade política.

Conforme as palavras de Zeller, no ápice do movimento sofístico,

multidões se acotovelavam nas salas de conferências dos sofistas, com sua nova sabedoria vestida no manto belo e sedutor da linguagem, convidando os jovens a serem seus alunos. O *demos* aquecia-se ao sol, na serena consciência do seu poder, quando se sentava no Pnyx e nos tribunais (ZELLER, 1931, p. 95, *apud* CHAUÍ, 1994, p. 136)

Essa nova ordem democrática encontra em Atenas a sua maior representante, e é para ela que afluem as mentes mais brilhantes da época. Esse tipo de comportamento comum aos sofistas, que os faz abandonar suas cidades em busca de grandes centros culturais, foi criticado por aqueles que consideravam que isso acarretaria o rompimento com a fidelidade devida à *pólis*. Por outro lado, esse mesmo comportamento poderia ser visto como uma elogiosa expressão do ideal *pan-helênico* que, em determinados momentos, foi tão necessário para o fortalecimento da Hélade. Nesse contexto, surge um tipo de pensamento que “não crê, mas investiga e critica e, desse modo, constrói o conceito da produtividade do espírito, que se torna consciente de que ele só pode colher o fruto de todas as coisas em plena liberdade” (REALE, 1994, p. 197-198).

Apesar das críticas elaboradas (principalmente por Sócrates, Platão e Xenofonte sobre a falta de compromisso com a verdade do movimento sofístico), na atualidade⁶⁹ já é consenso o teor necessário e altamente positivo desse movimento surgido da tentativa de seguir um caminho capaz de dar um novo direcionamento aos resultados contraditórios e excludentes proporcionados pelos filósofos da *phýsis*, que passam a direcionar seus interesses para um novo objeto deixado de lado pelos naturalistas: o próprio homem. É, portanto, “em virtude do esgotamento dos recursos da filosofia da natureza” (REALE, 1994, p. 191-192) que os sofistas se

⁶⁹ De acordo com estudiosos da Grécia e da filosofia, a exemplo de Marilena Chauí, os sofistas, por serem propagadores de cultura, podem ser considerados como “fundadores de uma pedagogia democrática, mestres da arte da educação do cidadão” (Cf. CHAUÍ, 2002, p. 159-160), o que lhes confere uma conotação altamente positiva por ampliar o acesso à cultura que, anteriormente, consistia em um privilégio da aristocracia.

voltam para o homem, seja ele visto como indivíduo ou como membro da *pólis*, é a esse homem concreto que os sofistas direcionam suas preocupações.

Com os sofistas, a *paideia* passa a ser vista como educação no sentido que hoje atribuímos à palavra⁷⁰, o que promove um alargamento do significado que anteriormente lhe era atribuído, quando Ésquilo, importante poeta da democracia grega, pela primeira vez utilizou-se dessa palavra, atribuindo-lhe o sentido de ‘criação de meninos’ (JAEGER, s.d., p. 311).

Em uma época em que os cidadãos, com o surgimento da democracia, ao ingressarem em massa na atividade política do Estado, além de cumprirem as leis instituídas, tinham o dever de elaborá-las, foi “das necessidades mais profundas da vida do Estado que nasceu a ideia de educação, a qual reconheceu no saber a nova e poderosa força espiritual daquele tempo para a formação de homens e a pôs ao serviço dessa tarefa.” (JAEGER, s.d., p. 313). Nesse momento, os gregos já tomavam consciência da dependência da manutenção da ordem democrática à formação das personalidades que deteriam o poder.

Com a vinculação do cidadão ao governo da *pólis*, surgiu a necessidade de uma educação que alcançasse aqueles que desejassem fazer valer os seus direitos, o que só poderia ser possível aos detentores de uma nova forma de *areté*, “capaz de alargar os horizontes citadinos pela educação espiritual do indivíduo”. E foi com os olhos voltados a essa “nova sociedade civil e urbana”, que “carecia dum sistema consciente de educação para atingir aquele ideal” (JAEGER, s.d., p. 312), que os sofistas ofereceram os seus serviços (JAEGER, s.d., p. 314). Conforme indica Jaeger,

cedo se fez sentir a necessidade de uma nova educação capaz de satisfazer os ideais do homem da *polis* [...]. Seguindo as pisadas da antiga nobreza, que mantinha rigidamente o princípio aristocrático da raça, tratou de realizar a nova *arete*, encarando como descendentes da estirpe ática todos os cidadãos livres do Estado ateniense e tornando-os membros conscientes da sociedade estatal e obrigados a colocarem-se ao serviço do bem da comunidade [...]. A sua finalidade era a superação dos privilégios da antiga educação para a qual a *arete* só era acessível aos que tinham sangue divino [...]. Só parecia haver um caminho para a consecução deste objetivo: a formação consciente do espírito (JAEGER, 1957, s.d., p. 312).

⁷⁰ Na antiga cultura da aristocracia grega, “o domínio da palavra significa soberania do espírito” (Cf. JAEGER, s.d., p. 27). Naquela época, “a palavra não tinha o sentido puramente formal que mais tarde ganhou, mas abrangia também o próprio conteúdo. Entendia-se, sem mais, que o conteúdo dos discursos era o Estado e os seus assuntos” (Cf. JAEGER, s.d., p. 315).

A *areté* do novo homem-cidadão exigia acuidade racional, domínio da gramática e perícia na oratória. Para bem participar da *pólis*, a formação desse homem, na opinião de alguns sofistas, deveria abranger o conhecimento das artes e ciências existentes na época. Segundo Tarnas, “a *paideia* grega era composta da ginástica, da gramática, da retórica, da poesia, da música, da matemática, da geografia, da história natural, da astronomia e ciências físicas, da história da sociedade, da ética e da filosofia” (TARNAS, 1911, p. 45). Enfim, a nova *areté* visava “a formação do cidadão para direção da *pólis*” (CHAUÍ, 1994, p. 157).

Esse movimento instaura uma nova noção de *areté*, que até então era possível apenas aos nobres que a viam como direito de nascimento, mudando de foco, tornando-se acessível a uma classe social emergente que agora via sua ascensão como algo possível. E foi à privilegiada juventude ateniense que, após concluir o ensino proporcionado pelo Estado, sentindo necessidade de continuar sua educação e com meios para efetuar pagamento para tal fim, os sofistas, para escândalo de Platão e Xenofonte, ofereceram seus serviços, tornando o ato de ensinar, pela primeira vez, uma profissão. Apesar de oferecerem seus ensinamentos mediante pagamento e, assim, atingirem apenas a elite da época, os sofistas contribuíram com o fim de um período em que os limites impostos pelo sangue eliminavam o acesso ao conhecimento a todos aqueles que não possuíssem origem na nobreza. Nesse sentido, podemos considerar Platão como “vítima do preconceito aristocrático” (REALE, 1994, p. 195).

Os sofistas, ao deixarem de lado a busca da verdade por si mesma, passam a se preocupar com o lado prático da vida e, abraçando os problemas éticos e políticos da época, comprometem o estudo exclusivamente teórico da filosofia, o que foi considerado, por muitos, como algo capaz de trazer-lhe um rebaixamento indesejável, bem como capaz de comprometer a própria ordem do universo, cujo conhecimento era buscado exclusivamente por aqueles que procuravam, através dele, a satisfação desinteressada de saber, por amor ao saber, ao mesmo tempo em que atraía as críticas do sistema educacional da nobreza que desejava continuar como exclusiva detentora do poder.

Foi por conta do tipo de ensino oferecido, necessário a todos que aspirassem ao poder, ou seja, o uso da palavra, que os sofistas causaram tamanha impressão em sua época. A palavra era a arma a ser utilizada nos tribunais, e os sofistas tanto desagradavam à nobreza, que temia perder o poder para uma classe média capaz

de ‘comprar’ esse tipo de saber, como a alguns filósofos que neles viam um total desprezo pela busca de uma verdade maior.

Historicamente, a sofística constitui um momento tão importante como o socrático-platônico e, apesar da multiplicidade dos métodos que abrange, o que esta busca pretende alcançar é a formação do espírito⁷¹ visto como “o órgão através do qual o Homem apreende o mundo das coisas e se refere a ele” (JAEGER, s.d., p. 317).

Em comum os sofistas tinham a retórica, sendo que alguns deles, a exemplo de Górgias, se limitavam ao seu ensino exclusivo, enquanto outros buscavam oferecer um saber enciclopédico, capaz de ilustrar seus alunos em vários aspectos do conhecimento. Também, por fim, existiam os que priorizavam a formação do espírito em seus diversos campos, o que seria possível através da poesia e da música que, na opinião de Protágoras, consistiam nas “principais forças modeladoras da alma, ao lado da gramática e da retórica” (JAEGER, s.d., p. 317-318).

A educação sofística dizia respeito a uma temática ética e política, e é a partir dela que o homem deixa de ser visto de maneira abstrata e passa a ser considerado como membro de uma sociedade que, por sua vez, busca oferecer-lhe uma educação vinculada ao “mundo dos valores e insere a formação espiritual na totalidade da *arete* humana” (JAEGER, s.d., p. 318). Apesar do teor das críticas que lhes foram lançadas (principalmente por aqueles que consideravam o sofista como capaz de enfraquecer a busca da verdade), esse movimento, por possuir uma ilimitada confiança na razão e na inteligência, pode ser considerado como o ‘iluminismo grego’⁷². Para os sofistas o pensamento poderia ser relativizado, e, assim, tornar-se “o feitor e, ao mesmo tempo destruidor das representações”, que não se constituiria mais em um poder “limitado, circunscrito, finito” (REALE, 1994, p. 197-198).

Foi a partir da constatação da parcialidade a que estaria sujeito o homem que posteriormente Platão e Aristóteles rejeitaram “o sistema total de educação sofística e o abalaram nos seus próprios fundamentos” (JAEGER, s.d., p. 318).

⁷¹ Aqui se observa, pela primeira vez, o desvelamento do termo ‘espírito’, mediante o surgimento de “sua própria estrutura interna” (Cf. JAEGER, s.d., p. 317).

⁷² O termo ‘iluminismo grego’ foi utilizado por Richard Tarnas para caracterizar o desenvolvimento intelectual que “atingiu o clímax em Atenas, que aglutinou as diversas correntes da arte e do pensamento grego durante o século V a. C.” (Cf. TARNAS, Richard. **A epopéia do pensamento ocidental**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2011, p. 40).

O movimento sofístico evolui e passa a compreender três grandes momentos distintos, sendo que o primeiro abriga os grandes mestres considerados, até mesmo por Platão, como dignos de consideração. Desse grupo, o maior representante foi Protágoras⁷³ que, ao instituir o axioma do homem como medida, torna-se o precursor de todo o relativismo ocidental (REALE, 1994, p. 200). Seguidas por Górgias, as ideias de Protágoras levaram o ceticismo às últimas consequências, haja vista que ele, Górgias, considerava a verdade como inacessível ao homem (REALE, 1994, p. 211). O segundo grupo, constituído pelos eristas⁷⁴, já sem um conteúdo tão respeitado e sem descrição alguma, transforma a sofística em um simples meio de se ganhar discussões através dos discursos. Foram os eristas que, utilizando-se de um tipo de raciocínio capcioso, “transformaram a dialética sofística numa estéril arte de contendas através de discursos”. Por fim, surge o terceiro grupo composto pelos chamados ‘políticos sofistas’ que, em total desrespeito aos mínimos valores éticos necessários, têm por meta o ensino da forma capaz de possibilitar o alcance dos fins desejados, e que representa “a excrescência patológica da própria sofística” (REALE, 1994, p. 199). Ocorre, nesse momento, um total esvaziamento do sentido ético que tinha o discurso proferido na *ágora*, vindo a tornar-se uma demonstração de maestria técnica, apropriada a proporcionar àqueles que a detêm um poder de convencimento capaz de levar à derrocada os valores da verdade, da justiça e da virtude, que vinham se firmando como os pilares da sociedade.

Foi graças à constatação dos antigos do entrelaçamento existente entre a força espiritual e a política, bem como ao reconhecimento de que a essência da lei encontrava-se no ‘saber’, que a sofística encontrou um terreno fértil onde germinar.

Na *pólis*, processos secretos passam a ser públicos e divulgados, e a sociedade passa a ter conhecimento de si mesma. Nela vencerá aquele que tiver a melhor capacidade de persuadir, *peithó*, através da utilização dos melhores argumentos ou por ser o detentor de um maior poder de manipulação. Nesse

⁷³ No momento em que Protágoras afirmava ‘o homem como medida de todas as coisas’, colocava sobre seus ombros as fontes das respostas a respeito da conduta que deveria seguir, bem como das crenças que deveria abraçar. Para Protágoras, sendo a verdade relativa a cada caso particular, só a experiência vivenciada por cada homem forneceria as respostas pertinentes a que tipo de comportamento seria o mais apropriado para cada situação. A esse respeito nos assevera Tarnas que “o valor máximo de qualquer crença ou religião só poderia entrar em julgamento por sua utilidade prática para atender às necessidades pessoais na vida” (Cf. TARNAS, 2011, p. 42).

⁷⁴ *Erístas* eram aqueles que amavam a disputa e a controvérsia, e que amavam a arte “da discussão pela simples discussão” (Cf. CHAUÍ, 2002, p. 169).

momento, o raciocínio ostenta uma função política e traz para a linguagem, através da oratória, a análise, o entendimento e a argumentação (VERNANT, 1994, p. 34).

Os valores deixam de ser absolutos e, relativizados, se amoldam aos desejos fugidios do homem. Assim, a importância que os gregos atribuíam ao domínio da retórica foi vista por Sócrates como inútil, pois “para quem não pensa em praticar a injustiça, é reduzido o seu préstimo, para não dizer que não tem nenhum” (PLATÃO, **Górgias**, 481b). É nesse sentido que a sofística será considerada como necessária apenas àqueles que pretendem ludibriar os demais. Nesse momento, Sócrates condena todo o movimento sofístico, considerando-o como capaz de enfraquecer a ordem política e social vigente.

Os sofistas, em geral descomprometidos com a verdade e, frequentemente, sem maiores preocupações com o bem comum, capacitavam seus alunos a criarem um discurso sedutor capaz de afirmações que deveriam ser tomadas como as mais corretas e justas, mesmo que inverídicas, aferindo um poder capaz de levar os jovens a um “oportunismo explicitamente amoral” (TARNAS, 2011, p. 45). Isso, ao lado da instabilidade que se fixava na ética e na política da *pólis*, contribuiu para o enfraquecimento de uma Atenas que, caída nas mãos dos Trinta Tiranos (404 a. C.), “parecia exigir agora uma reavaliação” (TARNAS, 2011, p. 46). Nessa *pólis*, o relativo humanismo sofístico, progressivo e liberal, ajudava a enfraquecer as antigas certezas de um povo que, necessitando de um ordenamento não oferecido pelos sofistas, buscava conceitos universais antes oferecidos pelos mitos que, ao serem negados pela razão, deixaram um espaço vazio que precisava ser preenchido.

Em um período em que a forma estabelecida para o acesso ao poder é a escolha, já configurada como fruto do confronto e da decisão, o *ágon*⁷⁵ é cada vez mais valorizado, e, assim, o desenvolvimento do sistema especulativo racional do homem passa a buscar em si as respostas sobre o seu próprio ser, bem como procura descobrir como harmonizar as forças contraditórias que carregam na criação de uma nova ordem humana capaz de proporcionar uma convivência mais pacífica entre os homens e possibilitar-lhes o encontro das respostas buscadas, e que até então lhes eram proporcionadas pelo mito.

⁷⁵ Lugar de reunião em que se davam as lutas judiciárias na antiga Grécia e onde os cidadãos tomavam suas decisões publicamente após debates e discussões sobre determinado assunto.

Nesse período, a palavra⁷⁶ se torna uma ferramenta de poder a ser utilizada por *aqueles* que melhor a dominarem. Nesse contexto de disputa, entram em cena duas entidades divinas que correspondem, primeiramente, ao poder do conflito, a *Eris*⁷⁷, e, em seguida, ao poder da união, a *philia*⁷⁸, que se referem aos extremos correspondentes, por um lado, à exaltação da contenda, e, por outro, a busca de uma harmonia necessária à possibilidade da vida na *pólis*. A questão que se põe é, portanto, a de como pode surgir um Estado unificado de um grupo humano consciente de trazer em si, naturalmente, a multiplicidade (VERNANT, 1994, p. 31-33).

A partir de então, a escrita passa a ter uma maior amplitude de utilização, conquistando, pouco a pouco, um lugar proeminente entre os gregos, capaz de possibilitar uma maior divulgação (e fixação) dos progressos intelectuais da *pólis*. Assim, a publicidade dada ao conhecimento, através da escrita, torna o saber um patrimônio de todos, mesmo que nem todos sejam capazes de compreendê-lo. O saber começa a tornar-se público e, mesmo que nem todos tenham acesso a ele, torna-se manifesto por intermédio dos livros. Nas palavras de Vernant, a escrita “terá correlação doravante com a publicidade; vai permitir divulgar, colocar igualmente sob o olhar de todos, os diversos aspectos da vida social e política” (VERNANT, 1994, p. 25).

Maior importância, ainda, obteve a escrita no que diz respeito à promulgação das leis da cidade que, quando documentadas, adquiriam uma maior fixidez e serviam como modelo para a aplicação da justiça. A publicidade que se deseja estabelecer na nova sociedade grega encontra muitos obstáculos à sua efetivação, pois, paralelamente à religião oficial da *pólis*, alguns símbolos religiosos eram mantidos secretos para assim continuarem providos da sacralidade que lhes era atribuída. Julgava-se que, ao serem publicizados, tais símbolos transformavam-se em meras imagens, desprovidas do poder de salvação que lhes eram conferidos. Dessa forma, práticas secretas e relíquias guardadas a sete chaves conferiam poder

⁷⁶ A palavra entre os gregos dava forma à imagem e predominava “sobre todos os outros instrumentos de poder” (Cf. VERNANT, 1994, p. 34).

⁷⁷ Éris era a deusa que personificava a discórdia.

⁷⁸ *Philoí*, amigos, são consideradas por Aristóteles como “os maiores bens exteriores” (EN. IX. 9. 1169b 10-15). Sobre o assunto, Nussbaum considera que palavra *philia*, devido à amplitude que o seu significado é capaz de abranger, por “incluir muitas relações que não seriam classificadas como amizades”, pois que englobam “as mais fortes relações afetivas formadas pelos seres humanos”, em sua obra, deverá traduzida por amor (Cf. NUSSBAUM, Martha. **A fragilidade da bondade**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009, p. 308-309).

àqueles que as detinham e, diante da obscuridade do futuro, julgava-se que tomadas de decisões de especial relevo deveriam contar com a ajuda de tais expedientes. Nesse momento, o “futuro que permanece fundamentalmente opaco e que não pode ser alcançado completamente pela inteligência” buscaria suas respostas, na “medida do possível, por outras diligências, que empregam não mais meios humanos, mas a eficácia do rito” (VERNANT, 1994, p. 39).

Nessa época pré-jurídica, pouco a pouco surge na Hélade uma nova ética atribuída aos sábios que, creditados de possuírem um conhecimento maior, divulgavam máximas e preceitos elaborados com a intenção de guiar o homem na vida em comunidade. Essas máximas, criadas e ordenadas por aqueles que viriam a ser conhecidos como os “Sete Sábios”, contribuíram com a fixação das leis na *pólis*, sendo considerados por Hegel como os primeiros legisladores conhecidos (HEGEL, 1998, p. 210).

Através da instituição das leis e, em sequência, dos julgamentos públicos⁷⁹ instaurados por uma *pólis* que não mais desejava sujar suas mãos com sangue, principia-se um período em que as relações sociais deixam de ser motivo de vingança privada e transformam-se em objeto de coação pública, o que dá início a um sistema judiciário através do qual o criminoso será julgado sob o olhar compartilhado dos cidadãos da *pólis*. É o início do direito que desponta baseado em um sentimento religioso que representa o repúdio de um povo diante da violência e, que, solidário, toma como comum qualquer ato criminoso perpetrado contra algum de seus membros. Nesse contexto, um crime individual é sentido na coletividade e, diante da transição do privado para o público, a verdade deve ser dada à luz. Assim, os fatos ocorridos deverão ser relatados através de testemunhas, provas concretas e tudo o que se fizer possível e necessário.

Doravante, os tribunais nos quais se darão os julgamentos dos crimes assimilados pela *pólis* serão o palco onde a retórica, ensinada pelos sofistas, encontrará seu uso mais visível. Em outra situação, a retórica poderá ser utilizada

⁷⁹ Vejamos um trecho elucidativo a esse respeito: “Cidadãos de Atenas! Como ireis agora julgar um crime sangrento, escutai a voz do vosso tribunal. Sobre esse rochedo de Ares, doravante, sentar-se-á perpetuamente o tribunal que fará a raça toda dos egeus ouvir o julgamento de todo homicídio. [...] Este rochedo é chamado Aerópago. Aqui, Respeito e Temor, seu irmão, noite e dia, igualmente, manterão meus cidadãos longe do crime, enquanto conservarem inalteradas as leis [...]. Aqui, fundo um tribunal inviolável, sagrado, mantendo uma fiel observância para que os homens possam dormir em paz.” (ÉSQUILO, na Trilogia **Oréstia**, *apud* CHAUÍ, 1994, p. 138).

em momentos decisivos em que a guerra ou a paz serão decididas por aqueles que melhor usarem os argumentos de que dispõem.

Pode-se entrever na sofística “o fruto histórico necessário e amadurecido” de uma evolução do “esforço constante da poesia e do pensamento grego”, capaz de estender a “expressão normativa da forma do Homem” (JAEGER, s.d., p. 328). O que os faz utilizarem-se da força educativa da poesia que os antecedeu e que era consensualmente aceita pelos gregos.

A entrega à educação, levada às últimas consequências, não é capaz de abrir os olhos dos homens para um objetivo maior a ser seguido (JAEGER, s.d., p.357). As certezas que animavam os gregos daquela época necessitavam ser revistas, pois a exclusiva crença na razão mostrava-se insuficiente para oferecer ao homem o caminho do equilíbrio necessário à sua felicidade.

Tal constatação leva o povo grego a buscar novas formas de compreensão capazes de lhes oferecer um direcionamento novo, apropriado ao preenchimento das lacunas que impossibilitam a sua realização plena. Nesse momento, levados pelo contexto de uma época que anseia por soluções capazes de satisfazer as inquietudes que se verificam, Sócrates e Platão, oferecem uma forma diferenciada de pensamento que, trazendo consigo uma nova proposta, busca satisfazer os anseios de seu tempo. Vejamos esse movimento.

1.2.3 O modelo socrático-platônico

É ainda na Atenas do ‘século de Péricles’ que na tentativa de preencher a lacuna deixada pelos sofistas, que trata da própria essência do homem, Sócrates⁸⁰ entra em cena. O filósofo promove uma nova maneira de filosofar a partir do entendimento de que tal essência do homem consistiria em sua própria alma⁸¹,

⁸⁰ Para o helenista Christopher Taylor, “a vida de um grande homem, particularmente quando ele pertence a uma época remota [...] jamais pode ser o mero registro de fatos indiscutíveis”. Na opinião deste autor, ao biógrafo caberá interpretar e “penetrar, além dos simples eventos, no propósito e no caráter que eles revelam, o que só consegue fazer através de um esforço de imaginação construtiva”, sendo esse esforço, na falta de dados mais consistentes, que nos dão a ideia de quem foi Sócrates. Do filósofo, temos que morreu “em Atenas, sob a acusação de impiedade, no ‘ano de Laques’ (399 a.C.)” e aquilo que extrapole tal afirmação “constitui inevitavelmente uma construção pessoal” (Cf. PESSANHA, 1980, p. XI).

⁸¹ A esse respeito, para Jaeger, “o que chama atenção é que quando Sócrates, em Platão como nos outros socráticos, pronuncia a palavra alma, pronuncia-a sempre com um fortíssimo acento e parece envolvê-la num tom apaixonado e urgente, quase de evocação. Nenhum sábio grego, antes dele, pronunciou assim essa palavra. Tem-se a impressão de algo que é conhecido por outra via: e a

afirmando que esta, distinguindo-o das demais coisas do Universo, “coincide com a nossa consciência pensante e operante, com a nossa razão e com a sede da nossa atividade pensante e eticamente operante” (REALE, 1994, p. 258).

Fruto que foi do período mais profícuo de Atenas, Sócrates (470/469 – 399 a.C.) testemunhou a construção do *Partenon* (templo erguido com o objetivo de conciliar a tradição mítica dos deuses com a filosofia nascente), assim como o brilhantismo de Péricles, Eurípedes, Heródoto e Protágoras, políticos, escritores e historiadores da época. Sócrates, pela sua própria maneira de viver e de morrer, assim como pela criação de um novo objetivo e um novo método filosófico, influencia todo o pensamento que a ele se segue, não se confundindo, no entanto, com os sofistas porque, não se considerando um professor, “pergunta, não responde. Indaga, não ensina” (CHAUÍ, 1994, p.188). Apesar de incitar os habitantes da *pólis* a reconhecer a própria ignorância, e a buscar o conhecimento verdadeiro a ser encontrado na própria alma, ele reconhece (o que nos é revelado por meio dos escritos platônicos) que a qualidade de sábio que lhe foi atribuída deveu-se ao fato de que “os circunstantes supõem que eu seja um sábio na matéria em que confundo ou refuto a outrem” (PLATÃO, **Apologia de Sócrates**, 23a).

Sócrates⁸² valorizou a descoberta sofística do homem e orientou-a para a busca dos valores universais humanos. Desse modo, o novo tipo de pensamento por ele elaborado, ultrapassando as propostas educacionais dos sofistas, “preocupa-se com a formação do cidadão e do sábio virtuoso, e se volta para os temas da política, da ética e da teoria do conhecimento” (CHAUÍ, 1994, p. 129).

Por não haver deixado nenhum documento escrito⁸³, apenas através dos primeiros diálogos platônicos combinados com outros registros, é possível traçar um perfil aproximado de Sócrates (TARNAS, 2011, p. 47-48). Tal perfil é composto pela doxografia que abrange, principalmente, os relatos de Aristófanes⁸⁴, Platão,

verdade é que, pela primeira vez no mundo da civilização ocidental, se nos apresenta aquilo que ainda hoje chamamos com a mesma palavra [...]. Mas esse alto significado, ela o adquiriu, pela primeira vez na pregação protética de Sócrates.” (Cf. JAEGER, s.d., p. 62 e ss.)

⁸² Sócrates era visto pelos atenienses conservadores como “um coquetel subversivo de especulações científicas e ginástica argumentativa, com implicações alarmantes para a moralidade e a religião convencionais” (Cf. TAYLOR, Christopher. **Sócrates**. RS: L&PM, 2010, p.16).

⁸³ O fato de Sócrates não haver deixado nenhum documento escrito contribuiu para que o vejamos, até os dias de hoje, “como uma figura um tanto enigmática” (TAYLOR, 2010, p.97).

⁸⁴ Na obra de Aristófanes, **As nuvens**, podem ser encontradas as mais antigas referências a Sócrates. Constituindo-se esta obra não apenas em “uma paródia do filósofo, mas também um violentíssimo ato de acusação contra o seu ensinamento e seus nefastos influxos sobre a juventude” (Cf. REALE, 1994, p. 249).

Xenofonte⁸⁵ e Aristóteles⁸⁶, onde encontramos a fonte para a qual historiadores se voltam na busca de uma compreensão maior daquele a quem foi convencionalmente chamado de “pai da filosofia”. A importância de Sócrates, já em sua época, pode ser comprovada diante do desejo de seus discípulos de “expor a personalidade imortal do mestre, cujo profundo influxo haviam sentido na sua própria pessoa” (JAEGER, s.d., p. 463).

Platão, o mais importante dos discípulos de Sócrates, buscou resgatar os ensinamentos de seu mestre através de suas obras onde, em determinados momentos, ao elaborar sua própria reflexão em torno dos ensinamentos socráticos, nelas inclui seu próprio pensamento, e assim “o ponto em que termina o Sócrates histórico e começa o Sócrates platônico é notoriamente ambíguo” (TARNAS, 2011, p. 55). Nesse sentido, pode-se considerar que tal conhecimento é, no mínimo, duvidoso posto que, com a evolução de suas obras, observa-se que Platão atribui a Sócrates facetas do seu próprio pensamento, e uma vez que “na maior parte as doutrinas não são de Sócrates, mas repensamentos, ampliações e também novas criações de Platão” (REALE, 1994, p. 249), não é possível, até os nossos dias, separar os ensinamentos de cada um deles.

Sócrates, que a princípio dedicou-se aos estudos da natureza, por considerar as respostas oferecidas pela filosofia da *phýsis* como insatisfatórias, conflituosas e incapazes de oferecer uma explicação racional do mundo fundamentada unicamente na matéria, passou a buscar um conhecimento que, além de razoável, fosse útil, “passando a tratar das qualidades morais e políticas dos homens e os meios de conhecê-la” (CHAUÍ, 1994, p. 202), uma vez que, segundo afirma Chauí, “as teorias existentes até então não tinham coerência conceitual, nem eram moralmente proveitosas”. Assim, conforme Cícero afirma posteriormente, Sócrates “atraiu a filosofia dos céus e a implantou nas cidades e nas casas do Homem” (TARNAS, 2011, p. 48).

⁸⁵ De acordo com Reale, Xenofonte, já na velhice, escreveu a sua obra **Ditos memoráveis de Sócrates**. Tal obra, por haver sido escrita por um autor que, apesar de contemporâneo, muito pouco ouviu do próprio Sócrates e a quem faltavam “o rigor especulativo e a têtêpora do pensador”, só pode ser levada em consideração pela sua historicidade. (Cf. REALE, 1994, p. 250).

⁸⁶ Apesar da grande importância atribuída aos escritos Aristotélicos a respeito de Sócrates, o fato de ambos não terem sido contemporâneos, faz com que seus escritos deixem de fora a impressão causada àqueles que o conheceram. De acordo com Marilena Chauí, “para Aristóteles, Sócrates é o criador do método de investigação científica, [...] subordina a lógica à moral, colocando a ciência a serviço desta última” (Cf. CHAUÍ, 2002, p. 184).

De acordo com Wolf, “Sócrates encarna para os gregos a oposição entre o ser e o parecer, entre a alma e o corpo, oposições que se transformarão no fundamento de suas reflexões e das quais ainda somos tributários” (WOLFF, 1982, p. 15 *apud* CHAUÍ, 1994, p. 181).

Para Sócrates importavam menos as digressões a respeito da *arché* do universo que a especulação sobre a melhor maneira de o homem conquistar a vida boa. Nesse momento, a *Paideia* reveste-se de uma função maior de promover uma “educação como formação cultural completa e sua finalidade era a realização, em cada um, da *areté*, a excelência das qualidades físicas e psíquicas para o perfeito cumprimento dos valores da sociedade”, substituindo, gradativamente, uma educação que visava apenas à formação do herói, do guerreiro belo e bom protagonizado por Homero. A substituição dos novos valores absorvidos pela educação visava “a formação consciente do espírito”, que se fazia necessária para satisfazer os novos ideais do homem na *pólis* (CHAUÍ, 1994, p.156-157). Nesse sentido, “ensinar os homens a conhecer e a cuidar de si mesmos é a tarefa suprema da qual Sócrates considera ter sido investido por Deus” (REALE, 1994, p. 261). Dessa forma, observa-se que:

Sócrates torna-se o guia de todo o Iluminismo e de toda a filosofia moderna; o apóstolo da liberdade moral, separado de todo o dogma e de toda a tradição, sem outro governo além do da sua própria pessoa e obediente apenas aos ditames da voz interior da sua consciência; o evangelista da nova religião terrena e dum conceito da bem-aventurança atingível nesta vida mercê da força interior do homem e baseada, não na graça, mas na incessante tendência ao aperfeiçoamento do nosso próprio ser. (JAEGER, s.d., p. 457)

Apesar de haver sido influenciado pelos sofistas que buscavam - pelo ensino do domínio da palavra, da persuasão e da retórica - a formação dos jovens atenienses, tornando-os aptos a uma vida de sucesso “num mundo em que os padrões morais eram convenções e todo o conhecimento humano era relativo” (TARNAS, 2011, p.48), Sócrates deles se diferenciava por buscar um caminho maior que, tentando ultrapassar a mera opinião, fosse além do *nómos*⁸⁷ e definisse uma moral que os transcendesse. Isso em uma época em que o poder da palavra era

⁸⁷ O *nómos*, diferentemente da *phýsis* que independe da ação humana, trata da combinação entre as partes. Sendo, assim, dependente da decisão humana capaz de criar as regras que, por acordo ou convenção, são estabelecidas em determinadas questões (Cf. CHAUÍ, 1994, p. 165; 506).

inegável, conforme se pode deduzir das palavras utilizadas por Péricles que, ao referir-se a si mesmo e aos seus concidadãos, afirmava que “não é o debate que é empecilho à ação, e sim o fato de não estar esclarecido pelo debate antes de chegar a hora da ação” (TUCÍDIDES, Livro II, § 40).

Por ser um apaixonado pela verdade, Sócrates procurava, através de sua maiêutica⁸⁸, a essência daquilo que poderia constituir uma vida boa e apropriada ao homem. Para tanto, interrogava os seus contemporâneos sobre o conhecimento humano, considerando ser necessária a consciência da própria ignorância para se partir em busca do conhecimento verdadeiro e, assim, superar uma metafísica maleável e uma moral enfraquecida que se moldava à situação, conforme os interesses vigentes que se fixavam na *pólis*. Essa esperança advinha do fato de Sócrates, ao contrário dos sofistas, considerar que a verdade era passível de ser conhecida, seguindo assim o ordenamento délfico⁸⁹ que incitava o homem a conhecer-se a si mesmo (TARNAS, 2011, p. 49).

No entendimento socrático, todos os homens são passíveis de conhecer a verdade, em razão de serem todos eles “iguais porque todos são capazes de ciência”, e, de acordo com o filósofo, “razão, ciência, verdade e virtude são universais”, constituindo-se em “algo a que estamos inclinados por natureza” (CHAUÍ, 1994, p. 203). No momento em que Sócrates descreveu no diálogo platônico *Ménon* a capacidade de um escravo bem orientado adquirir o conhecimento, ele demonstrou o seu menosprezo pelos “preconceitos sociais da própria democracia ateniense”, o que invalida “as distâncias sociais e políticas entre os indivíduos e mostra que, de direito, todos eram intrinsecamente semelhantes” (PESSANHA, 1980, p. XXI); esse aspecto levou alguns comentadores à afirmação de que é para defender-se que a democracia ateniense o condena (PESSANHA 1980, p. VIII).

A partir do conhecimento de si, o homem saberia o que era bom para ele e, inevitavelmente, não agiria de maneira contrária ao seu próprio bem. Para Sócrates,

⁸⁸ Em sua obra *Teeteto* (149-151), Sócrates referia-se a si próprio como ‘parteiro de almas’, considerando-se como um mero facilitador, capaz de ajudar as ideias que nasceriam do seu interlocutor, assim como uma parteira ajudaria no nascimento de uma criança, considerando ser sua missão instigar o desejo de saber em seu interlocutor, assim como o médico procura levar o seu paciente a desejar a própria cura. A partir desse método pode-se considerar o diálogo como “a medicina socrática da alma” (Cf. CHAUÍ, 1994, p. 189).

⁸⁹ Delfos era um Templo dedicado ao deus Apolo. Nele se localizava o Oráculo de Delfos que, mediante um de seus ordenamentos, exortou Sócrates para a necessidade do conhecimento de si mesmo.

o homem só pratica o mal por ignorância e o conhecimento seria a maior virtude a ser conquistada por ele. A partir dessa conquista, o homem trataria de buscar uma vida boa, ou feliz, através de uma ação correta e racional que moldaria o seu caráter (TARNAS, 2011, p. 49), pois “a finalidade da vida ética (ou filosofia) é a felicidade do homem, para, por meio do saber, dar a si mesmo suas próprias leis e regras de conduta” (CHAUÍ, 1994, p. 202).

Sócrates, apesar de condicionar os bens tradicionais ao bom uso que deles se faça, ao contrário de seu maior discípulo, Platão, não os exclui “à medida que ele não entendeu o corpo como antítese da alma”; enquanto Platão “não só distinguirá e subordinará hierarquicamente alma e corpo, mas contraporá este àquela e até mesmo entenderá o corpo como um cárcere, uma prisão que mortifica a alma” (REALE, 1994, p. 269).

Por criticar a afirmação dos sofistas que dizia serem os termos designantes das virtudes, como beleza, bondade, justiça etc., apenas palavras convencionadas entre os homens, baseadas nos hábitos e costumes tradicionais e sem fundamento na razão (REALE, 1994, p. 271-272), Sócrates considerava necessário o profundo questionamento de cada uma delas em busca de um elemento comum que as unificasse e solidificasse em uma única virtude, que seria o conhecimento, já que, “a todas elas considerava como formas de conhecimento científico” (EN, VI, 1144b 25-30) e, apesar de na sua época o valor das palavras haver sido colocado ‘*sub júdice*’ em virtude do relativismo propagado pelos sofistas, estas (as virtudes), desde que submetidas ao crivo da razão, podiam acompanhar o homem em sua busca pela verdade, como pode ser depreendido de sua afirmação de que “a vida sem o teste da crítica não vale a pena ser vivida” (TARNAS, 2011, p. 50).

Todos esses questionamentos ocorrem em um mundo mais amplo que, graças aos triunfos precedentes dos atenienses, foi capaz de desestabilizar suas próprias convicções e, agora, “parecia exigir uma ordem maior – universal, ainda que conceitual – capaz de abranger os eventos” (TARNAS, 2011, p. 46).

A partir de Sócrates e até os nossos dias, o questionamento que busca o verdadeiro conhecimento passa a constituir a maior tarefa da filosofia, que é a busca da realização do fim último do homem e o objetivo maior de sua vida. (TARNAS, 2011, p. 49). Nesse sentido, de acordo com Jaeger:

Importa encará-lo como o criador de uma atitude humana que define o apogeu duma longa e laboriosa trajectória de libertação moral do Homem por si próprio, e que nada poderia superar: Sócrates proclama o evangelho do domínio do Homem sobre si próprio e da “autarquia” da personalidade moral. (JAEGER, s.d., p. 472)

Por incentivar o pensamento crítico, Sócrates constitui-se em um perigo para os governantes que, com isso, veem suas ideias como instrumento desestabilizador e, apesar de haver lutado contra os sofistas, foi julgado e condenado como se fosse um deles. Ao aceitar sua condenação e asseverar que o respeito às leis da *polis* era inquestionável, torna-se um mártir da filosofia e dá amplo embasamento para que esta se fortaleça e se prolifere entre vários pensadores que, reafirmando seu pensamento, ampliando-o ou questionando-o o mantém vivo até hoje (TARNAS, 2011, p. 49; 50). Assim, conforme as belas palavras de Merleau-Ponty:

Sócrates tem uma maneira de obedecer que é uma maneira de resistir, como Aristóteles desobedece com propriedade e dignidade. Tudo o que Sócrates faz é organizado de acordo com um princípio secreto que irrita quem não o compreende. Sempre culpado por excesso ou por falta, sempre mais simples e mais resumido que os outros, mais dócil e menos acomodado, ele, no entanto, lhes incomoda, ele lhes inflige certa ofensa imperdoável de fazê-los duvidar deles mesmos (...). O que esperam dele é justamente o que ele não lhes pode dar: o assentimento à coisa mesma, e sem considerações. (...) Ele inverte os papéis e lhes diz: não é a mim que eu defendo, é a vós. (...) Reversão inevitável para o filósofo, pois que ele justifica o exterior pelos valores que vem do interior.⁹⁰

Para Platão, o empenho socrático em fazer com que o homem siga a máxima délfica “conhece-te a ti mesmo” e assim alcançar a verdade sobre as questões que lhes são próprias, faz com que este mergulhe em uma epistemologia que, seguindo o método sofístico, utiliza-se da dialética para alcançar seu objetivo. Para Sócrates, apenas uma séria investigação racional seria capaz de desmistificar um tipo de pensamento inconsistente, incapaz de comprovar a sua autenticidade. (TARNAS, 2011, p. 50). Quando sabemos que, para Sócrates, o seu procedimento dialético

⁹⁰ “Socrate a une manière d’obéir qui est une manière de résister, comme Aristote désobéit dans la bienséance et la dignité. Tout ce que fait Socrate est ordonné autour de ce principe secret que l’on s’irrite de ne pas saisir. Toujours coupable par excès ou par défaut, toujours plus simple et moins sommaire que les autres, plus docile et moins accommodant, l les met en état de malaise, il leur inflige cette offense impardonnable de les faire douter d’eux-mêmes.(...) Ce qu’on attend de lui, c’est justement ce qu’il ne peut pas donner : l’assentiment à la chose même, et sans considérants. (...) Il renverse les rôles et le leur dit: ce n’est pas moi que je défends, c’est vous. (...) Reversement inévitable chez le philosophe, puisqu’il justifie l’extérieur par des valeurs qui viennent de l’intérieur.” (Cf. MERLEAU-PONTY, 1956 e 1960, p. 41-42).

poderia ser comparado a um parto, sendo a sua maiêutica a arte de dar a luz ou a vida ao conhecimento, podemos considerar que “talvez a própria filosofia platônica tenha sido o fruto final e mais completo desse parto” (TARNAS, 2011, p. 56).

Com a morte de Sócrates⁹¹, seus discípulos, afetados pela ímpar confiança moral e intelectual de seu mestre, buscam reavivar a sua herança, fortalecendo assim um pensamento cada vez mais independente do Estado, considerado como infectado pela injustiça cometida contra aquele que, a partir de então, se fortaleceu como fonte de inspiração de seus seguidores.

Apesar de haver um determinado consenso em atribuir às primeiras obras platônicas o real modo de pensar socrático⁹², o mesmo não ocorre nas suas obras intermediárias, quando Platão⁹³, baseado na inalcançada busca socrática pela verdade, desenvolve a sua própria teoria das formas. Tais formas seriam universais e, ultrapassando o mundo fenomenológico, consistiriam em modelos alcançáveis apenas pelo intelecto humano. Essa teoria das formas ou ideias socrático-platônicas consistiria em uma realidade apodítica e se colocaria “além de todas as conjecturas, obscuridades e ilusões da experiência humana” (TARNAS, 2011, p. 52), tornando-se capaz de emprestar ao homem o alicerce para uma certeza fundamental, capaz de fazê-lo seguir um percurso estabelecido pela Razão e pelo humanismo grego (TARNAS, 2011, p. 53).

A partir da constatação dos limites do pensamento socrático que considerava ser o conhecimento do bem, além de uma condição necessária, suficiente para que o homem atinja a virtude, surge a crítica ao seu pensamento que, por deixar de lado a preocupação com a vontade, e por não se ater às complexidades da alma humana, dará um ponto de partida para que Platão desenvolva o seu pensamento de que, nos homens, além da razão, subsistem as paixões que, por sua vez, são capazes de suscitar-lhes a necessidade de adquirir um autodomínio capaz de controlá-las, constituindo-se a ação moral “num delicado equilíbrio dessas forças,

⁹¹ Sócrates, ao questionar os valores cristalizados em sua época, foi considerado perigoso para o poder estabelecido, o que o levou a ser condenado à morte por impiedade e por “perverter a juventude com sua influência desestabilizadora, que minava a autoridade moral da tradição e do Estado” (Cf. TARNAS, 2011, p. 51).

⁹² Sobre essa questão, Jaeger afirma que “Aristóteles se inclinava a crer que a maior parte dos pensamentos filosóficos do Sócrates de Platão devem ser considerados doutrinas deste e não daquele” (Cf. JAEGER, s.d., p. 465).

⁹³ Na tentativa de resgatar o pensamento socrático, Platão dá vida a um novo gênero literário em que, mesclando a poesia com a prosa dava surgimento a uma nova forma de escrita, a dialógica, capaz de refletir livremente o drama do espírito humano (Cf. JAEGER, s.d., p. 465-466).

que vê a irascibilidade (o querer) aliar-se e cooperar com a razão” (REALE, 1994, p. 274).

Para Platão, Sócrates possibilitara a restauração dos fundamentos divinos capazes de despertar a própria razão humana. Dava-se, assim, o surgimento de uma razão capaz de acolher o sublime que até então os filósofos buscavam abstrair dos seus pensamentos, e, com ele, “os absolutos divinos outra vez regiam os céus e proporcionavam uma base para o comportamento dos seres humanos” (TARNAS, 2011, p. 54).

Apesar da conquista efetivada por Platão do conhecimento dos absolutos irem de encontro à própria ignorância professada por Sócrates, teria sido a fé imensa que este tinha na existência da verdade e da ordem que teriam dado início a uma teoria que resultaria nos universais platônicos. Sobre a simbiose encontrada entre os dois autores, Tarnas afirma que “da arte de Platão surgiu o Sócrates arquetípico, o avatar⁹⁴ do platonismo” (TARNAS, 2011, p. 55).

O estudo empreendido nesse item evidencia a importância do pensamento socrático como precursor de toda uma fase em que, diante da ‘descoberta da alma’, os valores e o comportamento de toda a Hélade sofrem modificações em sua própria estrutura. Para Peçanha, “a Sócrates foi atribuída uma nova compreensão de alma, vista como capaz de abrigar a própria consciência humana, dada a ser conhecida através dos atos e das suas palavras” (PESSANHA, 1980, p. XXIII).

Diante do que foi visto, o estudo do comportamento humano cujo ápice encontramos em Sócrates, leva aqueles que o sucederam a empreender seus esforços na busca de uma maior compreensão do que venha a ser a alma, sua estrutura, suas funções e, principalmente, da sua parte mais humana, capaz de levar o homem à transcendência.

1.2.3.1 A alma e sua imortalidade

Apesar das semelhanças com os sofistas, Sócrates caminhou em uma direção oposta à deles e “provavelmente influenciado pelo *orfismo* não concebe o conhecimento humano como apenas a sucessão de impressões sensíveis – fugazes e intransferíveis” (PESSANHA, 1980, p. XXII), o que o faz partir em busca de um

⁹⁴ Manifestação corporal de um ser superpoderoso, reencarnação de um Deus.

significado que só poderia ser encontrado em sua própria alma que, por sua vez, constitui-se em uma “unidade subjacente às mutáveis impressões dos sentidos” proporcionados pelo seu corpo (PESSANHA, 1980, p. XXII).

Com Sócrates, a alma começa a ser vista “como sede da consciência normal e do caráter, a alma que no cotidiano de cada um é aquela realidade anterior que se manifesta através de palavras e de ações, podendo ter conhecimento ou ignorância, bondade ou maldade” (PESSANHA, 1980, p. XXIII). Essa visão deverá constituir-se no principal objeto da atenção dos homens, quando o conhecimento que a alma do homem socrático passa a procurar diz respeito à *episteme*, que significa o conhecimento verdadeiro que o homem traz consigo por meio de uma consciência em alerta. Desse modo, “bom é, assim, o homem autoconstruído a partir do seu próprio centro, capaz de agir de acordo com as exigências de sua alma – consciência: o seu oráculo interior finalmente decifrado” (PESSANHA, 1980, p. XXIII). Nesse sentido, estudiosos modernos passam “a atribuir a Sócrates até mesmo o lugar principal na evolução do conceito de *psyché*, e levam a reencontrar em Sócrates o fundador da concepção ocidental de ‘alma’” (REALE, 1994, p. 253).

Como já foi salientado, apesar de, até hoje, só haver sido possível compor um retrato provável de Sócrates, de acordo com Marilena Chauí, a partir de Hegel, os escritos de Xenofonte adquiriram uma maior importância e passaram a ser valorizados pelos estudiosos de Sócrates que, apesar de continuarem ancorados em Platão, começaram a considerá-los como imprescindíveis. (CHAUÍ, 2002, p. 181-182).

A *Apologia a Sócrates*, obra escrita por Xenofonte, que buscava comprovar a honradez de Sócrates e denunciar a injustiça de sua condenação, foi considerada por Hegel o texto mais adequado sobre o filósofo, haja vista Xenofonte ter sido seu contemporâneo e, também, um historiador, e não um filósofo. Com isso ele não buscava interpretar o pensamento de Sócrates, não correndo, assim, o risco de lhe atribuir as suas próprias ideias, como o fez Platão que, em um determinado momento, passou não apenas a retratar, mas a dar seguimento ao pensamento socrático, chegando mesmo a instituir uma nova *areté*⁹⁵, passando a considerá-la como algo que “permite à alma ser boa, isto é, ser aquilo que pela sua natureza deve ser” (REALE, 1994, p. 267).

⁹⁵ Inicialmente, a palavra *areté* não tinha o sentido de virtude que posteriormente lhe foi atribuído. Na época de Sócrates, a *areté* referia-se a tudo que fosse útil para um fim ou uma ação.

Destarte, para Platão, Sócrates, indo além das crenças de sua época, considerava o homem como sendo a sua própria alma e a *areté* como aquilo que é capaz de torná-la boa, possibilitando-lhe o alcance do seu próprio fim, que é o de atingir a plenitude capaz de torná-lo feliz. Desse modo, Sócrates dá início a uma nova concepção de felicidade considerada como o maior dos valores do homem, o qual é atingível apenas por meio da ciência e do conhecimento.

Apesar de se interessar inicialmente pela *phýsis*, Sócrates adotou uma posição mais aprofundada que as assumidas por esses filósofos fisicalistas que, por se revelarem contraditórias entre si, se anulavam mutuamente e não permitiam qualquer conclusão satisfatória. O mesmo aconteceria em relação aos sofistas, pois causava admiração em Sócrates a postura assumida por eles ao se julgarem aptos a tratar de assuntos que lhes eram desconhecidos, como aqueles que, por dizerem respeito apenas aos deuses, não estavam ao alcance do homem (XENOFONTE, I, I, 12-15, p. 34-35). Mesmo tendo um conhecimento no campo das ciências naturais, além do comum aconselhado aos homens, Sócrates “não considerava razoável por de parte o que está ao alcance do homem para intrometer-se no que aos deuses pertence”, devendo o homem, assim, dedicar-se apenas ao que lhe diz respeito, ou seja, ao homem e aos problemas do homem (XENOFONTE, I, I, 12-16, p. 34-35).

Consequentemente Sócrates procurava advertir os seus concidadãos a cuidarem de si mesmos, diga-se, de sua alma, através de admoestações, como a que se segue:

Outra coisa não faço senão andar por aí persuadindo-vos, moços e velhos, a não cuidar tão aferradamente do corpo e das riquezas, como de melhorar o mais possível a alma, dizendo-vos que dos haveres não vem a virtude para o homem, mas da virtude vêm os haveres e todos os outros bens particulares e públicos. (PLATÃO, **Apologia de Sócrates**, 30a)

Sobre a alma, o pintor Parrásio, personagem de um diálogo de Xenofonte, em resposta à indagação que lhe era dirigida sobre a possibilidade de retratar “a expressão moral da alma [...], retruca que esta, por não ter proporção nem cor nem nenhum dos atributos” a ela conferidos por Sócrates, deve ser considerada como “inimitável” (XENOFONTE, III, X, 3- 5, p. 119). Dando continuidade ao diálogo, Sócrates termina por demonstrar a Parrásio que é possível a exteriorização dos sentimentos interiores do homem por meio da fisionomia e dos gestos através dos

quais eles são retratados. No mesmo sentido, ele estabelece um diálogo com Clíton no qual afirma que ao estuário “cumpre exprimir por formas todas as expressões da alma” (XENOFONTE, III, X, 8, p. 120).

Nesses diálogos, Sócrates busca demonstrar que a essência do homem deverá ser buscada em sua *psyché*, posto ser ela a sede dos seus valores mais elevados. Para ele, o corpo humano, mais especificamente o rosto, é capaz de retratar as qualidades que se encontram em seu interior, e na sua concepção, apesar do domínio da alma sobre o corpo, os dois termos não poderiam ser considerados separadamente⁹⁶ (JAEGER, s.d., p. 498-499).

Ademais, com base nas afirmações de Hegel em sua obra intitulada *Filosofia da História*, deduz-se que Sócrates estava inserido numa época em que “dos gregos, em sua primeira e verdadeira forma de liberdade, podemos afirmar que não tinham consciência. Para eles, prevalecia o costume de viver para a pátria sem maiores reflexões”, isso porque “os cidadãos ainda não estão conscientes dos interesses particulares, logo de um elemento corruptor”, sendo “a pátria viva”, o objetivo comum dos cidadãos da *pólis* (HEGEL, 1998, p. 211).

No momento histórico em que filosofa Sócrates a tradição grega de valorizar os bens externos⁹⁷ entra em declínio, e, apesar de não exortar os homens ao total desprezo por esses tipos de bens, como posteriormente o fez Platão⁹⁸, Sócrates os considera como válidos, desde que subordinados ao “controle e domínio da alma”⁹⁹ (REALE, 1994, p. 269).

Para Sócrates, os bens externos, se submetidos ao crivo do conhecimento e da ciência, poderão ser bem utilizados, pois apenas “se os guia a ignorância, são males piores do que os seus contrários, e tanto piores quanto mais capazes de servir a uma direção má; porém, se os guiam o discernimento e o saber, resultam

⁹⁶ Platão, em seu diálogo socrático *Teeteto*, afirma que “a alma examina umas coisas através de si mesma e as outras através das faculdades do corpo” (Cf. PLATÃO, **Teeteto**. Trad. De Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, 185e).

⁹⁷ Tendo em conta que os bens do homem podem ser divididos em bens externos, bens do corpo e bens da alma, chamamos atenção para o momento em que Xenofonte trata do conceito de corpo visto como “instrumento” da alma (Cf. XENOFONTE, **Memoráveis** III, XII, 5 s., p. 125).

⁹⁸ Platão, ao estabelecer o dualismo “alma e corpo”, considerará a alma superior ao corpo, e, ao mesmo tempo, sua prisioneira.

⁹⁹ Em seu diálogo *Fédon*, Platão afirma, através de Sócrates, que uma vida sem reflexão leva a alma a ser “arrastada pelo corpo na direção daquilo que jamais guarda a mesma forma; ela mesma se torna inconstante, agitada, e titubeia como se estivesse embriagada” (PLATÃO, 79c, 1979) “enquanto uma alma sábia alcança a estabilidade e o seu vagar chega a um fim” (Cf. KIM, Douglas. **O livro da filosofia**. São Paulo: Editora Globo, 2012, p. 49).

bens maiores, já que, por si mesmos, nem um nem outros têm valor algum¹⁰⁰” (PLATÃO, **Eutidemo**, 281-e). De acordo com Nussbaum, esse modo de pensar será posteriormente assumido por Aristóteles¹⁰¹, como podemos ver através da interpretação que esta lhe dá, ao afirmar que, para o filósofo,

nenhum dos apetites [...] é desprovido, se propriamente instruído, de sua função cognitiva. Um caráter bem formado é uma unidade de pensamento e desejo, em que a escolha fundiu a tal ponto esses dois elementos, de modo que o desejo atende ao pensamento e o pensamento responde ao desejo, que ambos podem conduzir e a sua condução será uma e a mesma. (NUSSBAUM, 2009, p. 269)

Conforme foi visto, o pensamento socrático nos foi legado através dos diálogos de Platão que, posteriormente, foram separados pelos estudiosos. De acordo com etapas determinadas, temos o que foi convencionado como o ‘primeiro’ Sócrates, considerado pelos estudiosos como o personagem dos diálogos platônicos capaz de retratar o seu real pensamento, e que concebe o intelecto como algo capaz de comandar as ações virtuosas e evitar o vício; já o “segundo” Sócrates, considerado, de certa forma, como o porta-voz do próprio Platão, trata das atividades da alma, suas paixões, apetites, desejos, sensações, opiniões, conhecimentos, das faculdades por elas responsáveis, suas lutas e conflitos, bem como do esforço que a razão precisa realizar para conter, controlar, harmonizar e dirigir essas faculdades (CHAUÍ, 2002, p.185-186).

A ideia da alma como sendo a consciência do homem é trazida ao mundo pela primeira vez por Sócrates, e isso trouxe profundas consequências “à história espiritual do Ocidente” (REALE, 1994, p. 266). Inicialmente, a exortação socrática ao cuidado da alma “se traduzia no esforço de penetrar na essência da moral por meio da força do *logos*” (Jaeger, s.d., p. 523) e, apesar de a alma ter se afirmado como o bem mais precioso do homem, por ser apropriada ao conhecimento e à experiência moral do mesmo, o ‘primeiro’ Sócrates não apresentou nenhuma teoria sobre essa faculdade, o que seria feito posteriormente quando Platão, em seus diálogos,

¹⁰⁰ “si los guía la ignorancia, son males peores que sus contrarios, y tantopeores cuanto más capaces son de servir a una guía que es mala; mientras que, si los dirigen el discernimiento y el saber resultan bienes mayores, ya que, por sí, i unos ni otros tienen valor alguno” (CF. PLATÃO, **Eutidemo**, 281-e. Disponível em: <http://pensamentosnomadas.files.wordpress.com/2012/04/20-eutidemo.pdf>, acessado no dia 17/10/2013, às 18:03hs.

¹⁰¹ De acordo com Chauí, a obra de Sócrates “está espalhada em toda a produção aristotélica escrita”, através das críticas e polêmicas estabelecidas com ele (Cf. CHAUÍ, 2002, p. 184).

apresenta uma teoria da alma e das suas faculdades, em que a alma é apresentada como imortal. Para ele, a alma seria atemporal – preexistiria ao homem e pós-existiria além dele, ou seja, sobreviveria à morte do indivíduo (CHAUÍ, 2002, p. 185-186).

Apesar da conotação religiosa que atribuímos à palavra alma nos nossos dias, não podemos esquecer que esse significado superior que os homens geralmente lhe emprestam, foi usado pela primeira vez “nas prédicas protrépticas de Sócrates” (JAEGER, s.d., p. 491-492).

Com Sócrates, a harmonia entre o homem e a natureza deixa de ser fruto da “expansão e satisfação da sua natureza física”, e passa a florescer através do “domínio completo sobre si próprio, conforme com a lei que ele descobriu no exame da sua própria alma” (JAEGER, s.d., p. 497). Esse exame da própria alma, capaz de trazer a virtude e a felicidade para ‘dentro’ do homem, pode ser compreendido, em nossos dias, como a própria consciência humana.

Sócrates considerava-se passível de ser tocado por uma espécie de *daimónium*¹⁰² que o levaria a fazer o que era devido, e apesar de compreender como indeterminado o que sentia em si, qualificava-o como divino. Mesmo não havendo compreendido o *daimónium* como espírito, por considerá-lo como um fato extraordinário de natureza sobre-humana, este teria sido um dos motivos que o teriam levado à morte, sob a acusação de introduzir novos deuses na *pólis*¹⁰³ (REALE, 1994, p. 208-209).

Para Sócrates, talvez essa manifestação proviesse da predileção que os deuses tinham pelo homem bom, não visto individualmente, mas pelo virtuoso¹⁰⁴ em geral; pelo fato de ele empreender incansavelmente a busca pelo bem. Sócrates

¹⁰² Na Grécia, *daimónium* era considerado como voz ou fenômeno divino intermediário entre os homens e os deuses. Sócrates considerava ter um *daimónium* que lhe fazia revelações. Para ele, os *daimónius* transcendiam o mundo humano. Alguns viram nesse *daimónium* a própria consciência, outros um delírio psicótico e outros, ainda, apenas o fruto da ironia que lhe era peculiar. Reale, por sua vez, considerou que tal “*daimónium* consistia no próprio oráculo particular interior de Sócrates” (Cf. REALE, 1994, p. 301).

¹⁰³ Sócrates não valorizava a *isonomia* e a *isegoria* enaltecidas pelos gregos, e considerava que apenas os que detinham a ciência estariam aptos ao governo. Nesse sentido, a sua condenação teria a ver com a ameaça que representava à democracia ateniense, pois, até então, “os atenienses haviam, de maneira espontânea e irrefletida, seguido os ditames da moralidade objetiva (TAYLOR, 2010, p. 104) .

¹⁰⁴ Inicialmente, Platão apresenta à humanidade um Sócrates que, apesar de buscar a forma da virtude, não apresenta nenhuma teoria do que viria a ser essa forma, que foi sendo elaborada num segundo momento de sua obra. Segundo Chauí: “A virtude, diziam os diálogos, não se ensina nem pode ser ensinada porque não é uma convenção nem uma técnica, mas algo a que estamos, por natureza, inclinados” (Cf. CHAUÍ, 2002, p. 203).

considerava que, em certas situações, deus lhe indicaria ‘a via justa’, ou seja, o melhor caminho a ser seguido, que dizia respeito às suas atitudes particulares (REALE, 1994, p. 299).

Com essa crença, ele adverte aos seus juízes que aquilo que fala o faz “por determinação divina, vinda não só através do oráculo, mas também dos sonhos e de todas as vias pelas quais o homem recebe ordens dos deuses” (PLATÃO, **Apologia de Sócrates**, 33c), o que demonstraria a sua crença em uma ‘espécie’ de bondade dos deuses capaz de exortar os homens a cuidarem de suas almas, como maneira de agradá-los, o que estabeleceria uma relação entre os homens e o divino (REALE, 1994, p. 301-303).

Por acreditar que conhecer a si mesmo é a principal tarefa da filosofia, o interesse de Sócrates dirige-se para a própria moralidade (REALE, 1994, p. 303). Assim, apenas pelo conhecimento do que é o bem e o mal¹⁰⁵ é possível aos homens se tornarem capazes de dirigir as suas próprias ações e de buscarem o caminho capaz de levá-los ao fim que lhes foi atribuído. Independentemente da comprovação da imortalidade da alma, para Sócrates os valores morais impunham-se por si mesmos, por serem valores que, apesar de não terem sido impostos pelas divindades, a elas são caros e, assim, por tratarem do espírito, são considerados como supremos (REALE, 1994, p. 301-302).

Sobre a alma, Sócrates dizia que ela seria algo que estaria em nós, e que a divindade seria atraída pelo valor do homem virtuoso a cujo espírito deveria juntar-se, constituindo uma espécie de comunhão entre semelhantes, o que afirmaria a alma como parte do divino. Sócrates não foi capaz de explicitar como isso ocorreria, pois, para isso, necessitaria possuir um conhecimento de conceitos ontológicos ainda não disponíveis em sua época e que só foram posteriormente oferecidos por Platão que, ao elaborar a sua metafísica¹⁰⁶, deu a necessária solidez às intuições socráticas (REALE, 1994, p. 318).

Apenas com a segunda navegação¹⁰⁷ de Platão e, em seguida, com a doutrina metafísica das quatro causas¹⁰⁸ de Aristóteles, a teleologia, que em

¹⁰⁵ Para Aristóteles, o bem e o mal são conceitos absolutos que devem ser julgados através do questionamento racional do homem, capaz de, assim, ligar a moral ao conhecimento (Cf. KIM, 2012, p. 47).

¹⁰⁶ A metafísica de Platão trata do mundo extrassensível alcançável apenas pelo intelecto.

¹⁰⁷ Aos estudos platônicos relacionados ao mundo físico convencionou-se chamar de “primeira navegação”; enquanto aos estudos do mundo inteligível das ideias, convencionou-se chamar de “segunda navegação”. A segunda navegação se constituiu na mais importante etapa da história do

Sócrates surgira como fruto de um entusiasmo criativo, apenas “sustentado pela irrepetível força da sua personalidade” (REALE, 1994, p. 323-324), se estabelecerá como importante fundamentação metafísica, capaz de embasar o pensamento que o sucede.

Para realizar o seu intento de promover o conhecimento de cada um sobre si mesmo, Platão utilizava-se do diálogo¹⁰⁹ como se fosse um remédio para a alma e, através dele buscava suscitar no interlocutor a ânsia pelo saber. Assim, aquele que se encontrasse ‘grávido de conhecimento’ daria à luz às ideias que já estariam em sua alma (REALE, 1994, p. 312-316).

No desenrolar de sua obra, Platão apresenta para a teoria da reminiscência quando afirma que conhecer nada mais é que lembrar algo que já se conhecia e se encontrava esquecido nos recônditos da alma humana. Dessa teoria, Platão trata no seu diálogo *Mênon*, no qual relata o fato de que um simples escravo, com a ajuda apropriada, seria capaz de ‘recordar’ um teorema matemático e de resolvê-lo diante dos observadores presentes. Assim, demonstrando que o saber é inato ao homem, haja vista as coisas que esperamos que sejam boas “dependem da sabedoria”, o que demonstra que a virtude se trata de uma forma de conhecimento (PLATÃO, *Menon*, 89a).

Sócrates acredita que “a alma é diferente do corpo; é a consciência de si, das coisas do bem e do mal, da justiça e da virtude. É a inteligência enquanto reflexão (conhecimento de si mesma) e interrogação sobre a verdade e realidade das coisas¹¹⁰” (CHAUÍ, 2002, p. 201), o que levaria a uma visão de igualdade entre os homens por serem estes possuidores de uma alma. A isonomia¹¹¹ defendida pelos atenienses é por ele criticada em virtude de se ater à mera opinião e, assim, não ser capaz de alcançar a verdade. Não obstante esse tipo de crítica, de acordo com Reale, Platão considerou que os atenienses erraram ao “não terem ouvido o mais importante do ensinamento de Sócrates, isto é, que todos os homens são iguais

que veio a ser, posteriormente, chamado por metafísica (por sua vez, composta por elementos imutáveis que constituem a própria estrutura da nossa compreensão).

¹⁰⁸ Os filósofos “pré-socráticos” procuravam uma explicação para a existência física do mundo apenas na matéria, enquanto Aristóteles considera a existência de outras três. Para ele, além da causa material, existiriam a causa eficiente, a causa formal e a causa final.

¹⁰⁹ O diálogo socrático demonstra o empenho do homem em chegar a um consenso sobre “os valores supremos da vida” que, posteriormente, deverão ser acatados por todos (Cf. JAEGER, s.d., p. 523).

¹¹⁰ Sócrates afirma no diálogo *Teeteto* que “a alma, em si e por si se ocupa das coisas que são” (Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 2005, 187a).

¹¹¹ Autonomia é o direito do homem de “dirigir-se e governar-se por suas próprias leis ou regras”; que por sua vez é consequência da própria razão humana (CHAUÍ, 2002, p.496).

porque todos são capazes de ciência, todos são dotados de uma alma racional onde se encontra a verdade e todos são capazes de virtude” (REALE, 1994, p. 203).

Inicialmente, Platão, em seus diálogos, apesar de afirmar a imortalidade da alma racional, não busca se aprofundar nesse tema por considerá-lo pertinente apenas aos deuses. Já nos seus diálogos da maturidade, Platão, influenciado pelos pitagóricos e seguindo a religião dos mistérios, se aprofunda no tema e fala da transmigração das almas e da possibilidade de estas se libertarem da ‘roda dos nascimentos’¹¹² através de processos de purificação efetivada em vida pelo homem (CHAUÍ, 2002, p. 302).

Chauí assevera que os diálogos *Fédon*¹¹³, *Fedro*, *A República* e *As Leis*, demonstram as diferentes maneiras utilizadas por Platão para compreender a relação existente entre o corpo e a alma, visando estabelecer as principais provas de existência da própria alma e, em seguida, discorrendo acerca de cada uma delas. Nesse sentido, ele inicia tratando da “prova da reminiscência”, a qual tornaria possível a alma conhecer (recordar) a verdade em virtude desta já haver sido anteriormente contemplada. Desse modo, o conhecimento nada mais seria que uma lembrança de algo (ideia) já contemplado em vidas passadas. Em seguida, ele passa para a “prova da simplicidade”, a qual considera que tudo aquilo que existe na natureza é composto de vários elementos e, por esse motivo, tende a se apartar, enquanto a alma racional, por não ser material, não desaparecerá (CHAUÍ, 2002, p. 301).

Ao tratar da “prova pela participação da alma na ideia de vida”, Platão considera que, por ser a alma o princípio da vida, a morte seria contrária à sua essência e não poderia participar daquilo que é contrário à sua ideia. Em seguida, através da “prova do princípio do movimento daquilo que move a si mesmo”, afirma

¹¹² Com o renascimento (roda dos nascimentos), a alma novamente se verá prisioneira de um corpo que a limitará e empreenderá, novamente, o caminho em busca da ascense necessária à libertação da alma que, assim, se tornará livre do corpo que, na concepção de Platão, a encarcerava.

¹¹³ Chamamos especial atenção para o diálogo platônico, *Fédon*, pelo fato deste tratar mais especificamente da relação existente entre o corpo e a alma e fazer considerações sobre o prejuízo que o apego ao corpo pode trazer ao homem. Essa concepção pode ser colaborada pela passagem a seguir: “o corpo, de tal modo nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte, enfim, uma infinidade de bagatelas, que por seu intermédio (sim verdadeiramente é o que se diz) não recebemos na verdade nenhum pensamento sensato; não, nenhuma vez sequer! Vede, pelo contrário o que ele nos dá: nada como o corpo e suas concupiscências para provocar o aparecimento de guerras, dissensões, batalhas. Com efeito, na posse de bens é que reside a origem de todas as guerras, e, se somos irresistivelmente impelidos a amontoar bens, fazemo-lo por causa do corpo, de quem somos míseros escravos!” (Cf. PLATÃO. *Fédon*, 66 c-d. Os pensadores, Seleção de Textos de José Américo Mota Pessanha, Trad. e notas de Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 67).

que a alma, por ser princípio do movimento, não é movida por nada, a não ser por si mesma. Por fim, Platão trata da “prova pela imortalidade do incorpóreo”, partindo do princípio de que o que é incorpóreo, por não sofrer transformações em sua essência, é eterno e imortal (CHAUÍ, 2002, p. 301-302).

Eis as razões pelas quais a alma imutável não é afetada pelo peso das paixões que, apesar de a prejudicarem, não a comprometem em sua essência. Uma vida levada pelo erro pode colocar obstáculos à realização de sua natureza, levando-a a retornar ao corpo através da já mencionada ‘roda dos nascimentos’, quando empreenderá novamente o percurso rumo à libertação.

Detectando o que julgou ser um conflito existente entre Heráclito e Parmênides, Platão, dando seguimento ao pensamento de seu mestre, busca uma solução capaz de dar um fim ao impasse existente e, para tornar possível essa reconciliação entre as teorias opostas que desafiavam o pensamento daquela época, ele demonstra que os homens estão em contato permanente com duas realidades paralelas: uma inteligível e outra sensível. A primeira, diz respeito ao mundo das ideias que, por nunca se modificarem, são permanentes e universais; enquanto a segunda, por tratar do mundo percebido pelos nossos sentidos, diz respeito ao mundo sensível que, por isso, está sujeita a mudanças.

Platão explica o mundo físico através da metafísica. Para ele, a diferença existente entre o mundo inteligível e o mundo sensível é ontológica, já que ele considera a existência de duas realidades diferentes “quer se conceba uma delas como a estrutura invisível das coisas que aparecem aos sentidos, quer se conceba que há dois mundos diversos, um espiritual, e outro, material” (CHAUÍ, 2002, p. 290). Tal diferença é também epistemológica por tratar de objetos conhecidos de maneira diferente.

Dando continuidade ao seu pensamento, na parte IV da sua obra *República*, Platão compreende o homem como corpo e alma. Assim, a solução proposta pela sua teoria das ideias, por ser capaz de compreender a realidade inteligível, seria capaz de estabelecer uma teoria da alma que, dando seguimento ao pensamento socrático, o embasaria. Nesse momento, a alma, contrariamente ao corpo que, sujeito às mudanças, envelhece e morre, seria vista como uma entidade eterna, divina e imutável (CHAUÍ, 2002, p. 301-302).

Platão explicava o comportamento humano com base na divisão que estabeleceu da alma em três partes: a alma concupiscente, que diz respeito aos

desejos e necessidades básicas do homem localizada no seu ventre, e que deve ser controlada pela temperança; a segunda, a alma irascível, localizada no peito, que tem por função proporcionar ao homem o ânimo necessário para que enfrente os desafios que a ele se insurjam, e que é caracterizado pela coragem; e, por fim, a alma racional, localizada na cabeça do homem, que se destina ao conhecimento e à sabedoria, capaz de dosar os impulsos apetitivos e coléricos provenientes das outras duas partes da alma mais primárias que ele deverá comandar. Para Platão, “um homem é virtuoso ou excelente quando vive a vida justa: aquela em que cada função da alma realiza sua própria excelência ou virtude sob a conduta e a direção da parte superior, a razão” (CHAUÍ, 2002, p. 293-296).

De acordo com essa teoria, a alma livre do homem é aprisionada no corpo e esquece o mundo das ideias que já contemplou anteriormente. Para novamente alcançar esse mundo transcendente e libertar-se do corpo que o aprisiona, o homem deverá empreender um processo de reminiscência capaz fazê-lo recuperar o conhecimento necessário para o retorno à realidade imutável que conhecera anteriormente. Apenas o vislumbre de tal realidade seria capaz de dar sentido à existência corpórea do homem que, com vistas à possibilidade de uma recompensa futura, buscaria levar uma “vida boa” na concepção dos helenos (CHAUÍ, 2002, p. 301-302; REALE, 1994, p. 202).

No prefácio do seu livro, *A cultura Grega e as origens do pensamento europeu*, Snell adverte sobre a impossibilidade de comparar-se a descoberta do espírito à descoberta de um continente; isto, porque o continente já preexistiria a essa descoberta, enquanto o espírito, só depois dela passa a existir (SNELL, 2009, XVIII). Dessa forma, “Platão sondou a natureza humana, lançou sobre ela seu olhar, e o que seu olhar descobriu forjou, basicamente, a alma do homem ocidental, a nossa maneira de nos apreender a nós mesmos” (IGLÉSIAS, 1998, p. 59).

A superioridade da alma em relação ao corpo conduz à própria noção platônica de felicidade, uma vez que feliz é o homem virtuoso que deverá ser guiado pela parte racional de sua própria alma (PLATÃO, **República**, I, 353d), o que evidencia a visão socrático-platônica da exaltação da importância do conhecimento na condução da vida ético-política que, como veremos a seguir, terá esta concepção ampliada por Aristóteles que reconhece o valor de tal saber associando-o à dimensão prática das ações humanas.

A importância dessa questão, que culminará na *eudaimonia*, vista como fruto de um intelecto capacitado ao conhecimento e à ação virtuosa, tema objeto do presente trabalho, nos leva a julgarmos necessário um maior detalhamento do assunto, o que será objeto do item que se segue.

1.2.3.2 Intelecto, conhecimento e *eudaimonia*¹¹⁴

Para a filosofia socrática, a virtude¹¹⁵ é o fim da ação do homem que se identifica com o bem que, por sua vez, é fruto de um conhecimento¹¹⁶ verdadeiro e, “dada a motivação permanente de se obter o próprio bem, o conhecimento do que é esse bem é necessário para buscá-lo com segurança, e suficiente para garantir que a busca seja bem sucedida” (TAYLOR, 2010, p. 80). Nesse sentido, para Sócrates, o verdadeiro conhecimento provém da alma do homem, sendo a sabedoria limitada pela sua própria ignorância. Assim, o acesso à verdade deve ser buscado no próprio homem, sendo esta visível apenas aos olhos da razão. Nesse contexto, os erros são frutos da ignorância que vitima a humanidade, sendo os mesmos também provenientes de dogmas e preconceitos dos quais só será possível livrar-se por meio da problematização daquilo que já se conhece.

Sócrates indicava a existência de três elementos da alma necessários ao aprimoramento do homem o qual, através da deliberação, ascenderia à verdade: a sensação, o pensamento e o desejo. No entanto, ele “não compreendeu as virtudes morais como aperfeiçoamento da parte não racional da alma – porém capaz de ouvir

¹¹⁴ De acordo com Marilena Chauí, a *eudaimonia*, pode ser considerada “a felicidade como ação ética, como resultado da vida virtuosa. Relaciona-se com *eupraxia*: a ação boa, bela e justa; a ação virtuosa” (Cf. CHAUI, 2002, p. 501). Sobre a tradução de *eudaimonia*, na nota de rodapé nº 3 de seu artigo *Considerações iniciais sobre a eudaimonia e as excelências na Ética a Nicômaco*, Catunda considera que “a tradução desse conceito é tida por muitos comentadores como difícil e, por isso, muitos deles preferem usar o termo transliterado (*eudaimonia*), enquanto outros vão traduzi-lo por felicidade, vida plena, vida boa” (Cf. CATUNDA, Roberto Robinson Bezerra. **Considerações iniciais sobre as excelências na Ética a Nicômaco**. Polymatheia – Revista de Filosofia, Vol. IV, nº 05, 2008, p.127-144). Sobre esse assunto, Patrícia Spinelli, em anexo à sua dissertação de mestrado, esclarece que a compreensão do termo *eudaimonia*, no sentido aristotélico, difere de qualquer subjetivismo que possa ser a ele ligado (Cf. SPINELLI, Priscilla Tesch. **A prudência na ética nichomaquéia de Aristóteles**. RS: Editora Unisinos, 2007, p.183-185).

¹¹⁵ Sócrates “considera a virtude intrinsecamente, e não apenas instrumentalmente valiosa” (Cf. TAYLOR, 2010, p. 80).

¹¹⁶ A partir do diálogo socrático, *Protágoras*, Platão procura “mostrar que todas as coisas, justiça, sensatez e coragem, são conhecimento” (361 b), havendo um conhecimento unificado daquilo que é melhor para o agente, a ser aplicado em diferentes situações de sua vida, estabelecendo um conflito entre “as exigências legítimas da moralidade coletiva (*Sittlichkeit*) e individual (*Moralität*)” (Cf. TAYLOR, 2010, p. 106).

a razão -, mas sim como perfeição da razão”¹¹⁷ (SPINELLI, 2007, p. 170). Sobre esse tipo de posicionamento, Aristóteles afirma que “Sócrates, por conseguinte, pensava que as virtudes fossem regras ou princípios racionais (pois a todas elas considerava como formas de conhecimento científico)” (EN, VI, 13, 1144b 28-30).

Posteriormente, Platão desenvolve a doutrina socrática, concebendo-a como um meio para se atingir a felicidade, e expõe a descrição das quatro virtudes por ele consideradas cardeais para tal fim: a sabedoria, a fortaleza, a temperança e a justiça. Tal desenvolvimento chega ao seu ápice quando Platão forja uma idealidade que procura explicações no supracensível, trazendo à tona um dualismo que influencia o pensamento ocidental até os dias de hoje.

Em seguida, Aristóteles, gradativamente, foi se afastando das ideias socrático-platônicas (apesar de elas constituírem o ponto de partida de sua especulação filosófica sobre o *ethos*) e assumindo uma postura mais realista em relação à alma e ao mundo através da ampliação do conceito de “virtude” como “hábito”, isto é, como uma qualidade ou disposição permanente do ânimo para o bem. Para ele, as virtudes não eram frutos do intelecto, como acreditavam Sócrates e Platão, mas da própria vontade humana, cuja predisposição para o hábito considerava inata (EN, I, 1, 1103a 20-30). Esse tema será desenvolvido no item 2.3 do Capítulo II. Dessa maneira, não existiriam virtudes inatas, pois todas elas poderiam ser adquiridas através da repetição das ações que, assim, gerariam o costume. Tais ações, para serem avaliadas como virtuosas, não poderiam se desviar de uma determinada medida¹¹⁸, considerada como meio de acesso à perfeição, “pois é pela justa medida que a relação meio e fim torna-se de tal modo estreita que somente uma ação segundo tal princípio pode ser considerada um fim em si mesmo” (PAIXÃO, 2002, p. 27).

Apesar de não concordar com o pensamento de seus antecessores, que consideravam a virtude como fruto unicamente do intelecto¹¹⁹, Aristóteles não nega

¹¹⁸ Os gregos arcaicos concebiam a justa medida como sendo a capacidade de valoração necessária à ação exigida diante das circunstâncias que a eles se apresentassem (Cf. BITTENCOURT, Renato Nunes. A conduta dos heróis na épica de Homero. **Revista Espaço Acadêmico**, nº145, Ano XIII). A ideia de medida provinha dos primórdios da civilização grega, pois Homero já fazia alusão a esse conceito na sua obra *Odisseia*, em que seu personagem principal se mostra capaz de, contendo a própria *hýbris*, seguir em seus intentos sem desafiar os limites apropriados ao homem.

¹¹⁹ De acordo com Ranulfo de Freitas Lima, “o ato característico de nossa inteligência é o raciocínio que necessita, em primeiro lugar, da experiência sensível com a sua singularidade para que o intelecto possa exercer as suas diversas operações” (Cf. LIMA, Ranulfo de Freitas. **História universal da sabedoria**, 2003, Editora Nossa Livraria, p. 85).

a sua importância, dele tratando no decorrer de sua obra *De anima*, mais precisamente em seu livro III. Para o autor, o intelecto, parte constitutiva da alma¹²⁰ (*psychê*), ao ser afetado pelos dados sensíveis que o atingem, empreende um movimento que culmina na produção dos pensamentos, o que ocorre através da abstração¹²¹ das formas pelo intelecto que, potencialmente, tudo possui, para, em seguida, buscar desvendar a capacidade humana de conhecer. Assim, trata-se de “uma atividade ‘*sui generis*’, apesar de limitada, e não de uma mera especulação passiva como a intuição”, sendo o intelecto capaz de compreender a essência do ser e representá-la “por meio de conceitos abstratos” (LIMA, 2003, p. 84).

Aristóteles foi um autor que priorizou a observação empírica e a investigação analítica¹²² e, que por considerar impossível a alma existir sem o corpo (BARNES, 2005, p. 107-108), não efetuou seus estudos em detrimento da *phýsis*. Tudo isso faz com que o seu “*Tratado sobre a alma*” (*De anima*) constitua-se como uma investigação aprofundada, fruto de um árduo trabalho de observação que o levou a elaborar uma sistematização de conceitos; pois os “problemas levantados – e muitas vezes não respondidos – pelo filósofo grego a respeito da alma humana foram inspiração fecunda que gerou, por sua vez, as mais díspares interpretações ao longo da história da filosofia” (ATTIE, 2007, p. 53).

Aristóteles, sendo um filósofo interessado na observação da natureza, à qual dedicou inúmeros tratados, ia de encontro a Platão no que diz respeito ao conhecimento. Para ele, a criação platônica do dualismo entre o mundo sensível e o mundo das ideias que não passava de um dispensável artifício cujo objetivo era explicar a verdade em um mundo onde tudo era passageiro, pondo fim às aporias¹²³

¹²⁰ A alma ou *psychê* poderia ser considerada como “algo que anima – ou dá vida a – uma coisa viva” e “ser animado é ser um corpo com certas capacidades” (Cf. BARNES, Jonathan. **Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 105-106). Aristóteles considerava que a alma, apesar de ser uma e única, seria detentora de várias funções, o que lhe permitiria diversas maneiras de se manifestar.

¹²¹ A teoria da abstração, criada por Aristóteles, tentou resolver o impasse entre a existência do múltiplo e do uno que, em sua época, consistia no maior desafio a ser vencido para que fosse possível encontrar um ponto a partir do qual o homem pudesse ascender à verdade. De acordo com Ranulfo de Freitas Lima, para Aristóteles, “o verdadeiro objeto da ciência é realmente o ser; entretanto, este ser é o elemento estável e uno tirado do real sensível por uma abstração precisa em razão da qual nossa inteligência despreza o aspecto pelo qual o real muda e se multiplica para considerar, apenas, o aspecto da essência pela qual o sensível participa do ser de um modo absoluto” (Cf. LIMA, 2003, p. 84).

¹²² Acredita-se que Aristóteles, filho de Nicômaco, conceituado médico da corte do rei Amintas, apesar de haver perdido o pai ainda jovem, dele herdou o gosto e o conhecimento por essa área, o que o fez empreender progressos no campo da biologia e da física sem, no entanto, abandonar os aspectos práticos da ciência que tratam da ética e da política.

¹²³ A maneira encontrada por Aristóteles para explicar a distinção entre o ser e o não ser foi efetuada através de sua teoria da potência e do ato. De acordo com nosso filósofo, algo é o que é em razão da

herdadas de seus antecessores (Parmênides e Heráclito). O pensamento aristotélico liberta o homem de um Deus visto como “norma moral absoluta”, pois considerava que “doravante, Deus está oculto ou mudo, o homem deve contar apenas com suas forças para organizar a vida terrestre; a ação nada mais tem a esperar da teoria, isto é, da contemplação” (AUBENQUE, 2008, p. 27). Isso revela a preocupação de Aristóteles em “estabelecer um divórcio entre o conhecimento metafísico e as normas imediatas da ação”, sendo esta uma polêmica que se arrasta, vigorosamente, até os dias de hoje (AUBENQUE, 2008, p. 26-27).

Ao contrário de seu mestre Platão, Aristóteles acreditava que os nossos pensamentos não surgem do contato de nossa alma com o mundo das ideias, nem o conhecimento é, tampouco, fruto das reminiscências do espírito quando livre do corpo, pois tudo aquilo que se encontra no intelecto do homem é fruto das experiências sensíveis por ele efetivadas. Assim, apesar de nossa razão não ser uma simples receptora de informações, o intelecto humano é formado pelas percepções que lhes são trazidas pelos sentidos. Nesse aspecto, Marilena Chauí afirma que “a sensação é o ato dos sentidos; o pensamento, o ato do intelecto” (CHAUÍ, 2002, p. 421).

A efetivação do conhecimento pelo intelecto, portanto, dá-se através da fusão que a imaginação elabora entre os sensíveis captados. Tal captação ocorre por meio dos cinco sentidos do homem que apreendem, separadamente, os objetos externos, os quais, num segundo momento, são elaborados pela imaginação, enquanto sentido interno, que unifica as percepções assimiladas pelos sentidos que lhes são correspondentes para, em seguida, apresentá-las ao intelecto que, enfim, as atualiza. Sendo assim, segundo Aristóteles, o intelecto conhece por reconhecimento, atualizando o que ele contém em potência. Portanto, os objetos existentes no mundo real são captados pelo intelecto em sua forma universal, através das sensações físicas que são sintetizadas e apresentadas pela imaginação ao intelecto, que as reconhece e as atualiza por meio da forma que potencialmente já possuem (VALDUGA, 2007, p. 06-07).

Como vimos, para Aristóteles, os seres animados possuem um princípio vital que os diferencia dos outros seres. Tal princípio é a alma¹²⁴ que, por sua vez, pode

forma que possui, e o movimento nada mais seria que a passagem da potência ao ato. (REALE, 1994, p. 362-364)

¹²⁴ Para Aristóteles “a alma é a primeira atualidade de um corpo natural que tem em potência vida”

ser dividida em diferentes faculdades, próprias a cada espécie de ser vivo existente. Seguindo a classificação triádica de Platão, apresentada no Livro IV da *República*, o qual divide a alma em função dos comportamentos observados no homem, ou seja, em alma concupiscível, irascível e intelectível¹²⁵, o estagirita também fracionava a alma em três partes ou funções: a nutritiva, a sensitiva e a racional¹²⁶, sendo esta última responsável pela aquisição do conhecimento, ato exclusivamente humano. A alma, portanto, apresenta faculdades diversas sendo que apenas o homem possui todas elas. Além das funções já citadas, o homem, único ser dotado de intelecto, possui, ainda, a percepção, a vontade e o pensamento, este último, considerado por muitos estudiosos como capaz de ameaçar a coerência do sistema aristotélico, no que diz respeito à concepção biológica da alma, pois, “o estatuto especial do pensamento depende da ideia de que pensar não envolve atividades corporais” (BARNES, 2005, p. 108), o que não encontra respaldo no próprio filósofo que, em seu estudo sobre a *phýsis*, reconhece que o pensamento provém da imaginação, fruto de uma percepção que, por sua vez, ocorre em virtude das capacidades corpóreas do homem (BARNES, 2005, p. 108-109).

Para que o conhecimento se efetive, os objetos sensíveis imprimem no intelecto, enquanto faculdade própria de conhecer, não a matéria que os constitui, mas a sua forma. Nesse sentido, Aristóteles parte da constatação de que as “percepções sensíveis e imagens permanecem nos órgãos sensoriais mesmo quando desaparecem os órgãos perceptíveis” (DA, III, 2, 425b 12), pois “o objeto, atingido pelos sentidos, é também atingido pela inteligência, a qual abstrai nele a noção de ser” (VALDUGA, 2007, p. 06).

Para melhor explicar essa questão, o filósofo utiliza-se do exemplo da cera que “recebe o sinal do sinete sem o ferro ou o ouro, e capta o sinal áureo ou férreo, mas não como ouro ou ferro”, fazendo um paralelo com a maneira como o sentido é afetado, “pois tanto a percepção sensível como o ser para o capaz de perceber não são magnitudes, e sim uma certa determinação e potência daquele” (DA, II, 12, 424a 16).

(Cf. DA, II, 1, 412a 16).

¹²⁵ Aristóteles considerava o intelecto como “separado, impassível e sem mistura, sendo por substância atividade (Cf. DA, III, 5, 430a 10).

¹²⁶ Apesar de diferenciar a alma em partes ou funções, Aristóteles afirma “que é na parte calculativa que nasce a vontade, mas o apetite e o ânimo, na parte irracional; e caso a alma seja tripartida, em cada parte haverá desejo” (Cf. DA, III, 9, 432a 22).

Aristóteles desenvolve sua concepção acerca do conhecimento¹²⁷ explicando que tanto o conhecimento sensível quanto o conhecimento intelectual têm seu início com a intuição, sendo esta, capaz de afetar, por si mesma ou pelos efeitos físicos que empreende a sensibilidade. Para o autor, nossa razão não apenas é capaz de adquirir conhecimento através das informações que lhes chegam pelos sentidos, como também é capaz de distinguir, nessas informações, o que é essencial daquilo que é contingente. Para bem realizar tal distinção, a razão utiliza-se de sua capacidade de abstração¹²⁸, realizando, pois, tal separação.

Através do conhecimento, o homem foi capaz de formular novos conceitos sobre fatos já existentes, pois, conforme já foi assinalado, o conhecimento não nasce do nada, mas das experiências acumuladas pelo homem no decorrer de sua vida. Tais conhecimentos são registrados, repassados e ampliados indefinidamente através da linguagem¹²⁹.

Para Aristóteles, o conhecimento é visto como um processo em que o intelecto pensa as formas que o atingem pela via dos sentidos e, a partir do momento em que se dão as afecções impressas na alma pelo objeto percebido, entram em ação certas capacidades da razão, as quais são capazes de efetivar uma aproximação entre a forma percebida e o pensamento que, apesar de impassível, tem o poder de produzir no intelecto as formas constituídas pelas sensações, tornando-o ativo. Tal movimento traz à tona as noções de potência e ato¹³⁰, fundamentais ao sistema filosófico por ele elaborado

Os sentidos, portanto, percebem os objetos sensíveis existentes, inicialmente, de forma separada e, em seguida, essa percepção é sintetizada de modo a dar surgimento à imaginação, ou *phantasmata*, que se apresenta ao intelecto. Este, em

¹²⁷ *Conhecimento* é o ato da razão que, através de um processo de abstração, elabora uma ideia ou noção de algo, classificando-o conforme critérios estabelecidos. O conhecimento é universal e possui uma importância funcional, isto é, prática ou moral. De acordo com o Abbagnano, Aristóteles em seu **DA**, II, 5, 417a, considera que o “C. em ato é idêntico ao objeto conhecido: é a própria forma sensível do objeto; se se trata do C. sensível; é a própria forma inteligível (ou substância) se se trata do C. inteligível” (Cf. ABBAGNANO, 1970, p. 161).

¹²⁸ Capacidade de classificar, separar e organizar as coisas segundo critérios pré-estabelecidos; “operação mediante a qual alguma coisa é escolhida como objeto de percepção, atenção, observação, consideração, pesquisa, etc..., e isolada de outras coisas com que está em uma relação qualquer” (Cf. ABBAGNANO, 1970, p. 04).

¹²⁹ A linguagem está ligada ao pensamento de forma a ser considerada “como o corpo do pensamento, sua manifestação visível e sua dimensão comunitária” (Cf. CHAUÍ, 2002, p. 427).

¹³⁰ Para Aristóteles, “todo ser aspira à identidade consigo mesmo” e, na busca de realizar a sua própria essência, “move-se ou muda porque aspira ou deseja a perfeição” (Cf. CHAUÍ, 2002, p.396). Todo ser traz em si, potencialmente o seu próprio fim em ato, e a passagem da potência ao ato ocorre segundo um movimento apropriado capaz de realizar essa potência.

virtude de potencialmente já tudo conter, simplesmente reconhece aquilo que lhe é dado, atualizando-o. Sensibilidade e imaginação, portanto, seriam os meios através dos quais o intelecto atingiria o conhecimento. Cabe salientar que é por meio desse conhecimento que a alma sensitiva¹³¹ participaria da razão, unindo-se a ela através de um agir excelente capaz de se comunicar com o próprio caráter humano, pois seria a partir da alma sensitiva que se encontraria o elemento fundador da razão ética.

Dessa maneira, podemos compreender a imaginação como um sentido comum intrinsecamente ligado à sensação e, também, como um processo mental capaz de fazer presente uma imagem que, por sua vez, está atrelada à memória. Assim, ocorre na mente humana “a *phantasia*, processo psíquico que acontece na ausência do objeto sensível¹³²”, capaz de deixar a sua marca na mente do homem já que, apesar de não criar as imagens, ele se afigura apto a reproduzi-las e organizá-las (CHAUÍ, 2002, p. 425-426).

A alma sensitiva, portanto, é capaz de elaborar as imagens através da fantasia e de conservá-las, através da memória, para, enfim, ser detentora da experiência¹³³ que dela se origina. A percepção, responsável pelo início de tais processos, ocasionaria uma mudança real, gerando uma mudança fisiológica capaz de constituir a imaginação (BARNES, 2005, p. 108).

Aristóteles afirma que é a partir da imaginação que as imagens são formadas no interior dos animais detentores de uma sensibilidade mais apurada, pois é sabido que “por natureza, seguramente, os animais são dotados de sensação, mas nuns, da sensação não se gera memória, e noutros, gera-se”, sendo que estes, ao contrário dos que não possuem a capacidade de memorizar, são mais aptos ao aprendizado (MET, A I). A memória, portanto, apesar de diferente da percepção sensível, já que se constitui em uma abstração, dela necessita para elaborar as

¹³¹ Aristóteles considera que “há na sensação algo de conhecimento de tal modo que se pode dizer que a apreensão sensível tem algo de intelectual” (Cf. MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. Tomo II (E-J). São Paulo: Loyola, 2001).

¹³² Objetos sensíveis imprimem no intelecto (cuja faculdade própria é ser capaz de adquirir conhecimento) não a sua matéria, mas a sua forma.

¹³³ Aristóteles afirma que “as recordações repetidas da mesma coisa produzem o efeito duma única experiência”, por sua vez, capaz de criar a ciência e a arte, pois que “a experiência quase se parece” com estas (Cf. ARISTÓTELES, **Metafísica**, Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha, Tradução direta do grego por Vincenzo Cocco e notas de Joaquim de Carvalho, São Paulo, Abril Cultural, 1979, p. 11).

imagens que serão armazenadas no intelecto e que, posteriormente, serão utilizadas pela razão.

É, portanto, a partir das sensações impressas na memória, e da imaginação por elas ativada, que os animais racionais são capazes de elaborar seus pensamentos e, desse modo, “a imaginação será o movimento que ocorre pela atividade da percepção sensível” (DA, III, 3, 428b 30), visto que,

os objetos inteligíveis estão nas formas¹³⁴ perceptíveis, tanto os que são ditos por abstração como também todas as afecções e disposições dos que são perceptíveis. Por isso, se nada é percebido, nada se apreende nem se compreende, e, quando se contempla, há necessidade de se contemplar ao mesmo tempo alguma imagem, pois as imagens são como que sensações percebidas, embora desprovidas de matéria. E a imaginação é diferente da asserção e da negação: pois o verdadeiro e o falso são uma combinação de pensamentos. Em que os primeiros pensamentos seriam diferentes das imagens? Certamente nem estes e nem os outros pensamentos são imagens, embora também não existam sem imagens (DA, III, 8, 432a 3).

É importante salientar que, para Aristóteles, o perceber e o entender não são a mesma coisa, pois, como sabemos, todos os animais são capazes de algum tipo de percepção, ao passo que o entendimento é uma prerrogativa apenas dos seres humanos. Como foi visto, “a percepção sensível dos sensíveis próprios é sempre verdadeira”, e dela participam todos os animais, enquanto o raciocínio, por admitir o verdadeiro e o falso, só é facultado aos animais racionais, e, apesar de a imaginação diferir tanto da percepção quanto do entendimento, ela necessita da percepção sensível para se efetivar, da mesma forma que o pensamento necessita da imaginação (DA, III, 3, 427a 17).

A alma intelectiva possui, além da faculdade nutritiva e sensitiva¹³⁵, uma racionalidade que lhe é própria e, à semelhança do ato sensitivo, é capaz de apreender todas as formas sensíveis. Ela, por sua vez, está apta a assimilar as formas inteligíveis, isentas de qualquer materialidade, sendo nessa parte da alma que se encontra o *nous*, a partir do qual o homem é capaz de pensar e ter opiniões próprias (REALE, 1997, p. 78).

¹³⁴ Para Aristóteles, as coisas são o que são devido à forma que possuem. Para ele, a forma seria a causa de algo ser o que é (Cf. CHAUÍ, 2002, p. 395).

¹³⁵ A alma nutritiva é necessária para a manutenção da vida, enquanto a alma sensitiva é necessária para propiciar o conhecimento ao homem através das experiências que lhes são facultadas por intermédio dos órgãos dos sentidos.

Como foi visto, além da parte vegetativa e sensitiva da alma os homens possuem uma parte chamada de intelectiva ou racional¹³⁶ que, por sua vez, é considerada como a sua dimensão mais perfeita e apropriada a ele; esta, em virtude de ser uma atividade puramente intelectual, é considerada como separada, eterna e imortal. Para Aristóteles, “o intelecto parece surgir em nós como uma certa substância e não ser corruptível” (**DA**, I, 4, 408b 18) e “este intelecto é separado, impassível e sem mistura, sendo por substância, atividade” (**DA**, III, 5, 430a 10).

A alma intelectiva traz em si a capacidade de perceber, de imaginar e de guardar na memória tudo aquilo que ela vivencia, sendo considerada por Aristóteles como a parte da alma capaz de possibilitar ao homem cumprir a função que lhe é própria, que seria a de adquirir conhecimento, pois, de acordo com o Estagirita, “todos os seres humanos, naturalmente, desejam o conhecimento” (**MET**, I, 980a22).

A alma humana é, pois, capaz de desempenhar determinadas operações por nela existir uma função ulterior capaz de ultrapassar as demais (vegetativa e sensitiva), que é a de identificar a forma sensível do objeto independentemente do seu corpo, assimilando, assim, a sua forma pura, totalmente livre da matéria, e dela captando apenas a ideia, ou seja, o seu conceito, pois a alma intelectiva busca apenas aquilo que possui em comum com os outros objetos de sua espécie. Assim, a partir da imagem inteligível de algo que existe materialmente, o que interessa à alma racional é o conceito que dela advém. Isso nos leva à conclusão de que é possível a tal tipo de alma subsistir independentemente do corpo, haja vista que ela pode atuar sem ele. Para tanto, necessário se faz que o intelecto, por ser capaz de em tudo pensar, não tenha em si nenhuma mistura, isso porque tal mistura obstaculizaria o conhecimento, pois “na verdade, dizem bem aqueles que afirmam que a alma é o lugar das formas. Só que não é a alma inteira, mas a parte intelectiva, e nem as formas em atualidade, e sim em potência” (**DA**, III, 4, 429a 13).

Para o autor, a parte intelectiva da alma é dividida em passiva e ativa, sendo que a primeira poderá ser afetada pelas sensações, através da apreensão das informações (formas) do objeto a ela apresentado, para posteriormente as traduzir sob a forma de pensamento; já na segunda, o intelecto ativo, tem a capacidade de

¹³⁶ A função racional da alma, que formula as regras para o viver bem, possui duas funções: a que nos permite a contemplação do que é invariável e a que nos permite a contemplação do que é variável. A primeira conhecida como razão teórica ou científica, e a segunda como razão prática ou calculativa.

apreender o sensível, embora a ele não se misture, já que não pode ser afetado pela matéria. O intelecto passivo recebe as formas, que correspondem a todas as coisas, enquanto o intelecto ativo, capaz de criar todas as coisas, faz com que se dê um primeiro entendimento das coisas percebidas. Desta maneira, “os objetos imprimem na faculdade do conhecimento (intelecto) as suas respectivas formas, e não a matéria de que são dotados” (VALDUGA, 2007, p. 06).

O intelecto humano, portanto, é constituído, inicialmente, como pura potência para o conhecimento. Nesse momento, Aristóteles equipara esse intelecto a uma ‘tábua rasa’, pronta para conhecer e gravar as formas inteligíveis das coisas que, como já vimos, são percebidas pelo homem através das sensações. Dessa maneira, no que diz respeito às formas inteligíveis, o intelecto pode ser visto sob um aspecto passivo, ou seja, como simples acolhedor das formas sensíveis, incapaz de atualizá-las. Aristóteles busca solucionar as implicações de um intelecto meramente passivo, afirmando a existência de um outro tipo de intelecto, esse sim, ativo. O intelecto constitui-se, portanto, inicialmente, em uma primeira capacidade que, num segundo momento, se atualizará através do pensamento. O intelecto atualiza o que, inicialmente, foi por ele recebido passivamente, ativando, assim, a sua capacidade de pensar.

Em resumo, o intelecto abstrai dos objetos sensíveis a sua forma universal e, assim, após captá-la, elabora uma imagem daquilo que conheceu pelos sentidos, através das sensações, para em seguida apresentá-la (a imagem elaborada) sob a forma de pensamento.

A importância da concepção aristotélica da alma é relevante para a compreensão do seu pensamento ético e político, pois é a partir da divisão que ele estabelece para a alma humana, dividida em sensitiva e intelectiva, que as virtudes podem ser divididas em *éticas* ou *dianoéticas*. Nessa divisão entre virtudes éticas e dianoéticas, as primeiras dizem respeito ao controle que a razão exerce sobre elas, através do uso da *phrónesis*¹³⁷; enquanto a segunda refere-se ao intelecto humano e à sua capacidade de adquirir o conhecimento necessário à conquista da sabedoria e, de certa forma, chegar mais perto daquilo que é próprio dos deuses, pois, como já vimos, para Aristóteles, o pensamento é o único meio capaz de proporcionar ao

¹³⁷ A questão da *phrónesis*, bem como a sua capacidade para apontar “os meios adequados particulares para agir bem” (Cf. PICHLER, 2004, p. 14), será desenvolvida posteriormente no Capítulo II do presente trabalho, mais especificamente no item II, 2.2.4.

homem o contato com o divino, sendo ele, mesmo que fugazmente, capaz de nos levar ao conhecimento do eterno. Nesse momento, Aristóteles admite ser a alma capaz dessa ascensão e, portanto, em parte, separável do corpo (PICHLER, 2004, p. 38).

Apesar de constatar a unidade intrínseca entre corpo e alma, a concepção do filósofo de que a parte intelectual da alma é imperecível nos remete à difícil questão acerca de que tipo de vida teria esse intelecto imortal, o *nous* aristotélico, que com a morte do composto poderia se tornar uma substância independente e meta-empírica e, portanto, objeto de estudos de sua metafísica. Aristóteles institui, assim, um liame com o ideal epistemológico platônico, ao mesmo tempo em que defende uma visão positiva da relação existente entre a sensação e o pensamento.

Assim, nossa razão não apenas é capaz de adquirir conhecimento através das informações que lhe chegam pelos sentidos, como também é capaz de distinguir, nessas informações, o essencial do contingente. Para elaborar tal distinção, a razão utiliza-se de sua capacidade de abstração, que a torna apta a efetuar tal separação.

Para Aristóteles, o sentir, ao apreender a forma de algo sem as suas qualidades materiais, desencadeia a ocorrência de algo físico, capaz de agir sobre o órgão sensível apropriado para receber as sensações que lhes correspondem. Tal fato físico se transforma em um fato psíquico, ou seja, na sensação.

A partir da capacidade humana de sentir, Aristóteles, dando seguimento à interrogação que teve início principalmente em Sócrates e Platão, apesar de se distanciar do pensamento do seu antigo Mestre, no que tange às suas críticas ao mundo sensível, busca compreender sobre a melhor e mais adequada forma de viver uma vida boa e feliz – bem maior desejado por todos –, como ideal possível de ser atingido pelo homem que, conduzido pela razão, o abraçará como fim último durante o decorrer de sua vida, inaugurando, assim, uma ética que se configura em uma ética das virtudes que, por não serem inatas, podem ser adquiridas através da repetição das ações consideradas excelentes e cujo fim último é proporcionar ao homem o seu bem maior, ou seja, a sua felicidade.

Nesse sentido, o que constitui o homem como virtuoso, ou não, é a sua própria atitude diante da vida que pela contingência que a caracteriza se apresenta como um longo e incerto caminho a ser por ele percorrido. Aristóteles, em uma visão mais realista do que a do seu mestre, Platão, considera que para conquistar a

felicidade subjacente a esse caminho, é necessário que o homem disponha de uma série de bens capazes de permitir-lhe essa empreitada. Tais bens podem ser constitutivos, quando tratam da alma, os quais são capazes de englobar as virtudes morais e intelectuais¹³⁸, ou coadjuvantes, constituídos pelos bens do corpo, que dizem respeito à saúde, à disposição e à beleza, e aos bens externos, que abrangem os bens materiais e a amizade (PICHLER, 2002, p. 13-15); esta última, se plenamente realizada, incita o companheirismo entre os membros da *pólis*, dando-lhes o sentimento de pertença necessário para que esta se concretize (CHAUÍ, 2001, p.462).

A ética de Aristóteles, apesar das restrições impostas pelo elitismo de uma época impregnada pelo pensamento aristocrático vigente, que considerava a ‘vida boa’ passível de ser adquirida apenas pelos poucos cidadãos livres de Atenas, pode ser concebida como um ideal do homem em geral, já que é constituída por princípios práticos realizáveis por todos (PICHLER, 1994, p. 13). Conforme indica Pichler, “a tendência natural do homem ao saber é a raiz da qual nasce e na qual se fundamenta a filosofia aristotélica, particularmente a metafísica” (PICHLER, 2004, p. 21), sendo na sua obra *Metafísica*, mais especificamente no primeiro capítulo do Livro VI, que Aristóteles divide o conhecimento racional em teórico, prático e produtivo.

As capacidades intelectivas próprias da alma são a arte, a ciência, o discernimento, a sabedoria prática e a inteligência. Existem dois tipos de excelências ou virtudes: as intelectuais e as morais. No livro V da **EN**, Aristóteles divide a alma racional em duas, sendo que uma é passível de conhecer as virtudes imutáveis e necessárias, enquanto a outra apenas o que é contingente, dizendo respeito à ação prática e à ação deliberativa que a acompanha. Na filosofia prática¹³⁹ importa-nos a compreensão de um tipo de razão que, através da deliberação e da escolha, orienta a ação prática por meio da prudência.

É através das suas ações que o homem prudente pode conquistar a própria felicidade, vista como o fim último desejado por todos, e é no percurso que

¹³⁸ Para Aristóteles, as virtudes morais abrangem virtudes como a coragem, a moderação e a justiça, entre outras, enquanto as virtudes intelectuais abrangem a prudência, a sabedoria, a ciência, a inteligência, a arte e, por fim, o prazer que acompanha as ações virtuosas.

¹³⁹ Aristóteles é considerado como “o fundador da filosofia prática porque demarcou o campo da ação humana e distinguiu, pelo método e pelo conteúdo, o saber prático e a técnica fabricadora, assim como o saber teórico e o prático” (Cf. CHAUÍ, 2002, p. 440). Antes dele, Protágoras se preocupou com a ética vista como técnica, ao passo que Platão a considerou como objeto da teoria.

empreende nessa busca que o homem forma o próprio caráter que, aos poucos, vai se moldando conforme as suas ações, as quais são capazes de torná-lo apto a dominar as paixões que lhe são inerentes e, assim, de promover um autocontrole diante dos impulsos sensoriais.

Para a conquista dessa felicidade proposta por Aristóteles é necessário ao homem conhecer e escolher o melhor caminho. Ademais, é apenas por meio do conhecimento que o homem poderá constituir as bases da ciência. O conhecimento exige que se saiba qual a causa e os efeitos daquilo que se pretende conhecer, pois só assim é possível saber o que algo é, bem como o que será no futuro. A partir das causas e efeitos observados em algo determinado é que se pode delimitar as regras e as leis gerais a respeito deste algo.

Os objetos da razão teórica são as realidades cujos primeiros princípios são invariáveis por tratarem do que é fixo e imutável. Esse tipo de conhecimento busca o conhecimento pelo conhecimento, e por ser de natureza puramente especulativa denota ter o seu fim nele mesmo, o que o constitui como a única ciência ‘livre’ existente. A designação de “*metafísica*”¹⁴⁰ ou “*filosofia primeira*” referente a esse tipo de ciência pretende indicar a diferença existente entre esta e a filosofia segunda, ou física, estabelecendo o patamar superior em que aquela se encontra em relação a esta, uma vez que busca o conhecimento mais profundo possível à razão, procurando compreender uma realidade “suprafísica” (PICHLER, 2004, p. 22). Este conhecimento, apesar de menos necessário que o das demais ciências, a elas “se sobrepõe em excelência”, sendo a sua aquisição considerada “mais que humana” (MET. II, 1979, p. 15). Aristóteles assim define a Metafísica:

esta ciência é, de todas, a única que é livre, pois só ela existe [por si]. E por tal razão, poderia justamente considerar-se mais que humana a sua aquisição” [...] “Com efeito, a mais divina é também a mais apreciável, e só em duas maneiras o pode ser: ou por ser possuída principalmente por Deus, ou por ter como objeto as coisas divinas. Ora, só a nossa ciência tem estas duas prerrogativas. Deus, com efeito, parece ser, para todos, a causa e princípio, e uma tal ciência só Deus, ou Deus principalmente, poderia possuí-la. Todas as outras são, pois, mais necessárias que ela, mas **nenhuma se lhe sobrepõe em excelência** [grifo nosso] (MET, 1979, p. 14-15).

¹⁴⁰ Atribui-se a utilização da palavra “*metafísica*” a Andrônico de Rodes, responsável pela primeira edição e publicação das obras aristotélicas, por volta do ano 40 a.C.

O objeto das ciências teoréticas não é a mudança das coisas, mas o divino, posto que visa a contemplá-lo; enquanto o objeto da razão prática é contingente, passível de variação e dependente da escolha e da deliberação da vontade humana, sendo seu campo de atuação a ética¹⁴¹, a economia¹⁴² e a política¹⁴³. Do ponto de vista epistemológico, o universo da razão prática é equiparável ao universo cujos princípios são necessários – não havendo uma separação total entre ambos – existindo, assim, um entrelaçamento entre os primeiros princípios das ciências teoréticas e os das práticas. Em suma, trata-se “de definir uma forma de razão capaz de articular numa unidade social orgânica a comunidade ética e a comunidade política e de reencontrar, assim, em condições e situações históricas infinitamente mais complexas, o caminho aristotélico que conduz da Ética à Política”, recuperando “a unidade ontológica” entre ambas (LIMA VAZ, 1988, p. 176;171).

As ciências práticas, ou políticas, tratam das coisas do mundo contingente que se encontra em perpétua mudança e tem por início e por fim a ação do homem, o qual é capaz de decidir entre as variadas possibilidades de escolha que lhes são apresentadas. O seu objetivo, ao contrário das ciências teoréticas, diz respeito ao conhecimento da ação humana com o intuito de transformá-la, buscando sempre, alcançar a plenitude do homem. A busca dessa plenitude consiste em uma tarefa constante por parte deste homem, ao longo de toda a sua vida, pois “nunca a casa do *éthos* está pronta e acabada para o homem, e esse seu essencial inacabamento é o signo de uma presença de um tempo próximo e infinitamente distante” (LIMA VAZ, 1988, p. 13).

O interesse das ciências práticas acerca da ética, da economia e da política, tem por fim a conduta do homem, em sua ação individual, e como membro da sua comunidade em sua ação coletiva, cuja função destina-se à criação das leis e a deliberação sobre as ações que melhor tratem dos interesses da *pólis*. Aqui a política, por envolver os interesses de um maior número de pessoas, se sobrepõe à ética, pois “embora valha bem a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados” (EN, I, 2, 1094 b, 7-10).

¹⁴¹ A ética, ciência que estuda os atos individuais do homem, como objeto da filosofia prática, resulta de uma sequência de ações que tem por princípio o homem, e é constantemente reconstruída em virtude do seu entrelaçamento com o reino da contingência.

¹⁴² Ciência que trata do homem enquanto membro da casa ou da comunidade.

¹⁴³ Ciência que trata da ação do homem na *pólis*.

Sendo a ética e a política aristotélicas teleológicas, o fim a ser por elas alcançado é a felicidade do homem ou da *pólis*, e o objetivo da ciência prática diz respeito à ação dos homens que deverá direcioná-los para o bem, tornando-os “bons e capazes de praticar boas ações” (EN, I, 9, 1099 b, 30). Por fim, em razão da intimidade existente entre ambas, “a ética de Aristóteles é essencial e a política é ética” (PICHLER, 2004, p. 27).

O homem aristotélico é, antes de tudo, indissociável da *pólis*. Na sua obra *Política*, Aristóteles afirma “que o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade”, e que “aquele que, por instinto, e não porque qualquer circunstância o inibe, deixa de fazer parte de uma cidade, é um ser vil ou superior ao homem. Tal indivíduo merece, como disse Homero, a censura cruel de ser *um sem família, sem leis, sem lar*,” (POL. I, 1253a, § 9, 2009). Tal aspecto evidencia no pensamento do filósofo uma conexão permanente entre ética e política, já que o bem da *pólis* é o fruto da ação virtuosa daqueles que o constituem (PICHLER, 2004, p. 27), e que assim buscam melhorar a própria qualidade de vida, pois “toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem” (EN, I, 1, 1094a 1-3).

Importa esclarecer que é na disposição do homem para adquirir o conhecimento que Aristóteles fundamenta sua filosofia. Desse conhecimento tem-se que este pode ser prático, quando busca o saber em vista da ação; produtivo, quando busca o saber com o fim do fazer; e teórico quando busca o saber pelo saber. Tanto as ciências práticas como as produtivas tratam das coisas do mundo contingente, a primeira buscando sempre alcançar a perfeição moral, enquanto a segunda busca o aperfeiçoamento da obra do homem, a exemplo da retórica¹⁴⁴ e da poética¹⁴⁵ (REALE, 1994, p. 335).

As ciências produtivas tratam, portanto, da criação de algo através da razão, que versará sobre um conhecimento universalizável, capaz de permitir a produção de algo anteriormente planejado na mente do executor. Esse momento, que

¹⁴⁴ A retórica busca “descobrir meios eficazes para o orador persuadir o ouvinte em diferentes auditórios, ou seja, de acordo com os gêneros deliberativo, judiciário e celebrativo, procurando conhecer a alma humana dos ouvintes para melhor deliberar sobre os assuntos em pauta, sempre orientados pelos valores da verdade e da justiça” (Cf. PICHLER, 2004, p. 28).

¹⁴⁵ Utilizada nas tragédias, ela visava estabelecer um impasse diante de uma plateia que, tomada pelo terror e pela piedade, aos poucos vai compreendendo algo que, inicialmente, lhes parecia impossível de ser compreendido (Cf. PICHLER, 2004, p. 28).

antecede a execução da ação, corresponde ao momento criativo, sendo o fazer e o agir, etapas diferentes, capazes de conter cada um a sua própria razão. Não fosse tal diferenciação, a política seria reduzida à tirania¹⁴⁶, pois os homens seriam considerados como simples meio para a obtenção de um fim a ser alcançado (PICHLER, 2004, p. 30).

Para Aristóteles, em razão de a ciência prática ou política não tratar de um saber exato, como é o caso da ciência teórica, mas apenas do que é contingente e variável, torna-se necessário o estabelecimento de um método investigativo específico para este tipo de ciência que, caracterizada pela inexatidão de seu objeto, pode “ser apenas uma ciência esquemática, que não alcança a clareza analítica das ciências teóricas” (PICHLER, 2004, p. 31). Sobre esse assunto, o próprio Aristóteles esclarece que “as ações belas e justas, que a ciência política investiga, admitem grande variedade e flutuações de opinião, de forma que se pode considerá-las como existindo por convenção apenas, e não por natureza” (EN, I, 3, 1094b 15). Por esse motivo, ele considera que “não seria menos insensato aceitar um raciocínio provável da parte de um matemático do que exigir provas científicas de um retórico” (EN, I, 3, 1094b 25), o que corresponde a dizer que não seria sensato exigir, no mundo da contingência, demonstrações rigorosas que são apropriadas apenas ao mundo teórico. Assim, no mundo da filosofia prática devemos nos satisfazer com conclusões mais genéricas, porém capazes de nos apresentar, de forma rudimentar, a verdade necessária à nossa atuação no mundo (PICHLER, 2004, p. 31), já que se trata de indicar o que é justo e bom.

O caminho a ser seguido pelo homem que busca a *eudaimonia* derivará da tradição e dos bons costumes do espaço onde ele se encontra inserido. Tais costumes deverão sempre ser “filtrados pela razão e orientados especificamente pela prudência, a sabedoria prática que delibera sobre os meios mais idôneos particulares para o homem virtuoso agir bem e alcançar a felicidade” (PICHLER, 2004, p. 15; 16).

¹⁴⁶ Segundo Pichler, “na Modernidade, a razão instrumental reduziu a ação (*práxis*) à *poiésis*, atrofiando a especificidade da dimensão ética da vida humana” (Cf. PICHLER, 2004, p. 30, comentário em nota de rodapé nº 47). No mesmo sentido, Lima Vaz adverte que “a política como arte e sabedoria (*phrónesis* ou “prudência” no sentido aristotélico) será algo totalmente desconhecido às gerações para as quais o desaparecimento da história-tradição abandonou a história-ciência à condição de puro instrumento de uma razão política homóloga à razão técnica, presas ambas aos desígnios da razão ideológica” (Cf. LIMA VAZ, Henrique C. **Escritos de filosofia II, ética e cultura**. São Paulo: Edições Loyola, 1988. p. 255).

É em vista da felicidade que Aristóteles desenvolve uma ética teleológica das virtudes que, como vimos, são adquiridas no decorrer da vida do homem que as pratica. Assim ele orienta suas ações com base na razão, sempre buscando o equilíbrio necessário à sua melhor efetivação. Esta felicidade, vista como um fim possível ao homem que empreende o caminho das virtudes se torna factível por possuir “princípios práticos passíveis de realização, na contingência humana, de forma universal” (PICHLER, 2004, p. 14). Realizar tais princípios sob a forma de excelência moral é a via de acesso que conduz o homem ao sumo bem.

Todo o percurso empreendido até o momento, que vai desde a formação do homem grego até o surgimento de um pensamento autônomo que culmina na ideia da *eudaimonia* aristotélica, nos leva à possibilidade de darmos prosseguimento a esta pesquisa que, diante da importância que delega à obra ética do Estagirita, pretende aprofundar conhecimentos naquele que, vislumbrando a necessidade de o homem perseguir seu *télos* da forma mais excelente possível, seja capaz de reforçar o ideal de um mundo onde uma ética das virtudes seja possível e adequada para tornar mais justo o espaço que, de acordo com o Filósofo, naturalmente dividimos.

2 ASPECTOS DO MODELO ÉTICO ARISTOTÉLICO

No presente capítulo, empreenderemos um estudo voltado para as virtudes éticas e dianoéticas as quais, mediante o *télos*¹⁴⁷ humano a ser perseguido, deverão ser o resultado de uma ação baseada na prudência que, por sua vez, se constitui na capacidade de deliberar corretamente com vistas a alcançar o bem maior perseguido pelo homem, ou seja, a *eudaimonia*.

A ética aristotélica busca expor uma teoria da ação capaz de direcionar o próprio comportamento humano que, perpassando um caminho através de um modelo teleológico inerente ao homem em geral, é adequado para apresentar uma teoria das virtudes intelectuais ou éticas. Tais virtudes, conforme seja o liame que tenha com as partes da alma que lhes correspondam, são capazes de alcançar a satisfação de suas funções próprias. Essa ética, portanto, deverá ser fruto da liberdade humana, pautada na deliberação e na vontade, supervisionadas pela prudência (*phrónesis*), virtude apropriada para satisfazer as necessidades intelectuais e volitivas inerentes à alma do homem, que detém em si uma razão ‘privilegiada’ em relação aos outros animais¹⁴⁸.

O caminho que buscaremos percorrer aqui pretende trazer à tona uma breve explanação do modelo ético aristotélico, capaz de direcionar a nossa compreensão para o objetivo geral de nossa pesquisa, o estudo do *télos* comum a todos os homens, ou seja, a sua felicidade, sumo bem do homem que “só poderá consistir na obra que lhe é peculiar, isto é, na obra que ele, e só ele pode realizar, assim como, em geral, o bem de cada coisa consiste na obra que é peculiar a cada coisa” (REALE, 1994, p. 408). Para tanto, o presente capítulo será dividido em três partes, a saber: o modelo teleológico aristotélico, a teoria das virtudes aristotélica e o binômio, no modelo peripatético, intelectualismo *versus* voluntarismo.

¹⁴⁷ *Télos*, visto como finalidade trata-se de uma atividade voltada para si mesmo que, por não se constituir em algo exterior, é orientada para algo da mesma natureza, constituindo-se naquilo em que algo ou alguém faz o que faz. Assim, a ação teleológica, por concluir-se necessariamente, faz com que algo alcance a sua plenitude (CHAUÍ, 2002, p. 512). Esse tipo de estudo, diante de sua importância, dá surgimento a uma ciência que busca compreender os fins últimos das coisas do universo: a teleologia, termo que conforme Woff trata da parte da filosofia natural, capaz de explicar o fim das coisas (Cf. ABBAGNANO, 1970, p. 907).

¹⁴⁸ A parte racional presente na alma do homem é considerada como “a parte dominante e melhor dentre as que o compõem”, o que nos leva a acreditar “que razão, mais do que qualquer outra coisa, é o homem” (EN, X, 7, 1178a 1-15). Deste modo Aristóteles a faz constituir-se na diferença específica entre este e os demais seres vivos.

2.1 O MODELO TELEOLÓGICO ARISTOTÉLICO

Na concepção da Grécia Clássica, também abraçada por Aristóteles, “a natureza é formada de tal modo que todas as coisas nela presentes, bem como ela própria, tendem a um fim, a um objetivo que lhe confere perfeição” (RODRIGUES, 2009, p.54). Para o filósofo, perfeição deve ser algo considerado como “absoluto e incondicional, aquilo que é sempre desejável por si mesmo e nunca no interesse de outra coisa” (EN. I, 7, 1097a 25-35), constituindo-se em um fim em si mesmo. Disso decorre que os homens buscam naturalmente alcançar um fim relacionado às coisas que lhes são próprias e, assim, restritas apenas aos seres racionais. Tal finalidade deve ser própria para possibilitar a realização do homem no ambiente em que vive e cujo *télos* consiste na busca do pleno alargamento de suas potências intelectuais, com vistas a tornar-se o melhor possível, pois, conforme as palavras de Aristóteles, “a função de um bom homem é uma boa e nobre realização das mesmas” (EN, I, 7, 1098a 10-15).

Segundo Aristóteles, o *télos*¹⁴⁹, ou função do homem, se realiza enquanto “uma atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional” (EN, I, 7, 1098a 5-10), cujo objetivo é alcançar a sua causa final, o que só ocorrerá se este conseguir realizar a sua plenitude natural: atingir a própria perfeição.

Assim, tal função humana visará alcançar a própria perfeição através da prática do seu elemento racional, o que fará com que a felicidade consista “no exercício contínuo dessa que é definida como sua prática característica” (CATUNDA, 2008, p.129).

Dessa maneira, o homem, originado que é da natureza, “nasce com uma finalidade que deve ser realizada com as qualidades infundidas em seu ser pela própria natureza” (RODRIGUES, 2009, p. 55-56), pois que esta, além de estabelecer o *télos* de cada coisa¹⁵⁰, cuida também de estabelecer os meios apropriados para a sua execução. De acordo com Aristóteles, tais meios são oferecidos como potências, estando o homem livre para exercê-las, ou não.

¹⁴⁹ De acordo com Paixão, a tradução mais condizente com o termo grego ‘*télos*’, seria tarefa, visto que o homem, enquanto ser dotado de razão tem uma “‘tarefa’ que lhe cabe essencialmente”, um realizar que se constitui em “sua ocupação própria, relativa a essa estrutura ‘racional’”. Pode-se derivar de tal princípio que essa tarefa consiste no próprio exercício ativo do pensamento (PAIXÃO, 2002, p. 32;59).

¹⁵⁰ Na natureza, “aquilo para que uma coisa, enquanto ela é o que é, tende, uma vez atingido ou realizado atualmente, se manifesta como uma posse de si mesma, do seu supremo fim” (PAIXÃO, 2002, p. 38).

Aristóteles considera que, na vida humana, atingir a perfeição, fim último a que tende cada indivíduo, dependerá de um esforço perene e das escolhas de cada um, seguidas das boas ações praticadas em vista de tal fim, perfeito e acabado.

A busca desse fim levaria o homem a moldar-se em conformidade aos ditames do caráter que lhe é próprio, complementando-o e atualizando-o de acordo com aquilo que necessita para que se realize como ser capaz de atingir o seu bem final: a felicidade, que consiste no ápice de sua perfeição. Nesse sentido, “tornar-se perfeito implica a conformação e realização daquilo que a natureza demarcou, moldando o caráter humano segundo as tendências naturais, segundo suas próprias potencialidades” (RODRIGUES, 2009, p. 56). Desse modo, para Aristóteles,

a sociedade constituída por diversos pequenos povoados forma uma cidade completa, com todos os meios de se abastecer por si, e tendo atingido, por assim dizer, o fim que se propôs. Nascida principalmente da necessidade de viver, ela subsiste para uma vida feliz (**POL**, I, 1, 1252b, 25-30).

Aristóteles parte do fato de que o homem nasce imperfeito e carente das virtudes que necessita para atingir sua plenitude e que devem ser conquistadas através das ações boas praticadas no decorrer de sua vida. Tais ações deverão se constituir tanto como causa eficiente quanto causa final de seus atos¹⁵¹ e, ainda, serem realizadas no contexto de uma sociedade onde o homem esteja inserido, pois, conforme já foi visto, este só se realiza na *pólis*. Isto determina a necessidade de haver uma confluência entre o bem desejado pelo indivíduo, e o bem necessário à comunidade em que ele está inserido (RODRIGUES, 2009, p. 57). Assim, a ética em Aristóteles trata do bem comum e individual como partes da política, cujo fim é o bem da *pólis*, estando ambas irremediavelmente interligadas.

Ao homem cabe deliberar sobre os meios capazes de levá-lo à obtenção do fim, o que faz com que nos tornemos

senhores de nossas ações; senhores de nossas ações, somos em um certo sentido responsáveis de nossas disposições; responsáveis em certo sentido de nossas disposições, somos então, em uma certa

¹⁵¹ Nesse momento se faz necessário que estabeleçamos um pouco da compreensão metafísica de Aristóteles no que diz respeito à potência e ao ato. De acordo com nosso autor, na natureza as coisas se iniciam incompletas, porém, com a potencialidade de virem a se completar, assim, “quando uma matéria recebe uma forma, ela não a recebe inteiramente pronta, acabada, atualizada, mas a recebe como uma possibilidade, como uma potencialidade que deve ser atualizada” (CHAUÍ, 2002, p. 397).

medida, autores de nossa natureza prática; ora, visto que o fim aparece em função da natureza (prática) do agente, em certo sentido somos autores de nossos fins. (ZINGANO, 2007, p. 164)

Destarte, com base na visão teleológica de Aristóteles, em virtude de constituir-se na função própria do homem buscar a perfeição para a qual foi criado, ele naturalmente está fadado a ser feliz, haja vista que, de acordo com nosso autor, trata-se a felicidade de “algo absoluto e auto-suficiente, sendo também a finalidade da ação” (EN, I, 7, 1097b, 15-20). Tal fim nem sempre é atingido e, em sendo sua persecução uma tarefa árdua e de toda uma vida, pode o homem confundir-se e afastar-se do reto caminho que a ela conduz. Isso porque, o homem, “ao se decidir sobre os meios para obter um fim”, torna-se senhor de si mesmo e, assim, sujeito ao erro que tal liberdade implica. Dessa forma, por sermos a “causa do que fazemos” (ZINGANO, 2007, p. 164) conseqüentemente somos os responsáveis pelos atos que praticamos¹⁵².

O finalismo da ação trata, portanto, do *télos* a ser alcançado pelo homem - acessível pela posse do *logos*¹⁵³ - cuja tarefa é tornar-se o melhor possível e, assim, realizar o que nele há de mais excelso. Nesse sentido apenas o homem que exerce ativamente a virtude pode ser feliz¹⁵⁴, pois “a ‘virtude’ requer um aprimoramento, um burilamento, um domínio cada vez mais acentuado, agudo, desta ‘tarefa’” (PAIXÃO, 2002, p. 59).

De acordo com Aristóteles, o exercício da perfectibilidade, possível apenas através de uma prática reiterada das virtudes, não se gera por natureza no homem, e, ao mesmo tempo, não a contraria. Tal posicionamento é reiterado pela afirmação de que, ao invés disso, “somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito” (EN, I, 1, 1103a 25).

Diante da importância atribuída à prática das virtudes, que de acordo com Aristóteles devem se constituir em uma segunda natureza inerente àqueles que a praticam (ZINGANO, 2007, p. 163), torna-se clara a necessidade de um

¹⁵² Nesse sentido, Aristóteles se refere apenas aos atos voluntários, ou seja, aos atos sobre os quais é possível deliberação.

¹⁵³ Termo que em grego sintetiza vários significados, reunindo “numa só palavra quatro sentidos: linguagem, pensamento ou razão, norma, ou regra, ser ou realidade íntima de alguma coisa. [...] O *lógos* dá a razão, o sentido, o valor, a causa, o fundamento de alguma coisa, o ser da coisa”. Tudo isso possibilitado pela compreensão dos estudiosos que consideram que na filosofia grega existia uma unidade entre “dizer, pensar e ser” (Cf. CHAUÍ, 2002, p. 504)

¹⁵⁴ Aristóteles vê a felicidade, no contexto da EN, “como centro unificador da natureza humana e de ordenamento frente à multiplicidade de fins que os seres humanos podem reconhecer e escolher” (Cf. RODRIGUES, 2009, p. 55).

aprofundamento a respeito das mesmas, pois que estas se estabelecem como único caminho possível para que se alcance a *eudaimonia*.

2.2 A TEORIA DAS VIRTUDES

Dentre os questionamentos suscitados em nossas investigações para a realização da presente pesquisa, uma frase se tornou extremamente desconcertante e se constituiu a provocação fulcral para as reflexões que apresentamos nessa seção de nossa empresa, a saber: “Por virtude humana entendemos não a do corpo, mas a da alma; e também à felicidade chamamos uma atividade de alma” (EN. I, 13, 1102a 5-15).

Conforme já aludimos, o caminho da virtude percorrido por Aristóteles teve um fluxo que se iniciou com os mitos, perpassou os poetas Homero e Hesíodo, assim como as tragédias e a filosofia socrático-platônica. Isso em uma época em que a *areté* guerreira detinha o mais alto valor. Nesse percurso, na Grécia Clássica, a coragem deixa de ser considerada como o bem mais apreciado no homem. A partir de então, a habilidade do cidadão em desempenhar seu papel na *pólis*, exercido através do uso da palavra nos debates da *ágora*, e o esforço empreendido por cada um para sobrepor-se ao relativismo sofístico, passa a constituir a excelência.

Com a valorização do *lógos* exigido para tal fim, Sócrates e Platão, criadores de uma ética que busca no conhecimento a base de um agir que origina a ideia de que o mau só é praticado na ignorância, dão início a uma ética que, baseada no Oráculo de Delfos, preconiza o “conhece-te a ti mesmo” e o “nada em excesso”.

Dando continuidade a esse movimento, mas dele se distanciando, observa-se a concepção da ética como uma ética do meio termo, como meta para o comportamento do homem, capaz de ser atingida através de uma disposição¹⁵⁵ que antecede a livre escolha baseada na razão, adotada pelo senso comum dos helênicos e desenvolvida por toda a tradição grega, será apropriada por Aristóteles¹⁵⁶ que, segundo sua própria definição, considera a virtude como sendo

¹⁵⁵ Dentro do sistema aqui aludido a disposição é um hábito adquirido e constante que diz respeito à medida humana no que trata das nossas emoções (Cf. CHAUÍ, 2002, p. 446). Tais disposições consistem em estados da alma em função dos quais estamos ou não estamos bem com relação às nossas emoções.

¹⁵⁶ De acordo com Reale, a doutrina do meio termo, incorporada por Aristóteles, constitui-se numa “síntese de toda sabedoria grega que encontrou expressão típica nos poetas e nos Sete Sábios, a qual, amiúde, indicara a via média, no nada em excesso, na justa medida, a suprema regra do agir

“uma mediania” que, com referência ao sumo bem e ao mais justo, é, porém, um extremo (EN. II, 6, 1107a 5-10). Isso porque atingir a justa medida para cada situação consistiria no ápice possível à ação humana.

A partir da afirmação de Aristóteles de que “a felicidade é uma certa atividade da alma segundo perfeita virtude” (EN. I, 13, 1102a 5-10), surge a questão sobre o filósofo estar se referindo a um tipo de virtude mais perfeita que as outras, ou em uma maneira mais perfeita de cada uma delas se apresentar. No primeiro caso, pode ser considerada a existência de uma virtude que, por possuir um maior grau de perfeição, deveria ser escolhida em prejuízo das demais; já o segundo tipo de interpretação considera que Aristóteles se refere a um tipo de ‘virtude moral própria’ que, em relação a um tipo de virtude moral natural, é a mais perfeita. Para o autor, a virtude moral própria seria o movimento esperado do homem racional, pois que esse homem seria o único ser capaz de apreender as suas próprias razões, sendo capaz de questioná-las e repeti-las, ou não, conforme seu próprio julgamento.

A virtude natural, diferentemente da virtude própria, é acessível tanto às crianças como a alguns tipos de animais, não necessitando de uma avaliação sobre a ação, o que não é o caso da virtude própria, considerada como a “mais perfeita”. Esta última, por ser acompanhada da razão prática, é capaz de pensar sobre ela mesma e, assim, compreendê-la e aperfeiçoá-la na medida do possível. De acordo com Marco Zingano “a felicidade é a atividade segundo a virtude própria e não segundo a virtude moral natural” (ZINGANO, 2007, p. 85).

Apesar de o Estagirita haver ampliado o número das virtudes para além das “cardeais” estabelecidas por Platão, observamos que são em torno delas que as demais se agrupam. Dessa forma, “a designação de cardeais que se dá a estas virtudes é em função de elas se assemelharem a dobradiças, em que se prendem outras virtudes que lhes são conexas” (SILVA, 2008, p. 29).

No que se refere às virtudes intelectuais, estas, apesar de não fazerem parte do mundo da *práxis*, a ele estão ligadas pelo fato de terem a função de conduzi-lo. Isto porque toda ação deve ser refletida e, através da deliberação, o homem deve tentar atingir a sua excelência, bem como conquistar a revelação da verdade universal através da contemplação, capaz de possibilitar-lhe o entendimento necessário para que seja possível o alcance da verdade.

moral” (Cf. REALE, 1994, p. 415).

Com base na dialética que o caracteriza, Aristóteles questiona os diversos modos de racionalidade existentes em sua época e institui uma relação teleológica entre aquilo que diz respeito à teoria (física, filosofia primeira e política) e à prática (*techné* e *phrónesis*); esta, no que trata da *techné*, como já foi assinalado, não interessa à ética, ao contrário do que ocorre com a *phrónesis*, em razão de esta deliberar sempre com vista à efetivação da *eudaimonia*. Apesar da *phrónesis* não encontrar na ética aristotélica nenhuma definição do que venha a caracterizá-la, por tratar de uma escolha do homem virtuoso que flui de sua própria alma, constitui “uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente” (EN. II, 6, 1107a 1). Dessa maneira, na ética aristotélica podemos compreendê-la através do exemplo estabelecido pelo homem *phrónimôs*. Compreensão esta a qual retornaremos oportunamente no item 2.2.4 de nossa presente pesquisa.

Assim, para que seja possível a concepção da virtude vista como responsável pela felicidade do homem, Aristóteles, no Livro VI de sua EN, divide a alma em duas partes: uma que trata da teoria e que possui o princípio racional nela mesma, e outra que pode ou não participar deste princípio, que por sua vez será passível de ser aceito ou recusado, conforme seja a relação entre desejo e justa medida na escolha de um fim. A partir daí, Aristóteles classifica as excelências (*aretai*) em relação às partes da alma intelectual: racional e desiderativa, sendo que as excelências exclusivamente relacionadas com a parte racional são chamadas de excelências intelectuais (*aretai dianoetikai*), enquanto as relacionadas à faculdade desiderativa são denominadas de excelências morais ou éticas (*arethai ethikai*). Do ponto de vista de Catunda, “com isso Aristóteles leva à reflexão sobre a *eudaimonia* a necessidade de se entender as excelências e suas modalidades; e isso se faz preciso para que possamos esclarecer a *eudaimonia*, justamente porque esta consiste numa excelência da alma” (CATUNDA, 2008, p. 131).

Portanto, para que o homem atinja o seu fim supremo, necessário se faz que ele aja conforme determinadas virtudes que deverão ser provenientes de um comportamento pautado pela reta razão¹⁵⁷. O ‘como’ tais comportamentos serão

¹⁵⁷ Segundo o pensamento de Aristóteles “a reta razão é o que está de acordo com a sabedoria prática” (EN, VI, 13, 1144b 20-25), que consiste no resultado da experiência do homem com o seu pensamento criativo.

determinados pela reta razão está intrinsecamente ligado à racionalidade humana, cujo fim é a própria felicidade, desejo comum a todos os homens. Para que essa dinâmica seja compreendida torna-se importante o estudo da natureza desse tipo de virtude.

Conforme Aristóteles¹⁵⁸, as virtudes do homem se dividem em intelectuais e éticas e, a exemplo de seu mestre¹⁵⁹, ele estabelece uma conexão entre tais virtudes e a alma, quando considera que as primeiras se relacionam com a sua parte intelectual e as demais com a sua parte sensitiva.

Com base nesse agir, em consonância com o desejo mais reto, Aristóteles observa que este é o fruto da parte intelectual da alma que, utilizando-se de sua capacidade de observação e, apoiado em uma escolha deliberada, pratica a ação considerada, racionalmente, como a melhor possível, em vistas ao fim desejado pelo homem. Assim, a ação virtuosa é fruto do discernimento humano proveniente da parte da alma munida de razão responsável pelas virtudes intelectuais (cuja competência é especulativa) e éticas (cuja competência é diretiva) do homem.

A ação virtuosa, por ser fruto da razão humana, constitui-se na forma adequada a ser utilizada pelo homem que pretende atingir o seu *télos*. Isso faz com que ela seja necessariamente objeto do estudo daqueles que pretendem compreender a concepção ética de Aristóteles. Sabendo-se que as virtudes, em conformidade com as partes da alma que as determinam, se dividem em intelectuais e éticas, passaremos a investigá-las.

¹⁵⁸ Apesar de discípulo de Platão, Aristóteles questiona sobre a superioridade e transcendência do mundo das ideias em relação ao mundo real, estabelecido por seu mestre, e estabelece um pensamento pautado, não pela transcendência, mas pela imanência, pois, para ele, “o inteligível pode desempenhar a sua função ordenadora em termos de uma organização imanente do sensível, e não precisa ser concebido à parte, com realidade própria e independente” (Cf. SILVA, 2007, p. 27-28).

¹⁵⁹ De acordo com o Estagirita, Sócrates “pensava que as virtudes fossem regras ou princípios racionais (pois a todas ele considerava como formas de conhecimento científico), enquanto nós pensamos que elas *envolvem* um princípio racional” (Cf. EN, VI, 13, 1144b 25-30). Sobre as formas, ou ideias, Aristóteles afirma que Platão, “tendo-se familiarizado, desde a sua juventude com Crátilo e com as opiniões de Heráclito, segundo as quais todos os sensíveis estão em perpétuo fluir, e não pode deles haver ciência, também mais tarde não deixou de pensar assim. Por outro lado, havendo Sócrates tratado as coisas morais, e de nenhum modo do conjunto da natureza, nelas procurando o universal e, pela primeira vez, aplicando o pensamento às definições, Platão, na esteira de Sócrates, foi também levado a supor que [o universal] existisse noutras realidades e não nalguns sensíveis” (MET, I, VI, 1979, p. 24).

2.2.1 As virtudes intelectuais

As virtudes intelectuais, também chamadas de dianoéticas, resultam da função racional da alma, capaz de alcançar os melhores resultados, por consistirem na essência do próprio homem. Esse tipo de excelência em sua maior parte é tanto produzido quanto aumentado pela instrução. Tal instrução é proveniente de um aprendizado desenvolvido pelo homem no decurso de sua vida e por esse motivo requer “experiência e tempo” (**EN**, II, 1, 1103a 15-20).

Importa ao homem o estudo das virtudes intelectuais por serem elas necessárias à determinação do fundamento da reta razão, e capazes de possibilitar ao mesmo determinar o meio-termo (atingível apenas pela prudência) próprio da ação e imprescindível à concretização das virtudes morais capazes de torná-lo excelente. De acordo com Aristóteles, em razão de só ser possível ao homem alcançar a felicidade em função da ação virtuosa, importa-lhe compreender qual seria a virtude mais apta a tornar possível essa conquista.

A razão humana tem por função formular as regras capazes de possibilitar ao homem um viver bem e, de acordo com Aristóteles, as faculdades da razão são duas: “uma pela qual contemplamos as coisas cujas causas determinantes são invariáveis, e outra pela qual contemplamos as coisas variáveis” (**EN**, VI, 1, 1139a 5-10); a primeira é chamada de razão teórica, e a segunda de razão prática e possuem, cada uma delas, as suas virtudes próprias.

A razão teórica trata das realidades eternas, imutáveis e universais, capazes de serem contempladas apenas pelo homem que busca conhecê-las e que, independentemente do mundo da física e da necessidade, pensa sobre si mesma e sobre aquilo que lhe é superior. O objeto desse tipo de conhecimento é a verdade, pois, conforme o próprio Aristóteles, “a verdade e o erro são o objeto único de todo ato ou inteligência” (**RETÓRICA**¹⁶⁰, I, 9, 1366ss). De acordo com nosso Filósofo, dentre as verdades intelectuais, a razão intuitiva tem a função de apreender o princípio do raciocínio, sendo o saber filosófico considerado como o ápice capaz de levar o homem a perceber o que há de sublime na natureza.

Aristóteles, no livro X da **EN**, apresenta a vida contemplativa como a forma de vida mais perfeita, capaz de levar o homem à conquista da sabedoria, ou seja,

¹⁶⁰ A partir daqui nos referiremos à obra Retórica como **RET**.

afirma que é através da vida contemplativa que o homem chegará à felicidade. Especificamente no capítulo 7 do supracitado livro X, nosso filósofo considera esse tipo de vida como autossuficiente e divina, o que, na opinião de Lima Vaz, constitui uma reaproximação entre Aristóteles e Platão. Para esse estudioso, tal elemento merece destaque, pois, apesar de haver assinalado o lugar do homem “na estrutura hierárquica da *phýsis*”, nosso filósofo continua “fiel à inspiração platônica das suas origens”, o que faz com que o filósofo celebre, “também no homem a capacidade de passar além das fronteiras do seu lugar no mundo e elevar-se, pela *theoría*, à contemplação das realidades transcendentais e eternas” (LIMA VAZ, 1991, p. 390).

Esse tipo de virtude teórica trata de uma espécie de virtude “mais forte”, “mais excelente”, principal, que consiste em “uma conquista de nós mesmos”, uma vitória real, uma completude humana conquistada no grau máximo possível, pois, é o que há em nós de próprio, de essencial, e implica que também o que não nos é essencial ordena-se segundo o essencial (PAIXÃO, 2002, p. 131-132). Tal virtude, considerada como a mais perfeita, só é alcançável por aquele que, através da capacidade de se submeter ao domínio das virtudes éticas, demonstra o seu valor individual e conquista um grau de aptidão para o comando, exclusivo do homem ‘sábio’.

Os homens, inicialmente fadados apenas à obediência, a exercem com base em regras de conduta convencionadas por eles mesmos como sendo as mais corretas. Tais regras são o fruto de uma reta razão originada na parte da alma responsável pelo comando das paixões provenientes da sua parte sensível. O exercício de tais virtudes que comandam as paixões tornam os homens capazes de dar livre curso às virtudes dianoéticas, que possibilitam o alcance de uma “perfeição máxima, completa e per-feita”, adequada para alcançar “a medida propriamente humana de realização do maximamente humano, enquanto humano” (PAIXÃO, 2002, p. 133).

O que está sendo repensado aqui é o conceito de humanidade e das funções que lhe são próprias. Segundo o Pensador de Estagira, a humanidade traria em si os componentes que a caracterizam, ou seja, a racionalidade e a irracionalidade, as quais ensejariam a necessidade do estabelecimento da justa medida por ele preconizada, possível, apenas, na presença da prudência e da sabedoria, virtudes essas que seriam as únicas capazes de estabelecer a mediania desejada (PAIXÃO, 2002, p. 133-134). Essa forma de pensamento pode ser apreendida através das

palavras do nosso autor que considera como verdadeiramente político o homem que “goza a reputação de haver estudado a virtude acima de todas as coisas, pois que ele deseja fazer que seus concidadãos sejam bons e obedientes às leis” (**EN**, I, 13, 1102a 5-10).

Sobre as virtudes intelectuais, Lima Vaz observa que, apesar de serem tratadas apenas no livro VI da **EN**, estas devem ser consideradas,

como centro de equilíbrio de toda a construção da **EN**, já que nenhuma virtude pode ser exercida sem a presença ativa da parte racional da alma e, portanto, sem a presença reguladora das virtudes dianoéticas, para situar com exatidão a virtude que compete à inteligência prática (LIMA VAZ, 199, p. 124).

Assim, temos que, ao negar ou afirmar algo, o raciocínio produz um movimento semelhante ao que ocorre com o desejo que, por ser capaz de levar o homem a buscar ou a fugir de alguma coisa, liga a virtude moral à escolha que, por sua vez, por tratar-se de um desejo deliberado, para ser correta, deve provir tanto de um raciocínio verdadeiro quanto de um desejo acertado. Conforme afirma o Estagirita: “da parte prática e intelectual o bom estado é a concordância da verdade com o reto desejo” (**EN**, VI, 2, 1139a 20-30).

As características próprias das virtudes dianoéticas são a sabedoria e a prudência¹⁶¹. A primeira diz respeito às realidades tidas como superiores, assim consideradas por serem imutáveis, necessárias, e próprias ao conhecimento especulativo. De acordo com Aristóteles, esse tipo de sabedoria consiste na combinação da razão intuitiva com o conhecimento científico, capaz de instituir “uma ciência dos mais elevados objetos que recebeu, por assim dizer, a perfeição que lhe é própria” (**EN**, VI, 7, 1141a 18-19). A segunda virtude dianoética, a prudência, por estar ligada à parte sensível da alma e que tem por função o seu domínio, será analisada separadamente no item 2.2.4 de nossa empresa.

Apesar da importância dada às virtudes intelectuais em geral, as virtudes exclusivamente teóricas são consideradas como as mais perfeitas, enquanto as virtudes práticas, relacionadas com a *techné* e a *phrónesis*, constituem as virtudes racionais vistas como menos perfeitas; a primeira, por tratar do agir referente à

¹⁶¹ A *sophia* e a *phrónesis* são divergentes no que diz respeito ao objeto, pois, por maior que seja a perfeição do conhecimento atingido pelo homem, isto não garante a perfeição da ação por ele efetivada, por tratarem-se de ações dispostas em diferentes mundos.

produção, criando um objeto diferente do próprio homem, não interessa à ética; enquanto a segunda, por tratar do agir voltado para a própria conduta humana que procura conhecer o certo e o errado, com vistas à prática da virtude, busca sempre a ação que, por sua vez, poderá ser ética ou política. A *phrónesis* é a peça fundamental na ética de Aristóteles, por constituir-se em um elo capaz de submeter a ação aos princípios racionais. Na ética nicomaquéia “a sabedoria prática é a disposição da mente que se ocupa com as coisas justas, nobres e boas para o homem” (EN, VI, 12, 1143b 20-25), não sendo “possível possuir sabedoria prática quem não seja bom”, ou não tenha “experiência dos fatos da vida” (EN, VI, 12, 1144a 35; I, 3, 1095a 5), como é o caso dos jovens. Por esse motivo, de acordo com o Estagirita, “não se acredita que exista um jovem dotado de sabedoria prática” (EN, VI, 8, 1142a 10-15).

A razão prática tem por objeto tudo aquilo que é passível de sofrer mudança e, portanto, pode ser diferente da forma como se apresenta para nós, por isso ela trata do mundo da contingência. Esse tipo de conhecimento diz respeito a um tipo de ação que pode ser variada, dependendo da vontade do homem capaz de efetivar uma escolha, a qual será melhor conforme funcione a sua razão prática e a sua capacidade de perceber a verdade. Dessa maneira, temos que: “a obra de ambas as partes intelectuais é a verdade. Logo, as virtudes de ambas serão aquelas disposições segundo as quais cada uma delas alcançará a verdade em sumo grau” (EN, VI, 2, 1139b 10-15).

A razão prática trata da ética, da economia e da política, ou seja, dos bens que, embora não façam parte do universo do necessário, podem ser a ele equiparados, ocasionando certa aproximação entre “os primeiros princípios das ciências teóricas e os das práticas, não havendo uma separação estanque”, nem uma cisão intransponível entre ambas (PICHLER, 2004, p.91).

Os elementos da alma que tratam da ação são a sensação, o pensamento e o desejo, e, destes, a sensação, apesar de não ser capaz de determinar a ação, nela está presente, influenciando-a de forma a constituir a virtude moral que, por tratar-se de uma disposição para alcançar um fim determinado ligado à escolha, é capaz de se curvar diante da razão. Assim, a ação diz respeito a um desejo deliberado que busca, através da prudência, encontrar os caminhos a serem percorridos para a obtenção de um fim. Nesse tipo de virtude, “tanto deve ser verdadeiro o raciocínio como reto o desejo para que a escolha seja acertada, e o segundo deve buscar

exatamente o que afirma o primeiro” (**EN**, VI, 2, 1139a 25-30), pois, tanto a razão prática quanto a razão teórica têm, em comum, a busca pela verdade.

Enquanto a verdade teórica é procurada através da demonstração, a razão prática busca alcançar a sua verdade própria e, através dela, sintonizar as formas de relacionar o desejo com os meios corretos para alcançá-lo. Para tal fim Aristóteles elaborou o que veio a chamar de silogismo prático¹⁶².

A ação tem, portanto, a sua origem na escolha efetivada pelo agente com base no seu próprio desejo, que deve visar a um bom fim e meios para alcançá-lo, fruto de uma razão deliberativa apropriada. As ações, quer sejam boas ou más, são o resultado de uma “combinação de pensamento e de caráter” (**EN**, VI, 2, 1139a 30-35).

Conforme foi visto, Aristóteles enumera cinco virtudes intelectuais capazes de levar o homem à verdade “quer afirmando, quer negando” (**EN**, V, 2, 1139b 15-20). As primeiras, que tratam da razão teórica, são: a ciência, a inteligência e a sabedoria; enquanto as segundas, que dizem respeito à razão prática, são: a arte e a prudência.

As virtudes da razão teórica, tratadas por Aristóteles no livro VI da **EN**, tratam dos objetos necessários e eternos que podem ser demonstrados e ensinados¹⁶³, partindo sempre daquilo que já é conhecido; enquanto as que tratam da razão prática dizem respeito à razão intuitiva, que se trata de uma faculdade da alma (inteligência) que diz respeito à capacidade de aprender própria do ser humano. Nesse contexto, segundo o Filósofo de Estagira, a “razão intuitiva requerida pelo raciocínio prático apreende o fato último e variável, isto é, a premissa menor” (**EN**, VI, 11, 1143b 1-5).

O raciocínio (prático), capaz de versar sobre o particular e o contingente, busca sempre chegar aos universais com base no privado e, assim, através de experiências que se repetem, “apreender uma verdade universal, que se torna evidente por si mesma” (PICHLER, 2004, p. 93). Já a sabedoria, virtude da razão teórica considerada como a mais perfeita, tem a capacidade de proporcionar ao homem a compreensão do que há de mais sublime na natureza, permitindo-lhe “possuir a verdade a respeito desses princípios”, denotando que “a sabedoria deve

¹⁶² O silogismo prático será objeto de análise no item 3.4.1 desse trabalho.

¹⁶³ Aristóteles, seguindo o pensamento socrático-platônico, afirma em sua ética nicomaqueia que “toda ciência pode ser ensinada e seu objeto, aprendido” (Cf. **EN**, VI, 3, 1139b 25-30).

ser a razão intuitiva combinada com o conhecimento científico” (EN, VI, 7, 1141a 15-20), que corresponde a uma abalizada apreensão das coisas mais sublimes, e, que, consiste, entre todas as virtudes, naquela capaz de proporcionar ao homem o maior prazer possível, pois, “é de supor que os que sabem passem o seu tempo de maneira mais aprazível do que os que indagam” (EN, X, 7, 1177a 25-30).

Como detentores desse tipo de conhecimento, Aristóteles cita Anaxágoras e Tales que conheciam “coisas notáveis, admiráveis, difíceis e divinas” (EN, VI, 7, 1141a 5). Esse tipo de sabedoria, capaz de tratar das coisas mais sublimes, tem por objeto a metafísica que, por sua vez, trata das causas primeiras e razões últimas do ser, cujo objetivo “tende exclusivamente a apaziguar essa exigência humana do puro conhecimento” (REALE, 1994, p. 339). É nesse sentido que Aristóteles pode afirmar que “todas as outras ciências serão mais necessárias aos homens, porém, superiores a esta, nenhuma” (MET, A, 2, 983a 10). Ainda sobre a metafísica, ciência chamada por Aristóteles de “divina”, apesar de ser possível apenas aos deuses possuí-la “inteiramente, perfeitamente e de maneira continuada” (REALE, 1994, p. 339), temos que o nosso filósofo considera que, dentro das limitações que lhes são próprias, apenas através dela o homem é capaz de atingir a felicidade perfeita e, assim, de entrar em contato com o próprio Deus através da razão teórica que lhe foi conferida pela natureza.

Tal afirmação parece entrar em conflito com o início da *Ética a Nicômaco* onde o filósofo afirma que a felicidade poderia ser alcançada através da prática das virtudes éticas.

Na tentativa de estabelecer uma conexão consistente entre os livros I e X, mediante a estrutura apresentada nos capítulos 7 e 8 do livro X¹⁶⁴ da *Ética a Nicômaco*, alguns estudiosos de Aristóteles consideram uma tese inclusivista¹⁶⁵, onde a *eudaimonia*, vista como bem supremo, teria o “poder de englobar todos os outros bens” (ZINGANO, 2007, p. 89).

Tal concepção é reforçada pelas palavras do próprio Aristóteles que considerava “que a felicidade não é algo outro separado dos bens que a compõem, ela é estes bens” (POL, 1184a 28-29). Na mesma linha de raciocínio, ele afirma que

¹⁶⁴ No livro X, 7, 1177a 12 da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma que o bem supremo é unicamente uma atividade contemplativa, pois, de acordo com ele, se a melhor parte que existe em nós é o intelecto “que nos dirige e tem o conhecimento das coisas nobilitantes e divinas”, apenas ela poderá proporcionar ao homem a felicidade perfeita, e, conforme assevera, “esta atividade é contemplativa”.

¹⁶⁵ A teoria inclusivista, defendida por Marco Zingano, será posteriormente analisada na parte 3.2.1 desse estudo.

a felicidade consiste em um “bem viver acompanhado de virtude” (**RET**, I, 5, 1360b 19-26), afirmação esta que se segue de uma relação dos diversos tipos de bens existentes (**RET**, I, 5, 1360b 26), compreendidos como passíveis de serem englobados, todos eles, pela *eudaimonia*.

As virtudes éticas ou morais¹⁶⁶, consideradas por Aristóteles como capazes de proporcionar a felicidade buscada pelo homem, são, de acordo com vários intérpretes, a exemplo de MacIntyre (2001) e Paixão (2000), aquelas virtudes que constituem o caminho para a consecução da felicidade plena. Isso ocorre em razão de tais virtudes serem vistas como “as qualidades cuja posse permite ao indivíduo atingir a *eudaimonia*”, e cuja falta “frustra seu projeto rumo a esse *telos*” (MACINTYRE, 2001, p. 253).

A seguir, continuando nossa investigação acerca das virtudes aristotélicas, em razão da importância das virtudes éticas na persecução da felicidade humana, passaremos a examinar aquelas virtudes consideradas como as mais importantes, as chamadas virtudes cardeais, haja vista o fato das mesmas serem consideradas o alicerce das demais virtudes.

2.2.2 As virtudes éticas/cardeais

De acordo com Aristóteles “nenhuma das virtudes morais nos pertence naturalmente” (**EN**, II, 1, 1103a 19), o que faz com que as consideremos “nem naturais nem contra a natureza; nós temos, isto sim, por natureza a capacidade de recebê-las, e esta é aperfeiçoada pelo hábito” (ZINGANO, 2007, p. 80).

No que se refere à ética, Aristóteles afirma que ela “diz respeito às paixões e ações, nas quais existe excesso, carência e um meio termo” (**EN**, II, 6, 1106b 15-16). Tal virtude, considerada pelo autor como ‘especificamente humana’, tem por fim o domínio da parte sensível da alma que, enquanto for obediente e dócil à razão, de certo modo dela participa (**EN**, I, 13, 1102b 30). Nesse sentido, as virtudes éticas¹⁶⁷, dizem respeito a um tipo de ação que busca a excelência através da obtenção de

¹⁶⁶ De acordo com Pichler, Aristóteles considera “que a virtude moral se relaciona sempre com os meios, ou seja, com a ação escolhida e deliberada pela prudência, a virtude intelectual que torna o ato moral consciente” (Cf. PICHLER, 2004, p. 69).

¹⁶⁷ A virtude ética é a virtude que ocorre no instante da ação, no tempo devido a ser determinado pelo próprio agente que deve ser capaz de reconhecê-lo, demonstrando, assim, que o princípio da ação está no próprio homem que deve determinar tal momento, assim como das demais particularidades que o envolvem e que buscam abranger todas as possibilidades, como “quantidade, qualidade, relação, lugar” (Cf. PAIXÃO, 2002, p. 87).

um meio termo a ser alcançado pelo homem e que se constitui em um tipo de “atividade racional”, capaz de orientar a parte sensitiva da alma a obedecer à razão, da mesma maneira que um pai deve aconselhar seu filho (EN, I, 13, 1102b 30).

No que trata das virtudes, contrariando ao pensamento que o precede, Aristóteles afirma que as virtudes éticas são tão variadas quanto o são os sentimentos e impulsos a serem moderados pela razão (REALE, 1994, p. 413). Assim, por tratarem de objetos diversos e visto serem inúmeras as possibilidades de errar e só uma a de acertar, o meio-termo que caracteriza esse tipo de virtudes resulta de uma reta razão que, por ser capaz de indicar “os fins para alcançar o bem”, é definida como própria do homem sábio, em cuja “sabedoria permanece a condição necessária (embora não suficiente) de cada uma e de todas as virtudes éticas, e também o elemento que, de certo modo, unifica a todas” (REALE, 1994, p. 418).

De acordo com Aristóteles, “a sabedoria prática deve, pois, ser uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito aos bens humanos” (EN, VI, 5, 1140a 25-30), capaz de constituir a vida boa desejada por todos. De tal modo, só é possível se deliberar¹⁶⁸ sobre algo que não está naturalmente estabelecido, pois, por ter a sua origem no hábito, a virtude ética, como já foi dito, não é natural ao homem. Se assim o fosse, haveria um determinismo ético que impossibilitaria a perseguição da excelência moral desejada. Segundo ele, “não é, pois, nem por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito” (EN, II, 1, 1103a 20-25). Nesse sentido, Aristóteles utiliza-se de um exemplo pertinente, afirmando que “à pedra que por natureza se move para baixo não se pode imprimir o hábito de ir para cima” (EN, II, 1, 1103a 20-25).

A virtude, ou seja, a excelência para a qual o homem tende naturalmente, diz respeito a uma disposição para o bem, não tratando da moralidade humana, que é passível de ser modificada por derivar do (bom) hábito que, cultivado, pode levar o homem ao seu próprio bem. Tal hábito pode ser ensinado e capaz de moldar o próprio modo de ser do homem, pois, é na medida em que o indivíduo se acostuma a algo que ele forma o seu caráter, o que o torna capaz de construir-se a si próprio.

¹⁶⁸ Para Aristóteles à deliberação cabe o investigar e o calcular, isso em razão de não ser possível que a deliberação trate das coisas necessárias e imutáveis próprias da ciência. Uma efetiva explicitação acerca da noção de deliberação será desenvolvida oportunamente no item 2.2.3 desse capítulo.

O hábito constitui-se no fruto de um determinado tipo de comportamento que, por sua vez, não é necessariamente voltado para o bem, o que ocorre quando o homem não utiliza a sua capacidade de ação com vistas a atuar da maneira conveniente e esperada pela sociedade em que está inserido¹⁶⁹. Para que se comporte da melhor maneira possível, o homem deverá buscar a justa medida para a sua ação que, nas virtudes consideradas morais, têm a ver com a parte sensitiva da alma e trata das paixões humanas, do prazer e da dor que deverão ser subjugados pela razão, a qual deverá priorizar, além dos seus próprios interesses, “os benefícios e finalidades dos demais indivíduos envolvidos” (SANGALLI, 1998, p. 75). Assim, necessário se faz que o homem encontre uma forma de adequar a ação ao contexto¹⁷⁰ e, de acordo com a finalidade perseguida, esta deverá ser a melhor possível dentro do mundo real em que vive¹⁷¹.

É importante atingir-se o conhecimento necessário para a escolha da melhor ação possível e agir efetivamente em conformidade com ela, uma vez que é a partir do tipo de ação efetivada que podemos considerá-la como boa ou má, pois, apenas através do conhecimento podemos discernir sobre a melhor maneira de atingir um determinado fim e, assim, “submeter a parte da alma estranha ao *logos* ao domínio deste, em um duro esforço de auto perfeição” (GURGEL, 2001, p. 149). Ou seja, tal dinâmica imprime um adestramento que é precedido por uma aprendizagem do fazer efetivo, capaz de tornar o sujeito aquilo que ele é. De acordo com Aristóteles, apesar da importância do conhecimento, não é a ele que a investigação acerca da virtude visa, isto “porque não investigamos para saber o que é a virtude, mas a fim de nos tornarmos bons” (EN, II, 2, 1103b 25-30), sendo a natureza dos atos praticados que determinam o caráter, bom ou mau, do homem que os praticam.

A virtude moral é condição para que o homem atinja a sua felicidade, por ser parte constitutiva da mesma, e, a *phrónesis*, necessária ao aperfeiçoamento da

¹⁶⁹ De acordo com Giovanni Reale podemos observar, no decorrer do estudo da ética aristotélica, que “as convicções morais da sociedade à qual pertencia Aristóteles impõe-se ao filósofo” (Cf. REALE, 1994, p. 417).

¹⁷⁰ As dificuldades encontradas pelo homem que busca “submeter a parte da alma desprovida de razão ao *logos*” e, assim, promover para si e para os outros um comportamento ético, são inúmeras, pois, o meio termo buscado para a ação virtuosa nunca é exato, já que “nem exatas são as ações, nem os objetos, nem as circunstâncias, nem as pessoas” (Cf. GURGEL, Wildeberto Batista. **O ético e o dianoético nos escritos éticos de Aristóteles**. Dissertação de Mestrado em Filosofia na UFPB, João Pessoa, 2001, p. 150).

¹⁷¹ A esse respeito Sangalli assevera que: “a plena participação política, sem impedimentos, obstáculos, mau funcionamento da *pólis*, é condição indispensável para a prática das virtudes morais e da vida *eudemônica*.” (Cf. SANGALLI, 1998, p. 67).

ação, só será possível na sua presença (CATUNDA, 2011, p. 43), pois se relaciona com a capacidade deliberativa humana e se vincula com a virtude própria do intelecto humano. A *phrónesis*, portanto, diz respeito tanto à virtude ética quanto à virtude dianoética, visto que o homem, ao agir, é capaz de sintetizar o desejo e a razão.

É imprescindível à ação virtuosa que o homem seja consciente¹⁷² de suas ações e da possibilidade de escolher a forma de agir que venha a considerar como sendo a mais apropriada possível para si e para a sua comunidade¹⁷³, o que sucede em decorrência de uma atitude firme e constante, pois, para Aristóteles, a excelência perseguida pelo homem deve ser o fruto de uma ação habitual¹⁷⁴, voluntária, proveniente de uma escolha deliberada fundamentada no desejo¹⁷⁵. Sobre o assunto, é importante assinalar que “aquele que age sob coerção, e sob esta faz o bem ou o mal, privado de sua liberdade, não pode deliberar e, portanto, a sua ação não tem validade moral” (GURGEL, 2001, p. 151).

Apesar de a virtude moral tratar tanto das ações como das paixões, ela não deve ser confundida nem com as ações, nem com as paixões, pois, na realidade, ela é a maneira como operamos frente a determinadas situações na hora de agir, de

¹⁷² A respeito da necessidade de o homem ser consciente dos seus atos e livre para escolher o que considerar como o melhor possível, Aristóteles avalia que, diferentemente das crianças e dos animais, apenas o homem adulto é capaz de raciocinar e de refletir. A reflexão é vista aqui como o ‘pensamento do pensamento’ cuja finalidade maior seria levar o homem a aproximar-se do seu *télos*. Sobre esse tema “Aristóteles nos lembra que nós, como arqueiros, teremos maior probabilidade de atingir nosso alvo se tentarmos através da reflexão obter dele uma visão mais clara” (Cf. NUSSBAUM, 2009, p. 270).

¹⁷³ A partir da constatação de que o ser humano nasce imperfeito e carente das virtudes que necessita e que devem ser conquistadas através das ações boas praticadas no decorrer de sua vida, tais ações serão constituídas tanto pela causa eficiente quanto pela causa final de seus atos e, ainda, realizadas no contexto de uma sociedade onde o homem esteja inserido, pois conforme já foi visto, este só se realiza na *pólis*, devendo haver uma confluência entre o bem desejado individualmente e o bem necessário à comunidade (Cf. RODRIGUES, 2009, p. 57). Assim, a ética de Aristóteles, trata do bem individual como parte da política, cujo fim é o bem da *pólis*, estando ambas irremediavelmente interligadas.

¹⁷⁴ Apesar de podermos considerar uma ação isolada como virtuosa, o homem só poderá ser considerado como tal se agir virtuosamente de forma ordinária. Seria uma precipitação considerarmos alguém como virtuoso ou vicioso tendo por base apenas alguma ação extraordinariamente cometida, e em desacordo com os seus padrões habituais. O que tornará uma ação habitual é a constante repetição da mesma como uma ação corriqueira, ordinária dentro das ações praticadas no dia-a-dia.

¹⁷⁵ Apesar de na Grécia Clássica o desejo humano não possuir a conotação que hoje lhe é dada, “qualquer que seja sua origem – querer, impulso ou apetite – é constituído por uma apreensão intelectual que se desdobra e se sofisticada na escolha deliberada que a ela dá (ou não) o assentimento” (Cf. ZINGANO, 2007, p. 211). De acordo com Aristóteles, o querer, ou *boýlesis*, pode ser visto como uma espécie de desejo proveniente da parte intelectual da alma que se relaciona com a deliberação, considerando-se, porém, que o querer se refere aos fins, ao passo que a escolha deliberada se refere aos *meios* (Cf. **EN**, III, 3-4, 1112b 10-15). Uma investigação mais clara em relação a esse aspecto será desenvolvida na discussão entre intelectualismo e voluntarismo a ser desenvolvida no item 2.3 do presente trabalho.

forma a sentir apropriadamente as emoções relacionadas à ação efetivada. Assim, adquirimos as virtudes através do seu exercício, pois, “as coisas que temos que aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo” (EN, II, 1, 1103a 30). Nesse sentido, Aristóteles afirma que:

toda virtude ou excelência não só coloca em boa condição a coisa de que é excelência como também faz com que a função dessa coisa seja bem desempenhada. [...] Portanto, se isto vale para todos os casos, a virtude do homem também será a disposição de caráter que o torna bom e que também o faz desempenhar bem a sua função (EN, II, 6 1106a 15-25).

Assim, no que diz respeito às virtudes morais, podemos considerar que estas “são disposições que nos permitem fazer o que é melhor em relação aos prazeres e às dores, evitando em relação a essas coisas os extremos que são o excesso e a falta” (CATUNDA, 2011, p. 43). Daí a conclusão de que as virtudes éticas versam sobre a mediania¹⁷⁶ entre o excesso e a falta, consistindo em uma “justa proporção, que é a via de meio entre dois excessos” (REALE, 1994, p. 414). Tal mediania não é simplesmente fixada com base num cálculo rígido capaz de determinar o meio termo de algo; essa medida deve se referir ao homem que vai praticar o ato e que, conforme as particularidades das circunstâncias em que está envolvido deverão, em cada caso, por “a sua mira no meio-termo”, que, por sua vez, não será facilmente atingido (EN, II, 6, 1106b 25-35). Dessa forma, a virtude se trata de uma disposição que envolve o próprio querer do homem que age, pois é o querer que traz à tona o impulso primordial nascido nos sentidos e torna capaz de fazer com que entrem em ação as faculdades intelectivas do homem, aceitando, ou não, aquilo que elas preconizam.

As virtudes morais buscam a justa medida em razão das paixões que acometem os homens no momento em que eles atuam sobre elas. A atuação do homem sobre as paixões que se lhes apresentam deve ser considerada como dependente do próprio homem que age, o que o torna responsável pela própria ação

¹⁷⁶ De acordo com Giovanni Reale, “mediania não só não é *mediocridade*, mas a sua antítese: o ‘justo meio’, de fato, está nitidamente acima dos extremos, representando, por assim dizer, a sua superação e, portanto, como bem diz Aristóteles, um ‘cume’, isto é, o ponto mais elevado do ponto de vista do valor”, e consistiria “na síntese de toda a sabedoria grega que encontrou a expressão típica nos poetas e nos sete sábios, a qual, amiúde indicara na *via média*, no *nada em excesso*, na *justa medida*, a suprema regra do agir moral: regra que é como uma cifra paradigmática do modo de sentir helênico” (REALE, 1994, p. 415).

que, em virtude das contingências que acompanham o momento da sua realização, exigem uma atuação diferenciada, de acordo com as particularidades que a envolvam. Esse modo de ver a virtude elimina uma atitude passiva por parte do homem diante do mundo e de si mesmo que, sendo capaz de elaborar o seu próprio caráter, também é capaz de encontrar os melhores caminhos para o alcance da felicidade desejada.

As virtudes éticas, ligadas que são à parte sensitiva da alma, dizem respeito à disposição estável do homem que escolhe a prática do bem, e que encontra na mediania o ponto desejado para a ação excelente, visto tais virtudes se tratarem de

uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. E é um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante às ações e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio-termo (**EN**, II, 6, 1107a 5).

A ação concretizada pelo homem pode ser boa, se é de acordo com a mediania preconizada por Aristóteles, ou má, se incorre em excesso ou falta. Nesse caso, a ação que não ocorre em acordo com a mediania desejada, se perpetra em decorrência do prazer e da dor inerentes às sensações e que, por esse motivo, são capazes de afastar o homem do reto caminho, pois, de acordo com o próprio filósofo, “a excelência moral se relaciona com o prazer e o sofrimento; é por causa do prazer que praticamos más ações, e é por causa do sofrimento que nos abstermos de ações nobres” (**EN**, II, 3, 1104b 5-10).

Aristóteles considera que as paixões¹⁷⁷ são inerentes ao homem que, por esse motivo deverá desenvolver uma atitude determinada em relação a elas, atitude essa capaz de atingir nem a abstenção e nem o excesso, mas a moderação. Ainda, sobre o mesmo assunto, nosso Filósofo observa existirem ações e emoções sobre as quais, por encerrarem em si mesmas a maldade, (a exemplo do despeito, da imprudência, da inveja e, no caso das ações, do adultério, do roubo, ou do

¹⁷⁷ Aristóteles considera as paixões a matéria própria da ética que, por sua vez, deverá procurar regulá-las. De acordo com Martha C. Nussbaum, é imprescindível ao homem a presença das paixões, pois, “a abstração das paixões com relação ao intelecto prático faz com que percamos não apenas seu poder motivacional e informativo mas também seu valor humano intrínseco” (Cf. NUSSBAUM, 2009, p. 270).

assassinato), não cabe a moderação, “porque, de qualquer forma que sejam praticadas, são más” (EN, II, 6, 1107a 20-25).

No que trata das virtudes éticas Pichler busca, na *Ética a Eudemo*, uma relação das virtudes morais valorizadas na Grécia de Aristóteles, onde determina em que consistem o excesso, a falta e o meio termo de cada uma delas. Podemos ver no quadro a seguir tal relação:

EXCESSO	FALTA	MEIO-TERMO
Irascível	Indolência	Afabilidade
Temeridade	Covardia	Coragem
Impudência	Timidez	Modéstia
Intemperança	Insensibilidade	Moderação
Inveja		Justa-indignação
Ganho	Perda	Justiça
Prodigalidade	Avareza	Liberalidade
Pretensão	Autodesprezo	Sinceridade
Adulação	Hostilidade	Amabilidade
Servilismo	Egoísmo	Dignidade
Vaidade	Pusilanimidade	Magnanimidade
Ostentação	Mesquinharia	Magnificência
Malícia	Simplismo	Prudência

PICHLER, 2004, p. 65).

As virtudes acima enumeradas sofreram variações com a passagem do tempo, pois, a cada época os indivíduos sofrem as mudanças provenientes das diferentes circunstâncias sociais que os antecederam e que são tratadas por cada um como sendo portadoras de uma identidade social particular. Assim, “o que a vida boa é para um general ateniense do século V não será o mesmo que era para uma freira medieval ou um agricultor do século XVII” (MACINTYRE, 2001, p. 369).

Entre as virtudes enumeradas por Aristóteles¹⁷⁸, nos deteremos apenas nos elementos referentes às cardeais, virtudes consideradas pelo Estagirita como as mais importantes e capazes de polarizarem as demais.

Trataremos, a seguir, das virtudes consideradas pela grecidade como cardeais, a saber: da coragem, da temperança, da justiça e, de acordo com nosso itinerário de pesquisa, da prudência, virtude considerada necessária a todas as outras virtudes, e que será abordada em separado, no item 2.2.4 de nossa empresa.

2.2.2.1 Coragem

Em primeiro lugar, trataremos da virtude da coragem (fortaleza), à qual Aristóteles dedica os capítulos 6 a 9 do Livro III de sua *Ética a Nicômaco*. Neles, de acordo com Pichler, a coragem é a virtude própria daquele que “possui uma disposição de confiança que é a marca da esperança” (PICHLER, 1994, p. 70). No caso da coragem guerreira, esta, por conta do contexto, era uma das virtudes mais valorizadas na Grécia arcaica. Meio-termo entre a temeridade e a covardia, era vista como necessária ao bom andamento da *pólis* que, apesar de não ter aspirações imperialistas, sabia da importância de uma força capaz de promover a sua própria segurança, num período em que as guerras de conquista empreendidas por seus inimigos se constituíam num risco iminente. Naquele período a atualização dessa virtude ocorria no nobre fim do “cidadão-soldado” (EN, III, 7, 1116a 41) cuja morte deveria ser considerada como o ápice de sua condição, proporcionando uma nobreza ímpar àquele que dando a vida pelo bem da *pólis*, realiza a excelência guerreira que potencialmente já possuía.

¹⁷⁸ Para enumerar e pensar a lista das virtudes nomeadas por Aristóteles levamos em conta a afirmação de Alasdair MacIntyre, em sua obra *Depois da virtude*, onde, para ele, “a relação das virtudes com a ordem social mudou”. De tal constatação devemos depreender que o valor impresso às virtudes sofre variações, pois cada época determina aquelas virtudes que considera como mais importantes, dando seguimento a um processo em que algumas são esquecidas ou eliminadas, enquanto outras são reforçadas ou criadas. A fim de corroborar com essa ideia, o autor cita como exemplo o fato de que “para Homero, o paradigma da excelência humana é o guerreiro”, enquanto que “para Aristóteles, é o cavaleiro Ateniese”. Posteriormente, com o advento do cristianismo outras virtudes serão louvadas; entre elas figuram algumas desconhecidas e até mesmo consideradas como vício para Aristóteles, como é o caso da humildade, que era vista com desprezo pelos gregos. Dando seguimento às suas reflexões, MacIntyre assinala que, mais recentemente, a romancista inglesa Jane Austen (1775-1817) acrescenta à lista das virtudes vigentes em sua época a “constância”, que para ela, assim como a *phrônesis* para Aristóteles, trata-se “de uma virtude cuja posse é pré-requisito para a posse de outras virtudes”, e a amabilidade, que no seu entendimento pode ser vista como acompanhada de uma “afeição real pelas pessoas”. Em seguida, MacIntyre faz referência a uma lista de virtudes onde Benjamin Franklin (1706-1790) “enumera virtudes que são novas à nossa análise, tais como limpeza, silêncio e diligência” (Cf. MACINTYRE, 2001, p. 307-309).

Dentro do conjunto de capítulos supracitados, nosso autor explicita que o ser corajoso deve atentar para o fato de que esta virtude só será assim considerada frente a alguns males e em ocasiões definidas, pois, em cada tipo de situação, o temor deverá ser pertinente, sendo considerado como corajoso aquele que teme o que merece ser temido e enfrenta o que deve ser enfrentado, tendo condições de discernir entre as diferentes situações. Assim, “a coragem é, pois, a justa medida imposta ao sentimento de medo que, privado do controle racional, pode degenerar, por falta, em covardia, por excesso, em descontrolada audácia” (REALE, 1994, p. 415).

Sobre essa questão temos o pensamento do próprio Aristóteles que compreende como corajoso

o homem que enfrenta e teme as coisas que deve e pelo devido motivo, da maneira e na ocasião devidas, e que mostra confiança nas condições correspondentes, é bravo, porque o homem bravo sente e age conforme os méritos do caso e do modo que a regra prescreve. [...] a coragem é nobre; portanto, seu fim também é nobre, pois cada coisa é definida pelo seu fim. Donde se conclui que é com uma finalidade nobre que o homem bravo age e suporta conforme lhe aponta a coragem (EN, III, 7, 1115b 15-25).

Nesse sentido podemos citar o exemplo de Heitor, que “exibiu a mesma coragem ao se separar de Andrômaca e no campo de batalha com Aquiles” (MACINTYRE, 2001, p. 345).

No mundo cristão primitivo, contudo, o sentido aristotélico de virtude se modifica. Com o advento do cristianismo, podemos observar que a coragem adquire um novo significado, nele a força que passa a ser exigida dos cristãos pressupõe uma coragem no sentido de fazer com que estes sejam capazes de suportar as adversidades que venham a ser-lhes impostas, com uma firme constância na procura do bem e na superação aos obstáculos à vida moral. Assim, em atenção aos bens dessa nova fé, agora considerados como mais sublimes, torna-se necessário que a coragem, vista como fortaleza, se imponha a partir de então, capacitando o homem a manter-se no reto caminho estabelecido pela razão e pelas novas exigências da religião cristã. Aqui fica claro que o modelo cristão elege como coragem o extremo de ‘não ter medo’ da morte que, nesse caso, não teria o mesmo sentido que tinha no mundo aristotélico, conforme nos mostrou a citação acima (EN, III, 7, 1115b 15-25).

2.2.2.2 *Temperança*

Dando continuidade às explicações a respeito das virtudes cardeais, passamos à temperança (**EN**, II, 7, 1107b 5 ss.), uma das principais virtudes morais da época, que diz respeito ao tato, ao paladar e ao prazer sexual, considerados por Aristóteles como o que há de mais bruto em nós (**EN**, III, 10, 1118a 25-35). No que se trata desse tipo de virtude, podemos constatar que as pessoas tendem mais a pecar pelo excesso (intemperança) do que pela falta (insensibilidade¹⁷⁹), pois no que se refere aos desejos corporais, o ser humano tende a extrapolar as suas necessidades, sendo raro encontrar-se “pessoas deficientes no tocante aos prazeres” (**EN**, II, 7, 1107 b5-10).

Para o filósofo, os problemas que esse tipo de virtude enfrenta dizem respeito aos apetites, pois, apesar de os mesmos serem vistos como naturais, de acordo com o modo como são tratados pelo homem, podem ser julgados como bons ou maus, certos ou errados; sendo considerados intemperantes aqueles que “tanto se comprazem em coisas com as quais não deveriam se comprazer (porquanto são odiosas), como se é lícito comprazer-se em algumas coisas de sua predileção, eles o fazem mais do que deve e do que o faz a maioria dos homens” (**EN**, II, 11, 1118b 25-30). Assim, o temperante deve submeter a alma sensitiva ao crivo da razão, pois, a obediência e a disciplina, próprias do homem virtuoso, exigem que os apetites sejam “poucos e moderados”, não se opondo “de modo algum ao princípio racional” (**EN**, III, 12, 1119b 10-15).

Apesar de Aristóteles, diferentemente de Platão, reconhecer a importância dos prazeres e das paixões como motores da ação humana, ele não considera que o homem deva se entregar à essas sensações de forma descomedida, própria aos animais irracionais. Quanto a isso adverte expressamente que apesar de todos os homens deleitarem-se “de um modo ou de outro com acepipes saborosos, com vinhos e com a união sexual, mas nem todos o fazem como devem” (**EN**, VII, 14, 1154a 15-20). A razão determina que a pessoa moderada deve desejar aquilo que deve desejar, como deve desejar e quando deve desejar (**EN**, III, 12, 1119b 16-20). Dessa forma, Aristóteles não elimina a importância das sensações e dos desejos

¹⁷⁹ Aquele que não encontra nada capaz de proporcionar-lhe algum tipo de prazer é considerado por Aristóteles como um tipo de pessoa “rara e quase inexistente”. De acordo com o filósofo “uma tal insensibilidade não é humana” (Cf. **EN**, III, 11, 1119a 5-10).

inerentes ao homem, chegando mesmo a considerar que estes, quando submetidos à racionalidade, servem de móvel à ação e, desde que em harmonia¹⁸⁰ com a razão, constituem-se em fonte de felicidade.

Dessa maneira, a temperança está ligada à virtude intelectual da prudência, que, por sua vez, possui a capacidade de habilitar o homem ao exercício de suas funções políticas, tornando-o apto a cumprir o seu papel social na *pólis* à qual está ligado, principalmente, através da virtude da justiça (PICHLER, 2004, p. 139).

2.2.2.3 Justiça

Quanto à virtude que trata da justiça, a ela Aristóteles dedica todo o livro V da sua *Ética a Nicômaco*. Em suas teorizações o Estagirita mostra a virtude da justiça como um tipo de virtude cuja função é estabelecer um determinado ordenamento entre as relações humanas, portanto, tal virtude exige do homem que ele use a justa medida, não apenas consigo mesmo, mas também com relação aos demais¹⁸¹, sendo o melhor dos homens não aquele “que exerce a sua virtude para consigo mesmo”, mas aquele que faz “o que é vantajoso a um outro” (EN, V, 1, 1130 a 5), o que, de acordo com nosso autor, consiste em uma tarefa mais árdua. Nesse sentido, o Filósofo de Estagira afirma “que todos os homens entendem por justiça aquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e desejar o que é justo”, enquanto “por injustiça se entende a disposição que o leva a agir injustamente e a desejar o que é injusto” (EN, V, 1, 1129a 5-10).

Enfatizando a importância da justiça, como virtude cardeal, Aristóteles segue afirmando que a justiça pode ser considerada não como “uma parte da virtude, mas a virtude inteira; nem é seu contrário, a injustiça, uma parte do vício, mas o vício inteiro”, pois todo ato considerado como injusto é “invariavelmente atribuído a alguma espécie particular de maldade” (EN, V, 1, 1130 a 10-15; V, 2, 1130a 25-30).

¹⁸⁰ Segundo Pichler, “equilibrar os desejos irracionais e as ações é exigência da razão” (Cf. PICHLER, 2004, p. 73).

¹⁸¹ Essa noção não é completamente estranha ao mundo cultural grego. Platão, em sua *República*, trata desse tema ao buscar esclarecer o papel da justiça na vida do homem. Nela, tentando refutar a afirmação de Trasímaco de que “a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte” (PLATÃO, *República*, I, 338c; 347e), afirma que “os justos são mais sábios, melhores e mais capazes de actuar em conjunto” (CF, PLATÃO, *República*, I, 352b). O justo, na opinião de Platão, ao contrário do injusto, seria capaz de unir-se aos seus pares na busca do bem da comunidade, sendo capaz de estabelecer uma relação harmoniosa tanto na *pólis*, como em si mesmo.

Nesse momento procuraremos discorrer sobre a justiça vista como disposição de caráter e, portanto, virtude propriamente dita. A justiça difere das demais virtudes por ser característica do justo meio, enquanto a injustiça o é dos extremos (EN, V, 5, 1133b 30-35).

A justiça pode ser dividida em justiça natural¹⁸² e justiça política, esta com o fim de efetivar ações justas capazes de proporcionar e manter uma boa vida dentro da comunidade. Esse tipo de justiça se especifica nos costumes e na justiça legal que, por sua vez, trata da distribuição dos benefícios da *pólis*, configurando o que Aristóteles chama de justiça distributiva, responsável pela repartição dos bens, das vantagens e dos ganhos comuns da *pólis*, bem como pela administração das sanções julgadas necessárias – justiça corretiva. Por fim temos um terceiro tipo de justiça, denominada justiça da equidade, que, humanizando o rigor de uma lei indiferente, busca elevá-la, adaptando-a e corrigindo-a, conforme o caso concreto.

A justiça, por *buscar* sempre o benefício de todos, é tida como a principal virtude ética e, em virtude de sua importância, é considerada como “mais bela que a estrela da manhã”, por consistir em uma “virtude completa ou inteira, pois quem a possui é capaz de usá-la para si e para os outros” (CHAUÍ, 2002, p. 460).

Porém, para que a justiça se concretize, os habitantes da *pólis* devem estar familiarizados com as normas sociais que a regem, onde a “atividade pública e um meio político com condições apropriadas são requisitos instrumentais necessários para o descobrimento, o cultivo e a manutenção do bom caráter e a boa atuação” (SANGALLI, 1998, p. 75).

Até agora, no intuito de compreendermos as virtudes éticas, analisamos seus principais movimentos. Vimos que as principais virtudes estão intrinsecamente ligadas à alma humana que, por sua vez, se divide de forma a tornar possível estabelecer um elo com as virtudes cardeais acima descritas. Quanto à prudência, a última das quatro virtudes cardeais, como já dissemos, será objeto de um estudo mais detalhado no decorrer desta dissertação, item 2.2.4, onde se fará necessária uma maior compreensão da alma e da ligação entre as partes intrínsecas da prudência e as demais virtudes. Nos ocuparemos, nesse momento, da descrição do

¹⁸² As virtudes naturais, por tratarem da excelência das coisas em si, não deixam espaço para as mudanças. As coisas são o que são e as virtudes que lhes concernem naturalmente, são a de agir em conformidade com a sua natureza. Sobre o assunto temos o exemplo da pedra que, se jogada para o alto, deverá cair, ou o do fogo, cujas chamas tendem obrigatoriamente para cima (Cf. EN, II, 1, 1103a 20-25).

último passo de compreensão das virtudes éticas aristotélicas, a saber, as funções da alma e a sua vinculação com as virtudes cardeais.

2.2.2.4 As funções da alma e a sua vinculação com as virtudes cardeais

Aristóteles, no seu afã de conhecer o que é o bem para o homem, chega à conclusão de que este só pode se encontrar naquilo que especificamente lhe é próprio e capaz de realizar a sua essência. A partir daí inicia-se o questionamento sobre o que vem a ser esse algo especificamente humano capaz de distingui-lo dos demais seres e que redunde no estudo da psicologia apropriada para investigar a própria alma humana. Nela Aristóteles identifica a existência de três partes da alma e, em conformidade com as funções que a caracterizam, buscamos agora compreender a relação estabelecida entre elas e as virtudes a partir da constatação de que cada parte da alma possui a sua virtude própria, como veremos a seguir.

A partir da divisão da alma em duas partes irracionais: a vegetativa e a sensitiva, e uma parte racional ou intelectiva¹⁸³ e, levando-se em conta que “cada uma destas partes desenvolve a sua actividade peculiar, também a cada uma tem uma virtude ou excelência especial” (REALE, 1997, p. 87), passamos a nos ater sobre cada uma delas. Nesse momento, a parte vegetativa da alma, mesmo estando intrinsecamente ligada às demais (que sem ela não existiriam), será abandonada neste trabalho, não interessando à questão moral, por exercer uma função desprovida de racionalidade. Isso, porém, não a desqualifica, pois, apesar de a parte vegetativa da alma não participar da virtude humana, que exige a intervenção da atividade racional, ela é imprescindível a todos os seres vivos – racionais e irracionais. De acordo com Aristóteles mesmo a parte vegetativa da alma não possuindo uma virtude propriamente humana, por ser completamente indiferente à razão, não a contraria; e mesmo exercendo a função que lhe é própria sem a participação da razão, possui uma finalidade que deverá ser excelente.

Quanto à parte sensitiva ou apetitiva da alma, apesar de esta ser desprovida de razão, de alguma maneira com ela se relaciona, posto ser capaz de ouvi-la e a

¹⁸³ No que se refere à alma intelectiva ou racional do homem, esta é caracterizada pelo exercício de uma função lógica, onde o pensamento e a capacidade intelectiva que ela detém, a tornam superior às suas demais partes mais simples, a vegetativa e a sensitiva (PICHLER, 2004, p. 37). Assim, “a função racional consegue pensar e conhecer tudo; não pode ter nenhuma grandeza, exceto, justamente a de ser potencialidade” (DA, III, 4, 429a 11b 13).

ela obedecer (**EN**, I, 13, 1102b 30ss.), o que ocorre em virtude de a mesma ter o poder de controle sobre as paixões, sensações e desejos humanos, correspondendo à posse das virtudes éticas acima referidas. Desse modo, a razão, no que se refere à parte sensitiva da alma, tem o papel de administrar os impulsos, as paixões e os desejos, que são incontidos pela sua própria natureza, e que teimam em resistir e opor-se a ela (**EN**, I, 13, 1102b 20-30). Isso se tornará possível através da razão prática que se manifesta através da deliberação¹⁸⁴ sobre o que é bom e conveniente para o homem que a exerce em um determinado momento específico. Quanto a isso Aristóteles considera que:

parece haver na alma ainda outro elemento irracional, mas que, em certo sentido, participa da razão. Com efeito, louvamos o princípio racional do homem continente e do incontinente, assim como a parte de sua alma que possui tal princípio, porquanto ela os impele na direção certa e para os melhores objetivos; mas, ao mesmo tempo, encontra-se neles um outro elemento naturalmente oposto ao princípio racional, lutando contra este e resistindo-lhe (**EN**, I, 13, 1102b 10-15).

Como foi visto, Aristóteles considera virtudes cardeais: a temperança, a fortaleza, a prudência e a justiça. Tais virtudes, de acordo com o seu pensamento, além de se manterem conectadas entre si, seriam capazes de dar margem ao desenvolvimento das demais virtudes, funcionando como gonzos capazes de ligá-las entre si.

As virtudes éticas são adquiridas pelo esforço do homem que, com base na razão, as cultiva no decorrer de sua vida. Esse tipo de virtude tem na temperança e na fortaleza as virtudes que lhes são mais próprias, a primeira por buscar moderar a atração que o homem sente pelo prazer e estabelecer o domínio da vontade racional sobre os instintos naturais que ele traz em si, através de uma busca pelo equilíbrio no uso dos bens que estão ao seu dispor¹⁸⁵ (assim, o homem temperante no comer é chamado de moderado, no beber de sóbrio e no prazer sexual de casto); enquanto a segunda, que também pode ser chamada de coragem, distanciando-se um pouco do significado que lhe era atribuído na Grécia antiga, pode ser considerada no sentido do enfrentamento das batalhas a serem travadas contra os mais diversos

¹⁸⁴ Sobre a deliberação nos deteremos no próximo item deste trabalho.

¹⁸⁵ Sobre esse equilíbrio a ser buscado pelo homem temperante, podemos considerar a sua importância em tempos hodiernos quando este, afogado em uma sociedade de consumo, perdeu a justa medida do ter, elevada a um patamar quase metafísico.

perigos que se apresentam ao homem no seu cotidiano, perigos estes que podem afastá-lo dos bens mais elevados a serem perseguidos em sua busca pela felicidade.

Quanto à prudência e à justiça, a primeira deve ser capaz de levar o homem à reflexão necessária capaz de possibilitar-lhe discriminar sobre os meios capazes de conduzi-lo a um fim racionalmente determinado, enquanto a segunda, por dizer respeito ao 'outro', é considerada a mais bela e perfeita das virtudes éticas. A justiça deve promover a harmonia entre todas as faculdades da alma, o que só será possível ante uma equilibrada colaboração entre as suas virtudes.

As virtudes cardeais, bem como a divisão da alma em partes, são inspirações platônicas, das quais Aristóteles não se desapegou. Platão estabelece as virtudes cardeais em sua obra *República*, onde as divide de forma a satisfazer a um princípio em que cada parte da alma corresponda a uma determinada virtude fundamental relacionada com a *pólis*, por considerar ser “absolutamente forçoso que concordemos que em cada um de nós estão presentes as mesmas partes e caracteres que na cidade” (**REP**, IV, 439e). Nesse sentido, é necessário que exista uma virtude apropriada à razão (sabedoria), outra à vontade (coragem), outra, ainda, à parte sensitiva (temperança) e, por fim, uma última, responsável pelo controle entre si das partes que a constituem (justiça). Continuando seu pensamento, Platão entendia que tais virtudes deveriam corresponder às classes sociais necessárias à *pólis*, considerando que a sabedoria, ou prudência, seria apropriada às classes dominantes e dirigentes, ou seja, à aristocracia; que a fortaleza seria necessária à classe militar, ou guerreira; enquanto a temperança seria adequada ao povo trabalhador em geral. Quanto à justiça, Platão a ela se refere em seu Livro I da *República*, onde a considera como a virtude que, por tratar da relação entre os homens entre si, seria responsável por garantir o necessário ajuste entre as faculdades da alma, e capaz de proporcionar sua harmoniosa convivência interna e externa, necessária à vida boa desejada pelos homens na *pólis*¹⁸⁶.

Não obstante as críticas efetivadas à metafísica de seu mestre, Aristóteles não considera a alma como absolutamente imanente (REALE, 1994, p. 387), pois a

¹⁸⁶ Essa harmonia deverá ser atingida através do bom desempenho de cada uma das partes da alma, o que ocorrerá quando “a parte que tem a sabedoria governa, a parte corajosa auxilia-a, e a temperança aceita ser governada por aquela que lhe é superior, sendo a Justiça definida a partir do desempenho de cada uma dessas partes da função que lhe é própria” (Cf. LOPES, Paula Fernandes. **A ética platônica: modelo de ética da vida boa**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 81).

partir da capacidade humana de especular a respeito de um mundo imaterial e eterno, somos levados a considerar que parte da alma seja separável do corpo (**DA**, II, 1, 413a 3-11), o que o leva a acreditar que tal parte “parece ser um outro gênero de alma, e apenas isso admite ser separado, tal como o eterno é separado do corruptível” (**DA**, II, 2, 413b 24-27). Para o Estagirita, tal parte consistiria no intelecto humano, capaz de ser “separado, impassível e sem mistura, sendo por substância, atividade [...] e somente isto é imortal e eterno” (**DA**, III, 5, 430a 18-24). Tal aspecto denota uma aceitação, mesmo que parcial, do dualismo de seu mestre, Platão, que nos reporta ao eterno conflito existente entre a matéria e a forma e o corpo e a razão, onde observamos que sempre a forma e a razão buscam domar a matéria e o corpo.

Por fim, apesar de a animalidade e a racionalidade estarem “fundidas no homem de modo essencial e inseparável” (PICHLER, 2004, p. 39), a parte da alma exclusivamente humana, mostra-se superior à dos demais animais irracionais e superior ao próprio corpo com o qual se liga, visto ser possível a esta parte da alma ser capaz de refrear as sensações, desejos e paixões que a atingem. Tal parte da alma, através da deliberação e da vontade, tenta conduzir o homem à felicidade, fim último cuja busca é comum a todos nós.

Aristóteles, portanto, divide a alma em uma parte que possui o princípio racional em si mesma e, em uma outra, que pode ou não participar do princípio racional, aceitando ou rejeitando este princípio, de acordo com a relação existente entre o desejo e a justa medida na seleção de um fim, e analisa as virtudes em relação a essas partes da alma: racional e desiderativa. As virtudes relacionadas à parte da alma provida de razão são chamadas de virtudes intelectuais enquanto as relacionadas à faculdade desiderativa são denominadas de virtudes morais. Para Catunda,

com isso Aristóteles leva à reflexão sobre a *eudaimonia* a necessidade de se entender as excelências e suas modalidades; e isso se faz preciso para que possamos esclarecer a *eudaimonia*, justamente porque esta consiste numa excelência da alma. (CATUNDA, 2008, p.131)

Nossa investigação percorreu um caminho que, dentro da tentativa de descrever a teoria das virtudes aristotélicas, dissertou acerca das virtudes intelectuais e das virtudes éticas. Contudo, esses elementos ainda são insuficientes

para explicar o modelo peripatético geral de uma teoria das virtudes. Para completarmos o percurso delineado por nosso autor, teremos de investigar dois aspectos importantes: a relação entre a deliberação e a vontade, e a virtude da prudência.

2.2.3 Deliberação e vontade

De acordo com Aristóteles a virtude nem sempre é facilmente atingível e o homem virtuoso só poderá ser assim caracterizado com vista aos seus próprios atos que, por sua vez, deverão ser fruto de uma clara intenção por parte daquele que os pratica. Dessa forma aquele que age é responsável pela própria ação, desde que esta seja proveniente de sua livre escolha. A esse respeito temos as próprias palavras de Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco*, quando afirma que:

Por voluntário entendo, como já disse antes, tudo aquilo que o homem tem o poder de fazer e que faz com conhecimento de causa, isto é, sem ignorar nem a pessoa atingida pelo ato, nem o instrumento usado, nem o fim que há de alcançar (por exemplo, quem bate, com que e com que fim); além disso, cada um desses atos não deve ser acidental nem forçado (se, por exemplo, A toma a mão de B e com ela bate em C, B não agiu voluntariamente, pois o ato não dependia dele). (EN, V, 8, 1135a 25-30)

Assim, as condições que se apresentam no momento da ação, e que são oriundas do próprio momento em que esta é efetivada, nem sempre estão sob o controle do agente, o que caracteriza os atos humanos como voluntários¹⁸⁷ e involuntários. No primeiro caso é possível conferir um valor (positivo ou negativo) ao ato praticado, capaz de fundamentar o saber prático daquele que atua o que não ocorre quando a ação é praticada de forma inconsciente ou contra a vontade do agente. Além de uma vontade livre¹⁸⁸, a ação deverá levar em conta, ainda, as contingências do mundo que a cercam e que a moldam caso a caso, tornando-a capaz de determinar um saber prático diferente conforme a situação apresentada no

¹⁸⁷ Segundo Catunda: “o ato voluntário é condição necessária da *proaíresis*, mas não a condição suficiente, pois a *proaíresis* também envolve a deliberação que a precede bem como o desejo que põe o objeto em vista do qual deliberamos e para o qual escolhemos os meios para realizá-lo”. (CATUNDA, 2011, p. 58)

¹⁸⁸ De acordo com Oliveira, “essa liberdade é sempre uma liberdade condicionada, ou seja, o conhecimento que se tem do que se faz é sempre um conhecimento circunstancial” (OLIVEIRA, 2005, p. 33).

momento da sua efetivação. Para ser possível a valoração da ação é necessário analisar se o homem, além de ter agido com liberdade, tinha o domínio das circunstâncias, sempre mutáveis, que a envolviam (OLIVEIRA, 2005, p. 32-33).

Dessa forma, a sabedoria prática é adaptável ao caso concreto e, nessa questão, julgamos sábio aquele que se adequa às circunstâncias particulares que envolvem cada caso capaz de engendrar uma determinada ação. Sendo assim, sábio (no sentido da prática) é aquele que é capaz de discutir as coisas humanas e passíveis de deliberação, decidindo bem “no sentido irrestrito da palavra, aquele que, baseando-se no cálculo, é capaz de visar à melhor, para o homem, das coisas alcançáveis pela ação” (EN, VI, 7, 1141b 10-15). Esse tipo de ação diz respeito principalmente aos conhecimentos particulares e imediatos que, com referência à ação, são mais pertinentes que os universais. Assim, na prática, estão mais habilitados ao bem agir aqueles que possuem experiência e, portanto, conhecem os seus próprios interesses (bem como os da *pólis*) e a eles se dedicam. Por esse motivo, Aristóteles considera que os jovens são inaptos para esse tipo de sabedoria, pois só o tempo pode dar-lhes a experiência necessária capaz de levá-los à posse do discernimento necessário para que efetive a ação mais justa em conformidade com cada caso específico (EN, VI, 8, 1142a 10-15). Sobre a questão Aristóteles assevera que “fica bem claro que não é possível ser bom na acepção estrita do termo sem sabedoria prática, nem possuir tal sabedoria sem virtude moral” (EN, VI, 12, 1144a 30).

De acordo com Aristóteles, aquele que é capaz de bem deliberar, é detentor de uma sabedoria prática semelhante a de “Péricles e homens como ele, porque percebem o que é bom para si mesmo e para os homens em geral” (EN, VI, 5, 1140a 5-10), ao contrário daqueles que perdem de vista as causas que os levaram à ação. A sabedoria prática deve, pois, ser “uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito aos bens humanos” (EN, VI, 5, 1140b 20-25).

A determinação efetivada no momento da escolha é, assim, um elemento fundamental da virtude moral que, por sua vez, trata-se de “uma disposição de caráter relacionada com a escolha” (EN, II, 6, 1107a); tal disposição envolve o próprio querer do homem que age e que determina a sua ação pela *proaíresis* que, conforme explica o próprio Aristóteles, se distingue do impulso, do apetite, do querer (*boulésis*) e da mera opinião, sendo possível apenas à razão humana (EN, III, 2-4), pois que se relaciona com a sua faculdade deliberativa, que em vista a um

determinado fim, sucede com base no pensamento e na reflexão que lhes são próprios. Dessa maneira, “a *proaíresis* é o desejo deliberado de acordo com a sabedoria prática que torna possível ao homem virtuoso decidir-se de forma correta e verdadeira sobre a ação que levará a realização desse fim”¹⁸⁹ que, conseqüentemente, resulta “de uma deliberação (*boúleusis*) sobre os meios que tem em vista a realização de um querer (*boúlesis*)” (AQUINO, 2011, p. 60).

Assim, podemos concluir que é na deliberação humana que se define a direção essencial para o fim que norteia o homem, ou seja, a *eudaimonia*. Para tanto a “compenetração plena do *logos* e do desejo (*órexis*) se dá exatamente na decisão (*proaíresis*) sendo que o desejo procede originariamente tanto da parte irracional quanto da parte racional da alma” (LIMA VAZ, 1988, p. 121-122). Para que a ação efetivada se constitua em uma ação ética o seu princípio será sempre o desejo submetido ao *logos* que, por sua vez, deverá decidir com base no reto desejo e na razão verdadeira. O homem deverá ser, assim, “orientado pelo alvo da *eudaimonia*, o dinamismo da ação virtuosa numa plenitude do viver e do agir que encontrará finalmente sua forma acabada no repouso supremamente ativo da *theoría*” (LIMA VAZ, 1988, p. 119-120).

Destarte, o homem que age visando o bem e o belo com base na virtude se encaminhará firmemente rumo à felicidade, malgrado as imposições advindas das “vicissitudes da fortuna” (ZINGANO, 2007, p.165).

Sobre essa questão importa ressaltar a importância da responsabilidade que pode ser imputada ao homem sobre suas ações que, quando voluntárias e baseadas na escolha e na deliberação, implicam na possibilidade de serem julgadas como atos passíveis de serem louvados ou censurados, posto estar no homem o poder de “fazê-las ou não as fazer” (EN, III, 1, 1109b 15-20; 1110a 15-20). Assim, as ações praticadas coercitivamente ou por ignorância, quando o seu executor, agindo

¹⁸⁹ De acordo com o ponto de vista de Rodrigues: “segundo Aristóteles, a natureza é formada de tal modo que todas as coisas presentes nela, bem como ela própria, tendem a um fim, a um objetivo que lhe confere perfeição”, sendo que “por essa perfeição o filósofo Estagirita entende aquilo que é completo, ou seja, aquilo que não permite nenhum outro tipo de ordenamento e que não carece de complemento” (RODRIGUES, 2009, p. 54). Acerca dessa temática do fim da ação humana podemos conferir as seguintes passagens em nosso autor: EN, I, 7, 1097a 25-35; Pol., 1253a 5-15; EN, I, 1, 1094a 1-5. Vale salientar que na concepção grega da época, seguida por Aristóteles, “na natureza tudo é criado com um propósito ou um objetivo definido e exato”. Tal princípio também trataria das coisas do homem que “tendem a uma finalidade fixada pela natureza e circunscrita racionalmente pelos indivíduos. Uma finalidade boa que permite ao ser humano realizar sua função natural para o pleno desenvolvimento de suas potencialidades racionais e corpóreas” (Cf. RODRIGUES, 2009, p. 54).

contra a sua própria vontade, não contribui de forma alguma para o ato cujo “princípio motor se encontra fora de nós e para o qual em nada contribui a pessoa que age e que sente a paixão” (EN, III, 1, 1110a 35), devem ser reconhecidas para que se torne possível ao legislador a distribuição das honras e castigos pertinentes a cada caso (EN, III, 1, 1109b 30-35). Na ação voluntária o homem, do começo ao fim, é o exclusivo senhor de suas próprias ações, sendo a sua atuação a única forma de considerá-lo responsável pela construção do seu próprio caráter¹⁹⁰ (PICHLER, 2004, p. 69).

Como tudo que diz respeito a moral, o limite estabelecido entre as ações corretas e não corretas é tênue e frágil. Assim, o próprio Aristóteles adverte que em certas circunstâncias é difícil determinar regras capazes de definirem a melhor alternativa entre as opções existentes (caso existam), haja vista as particularidades de cada caso poderem diferir infinitamente (EN, III, 1, 1110a 35; 1110b 5).

O ato involuntário também pode ser detectado em razão do arrependimento demonstrado por parte daquele que o exerceu, e se diferencia do ato involuntário praticado por um agente que não se arrepende de havê-lo exercido e, que, nesse caso, é chamado de não-voluntário. Tais denominações diferem em razão da especificidade de cada tipo de ação que, como vimos, podem ser involuntárias e não voluntárias (EN, III, 1, 1110b 20-25).

Ainda sobre a questão da voluntariedade Aristóteles adverte que determinados atos podem ser considerados como voluntários mesmo que não resultem de uma escolha¹⁹¹ deliberada, pois a escolha e a deliberação estão sempre ligadas à racionalidade, o que não ocorre nos casos onde o desejo é passível de ser praticado independentemente do uso da razão, como acontece em animais inferiores e crianças (EN, III, 2, 1111b 12-13). Estas, conforme o próprio Aristóteles adverte, por se encontrarem em processo de formação, detêm uma faculdade deliberativa imperfeita, pois “a criança está em processo de apreender razões” e, por esse motivo, “não têm acesso à felicidade” (ZINGANO, 2007, p. 84).

¹⁹⁰ De acordo com Solange Vergnières, “o caráter é o resultado de uma ação virtuosa em que o princípio do agir depende da deliberação e da escolha do homem” (VERGNIÉRES, 1988, p. 105).

¹⁹¹ Nesse caso devemos levar em conta que a escolha, por constituir-se em uma espécie de opinião (deliberação), diz respeito aos meios de ação, enquanto a vontade diz respeito a um fim (Cf. EN, III, 3, 1112b 10-15).

Outra diferença a ser estabelecida entre desejo e escolha deliberada¹⁹² é que esta trata das ações e das coisas que dependem do homem, estando ao seu alcance realizá-las ou não, tratando-se assim de “um desejo deliberado de coisas que estão ao nosso alcance; porque, após decidir em resultado de uma deliberação, desejamos de acordo com o que deliberamos” (EN, III, 3, 1113a 10-15). No que se refere ao desejo, este se diferencia da deliberação por tratar apenas dos fins aspirados pelos homens, não se interessando pelos meios sobre os quais se delibera e se escolhe. As ações empreendidas pelo homem após o processo de deliberação necessário se relacionam com os meios e devem estar em harmonia com a escolha voluntária, responsável pela determinação do caráter virtuoso do grego daquela época, que passa a não ser mais o resultado da determinação da natureza e do destino, apesar de possível apenas a uma nobreza privilegiada com acesso à educação.

A deliberação, para resultar em uma escolha virtuosa, deve ser efetivada pelo homem prudente que, conforme já foi assinalado, detém em si a sabedoria prática capaz de efetivar coisas boas e belas, tanto para si mesmo, como para os seus concidadãos, sendo o homem prudente considerado, ele próprio, como a medida do bem real, pois que esse bem “aparece como tal à vontade do homem valoroso” (AUBENQUE, 2008, p. 79).

Entendidos os principais elementos que caracterizam a deliberação e a vontade dentro da teoria das virtudes aristotélicas, passemos, pois, ao último passo do mapeamento de tal teoria das virtudes a ser desenvolvido em nossa dissertação, a saber, a análise da virtude da prudência.

2.2.4 A prudência (*phrónesis*)

A partir da constatação de que o bem¹⁹³ para o homem é a sua própria felicidade, que por sua vez consiste em uma certa atividade da alma¹⁹⁴ racional, e

¹⁹² Apesar da intimidade estabelecida entre a deliberação e a escolha, “há uma diferença entre as duas: a deliberação procura de estabelecer quais e quantas são as ações e os meios necessários para alcançar certos fins, isto é, dos mais remotos aos mais próximos; a escolha age sobre esses últimos, descartando-os quando são irrealizáveis e atualizando-os quando realizáveis (Cf. REALE, 1994, p. 429). Cf., também, EN, III, 3, 1113a 18-23.

¹⁹³ São características do bem humano, ao qual o homem tende naturalmente, a autarquia e perfeição.

¹⁹⁴ Sendo a felicidade uma “atividade da alma segundo a virtude perfeita” (EN, I, 13, 1102a 5-10) e, ainda, diante da constatação de que tal virtude se encontra na alma, Aristóteles considera necessário

que este bem se encontra no fim que lhe é próprio, Aristóteles conclui que em sendo duas as maneiras através das quais o homem se relaciona com o mundo, duas também são as maneiras de esse bem se apresentar diante dele; assim, a alma do homem pode operar tanto como virtude moral quanto como virtude intelectual. A primeira capaz de obedecer à razão, enquanto a segunda, extrapolando a sua simples obediência, é capaz de pensar sobre ela, tornando o homem capaz de agir em consonância com os fatos que a ele se apresentem de forma consciente e judicativa, posto ser capaz de pensar sobre a ação a ser efetivada e de elaborá-la de acordo com as particularidades que lhe são próprias. Isso, porque as maneiras através das quais o homem se relaciona com o mundo dependem do tipo de comprovação ontológica de que algumas situações que a ele se apresentam são universais e necessárias, enquanto outras são particulares e contingentes.

Entre os entes que se apresentam ao homem, portanto, existem os necessários e os contingentes, o que justifica o duplo papel da alma racional humana que deverá estar capacitada para a função, também duplicada, de obedecer e pensar. Assim, serão duas as virtudes inerentes à parte racional da alma. Uma tratará da parte da alma que abrange o que é imutável, a faculdade científica; outra abrange aquilo que pode ser de outra maneira, a faculdade calculadora, cujo ápice é a prudência¹⁹⁵, virtude intelectual que tem a responsabilidade de dirigir o desejo, haja vista ser sua a atribuição de conduzir as virtudes morais que regulam as paixões humanas. A prudência, de acordo com Ramiro Marques, versa sobre “uma virtude do pensamento que é uma condição da vontade” que tem relação com a utilidade, já que busca sempre os meios mais capazes de fazer com que o fim desejado seja alcançado, e está “associada ao bom senso, à moderação, à circunspecção e à ponderação” (MARQUES, s.d., p. 1).

A prudência, por consistir em “uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem” (EN, VI, 5, 1140b

um estudo sobre esta que, apesar de não ser necessariamente aprofundado, seja capaz de torná-la compreensível.

¹⁹⁵ De acordo com Ramiro Marques, “o vocábulo prudência vem do latim *prudencia*, o qual vem de *providere*, que pode significar prever e prover. É uma qualidade que permite detectar os perigos e evitar os erros” (Cf. MARQUES, Ramiro. **O livro das virtudes de sempre**. São Paulo: Landy Editora, 2001, p.01). Sobre a prudência MacIntyre ensina que esta se trata de uma virtude intelectual “sem a qual não se pode exercer nenhuma das virtudes do caráter”, e, que, enquanto aquela espécie de virtude é adquirida por meio da instrução, as virtudes do caráter são adquiridas através do seu exercício habitual. A prudência, também conhecida pelo seu termo grego “*phronêsis*, assim como *sôphrosinê*, é originariamente um termo aristocrático de louvor. Caracteriza alguém que sabe o que lhe é devido, que se orgulha de reivindicar seus direitos” (Cf. MACINTYRE, 2001, p.262).

5-10), trata apenas daquilo que pode ser de outra maneira e, assim, passível da deliberação e do cálculo concernentes ao mundo da *práxis* onde atua o prudente. Para o Estagirita, “ninguém delibera sobre o invariável” (EN, VI, 1, 1139a 12-14), sendo impossível que deliberemos acerca daquilo que possui um conhecimento exato e suficiente; o homem se restringe a deliberar apenas acerca daquilo sobre o que pode intervir. Para tanto, ao prudente cabe conhecer, o máximo possível, a forma de ser das coisas, o que torna maior a sua capacidade de discernir sobre elas e o capacita a efetivar uma boa deliberação, que consiste em sua função específica.

A importância do prudente gira em torno do fato de que este exerce um papel essencial em toda questão moral, haja vista não ser possível “possuir sabedoria prática quem não seja bom” (EN, VI, 12, 1144a 35). De tal forma, o homem bom, no sentido de prudente, mesmo não sendo necessariamente, nem um sábio nem um erudito, é considerado por Aristóteles como “incondicionalmente bom”, e “com a presença de uma só qualidade, a sabedoria prática, lhe serão dadas todas as virtudes” (EN, VI, 13, 1144b 35-1145a 5). Estando o homem de posse dessa virtude, ela o tornará capaz de constituir-se em padrão de medida para os demais visto ele próprio se encontrar na definição de virtude (EN, II, 6, 1106b 35) que, conforme afirmação do nosso próprio autor, se constitui em “uma disposição de caráter em escolher o bem consistente e em uma mediania em relação a nós, a qual é determinada racionalmente pelo prudente¹⁹⁶” (EN, VI, 5, 1140a 23-27).

Para que se adquira prudência é necessário, inicialmente, que se adquira uma boa dose de experiência¹⁹⁷ de vida, o que seria impossível ao jovem que, privado do tempo exigido para esta demanda, seria incapaz de julgar¹⁹⁸ o meio termo necessário à ação moral virtuosa de acordo com a reta razão. Tal aspecto configura uma ligação entre a experiência e a moral, aquela consistindo em uma espécie de propedêutica a esta, sem que isso reduza o papel do prudente ao do experiente, pois, caso a moral aristotélica fosse reduzida ao campo empírico, seria apartado das determinações universais. Isso ocorreria porque apesar da experiência

¹⁹⁶ De acordo com Spinelli, Aristóteles, em seu livro VI, dedica uma atenção especial “à prudência em função de ela ser a virtude intelectual que guia a virtude moral” (Cf. SPINELLI, Priscilla Tesch. **A prudência na ética nicomaquéia de Aristóteles**. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2007, p. 81-82).

¹⁹⁷ Sobre a questão da experiência, cabe observar que esta se limita a situações já vivenciadas anteriormente, enquanto o prudente tem a capacidade de julgar qualquer fato novo que sobrevenha a tais situações.

¹⁹⁸ A importância do julgamento com relação a ação moral virtuosa faz com que o juízo adquira “um papel indispensável na vida do homem virtuoso, que não tem e não pode ter, por exemplo, na vida da pessoa comum meramente obediente às leis ou às normas” (Cf. MACINTYRE, 2001, p. 262).

constituir-se em um componente necessário à prudência, esta não se limita àquela. Para que ocorra a prudência propriamente dita é necessário que a virtude esteja acompanhada da reta razão, pois, como já observamos anteriormente, Aristóteles considera que “não é possível ser bom na acepção estrita do termo sem sabedoria prática, nem, possuir tal sabedoria sem virtude moral” (**EN**, VI, 13, 1144b 30-35). Diferentemente da experiência pura e simples, aquele que é bom, ou prudente, deve estar sempre pronto a julgar os fatos novos que a ele se apresentem, enquanto a experiência deverá fornecer subsídios para que seja possível o discernimento necessário para que tais decisões sejam tomadas da maneira mais correta possível.

O homem prudente, além de agir da melhor maneira possível, deve ser capaz de justificar sua ação e, portanto, de explicar racionalmente as razões que o levaram a executá-la de uma maneira determinada. Tais razões, como já foi visto anteriormente, devem consistir no resultado da análise e da boa deliberação, baseadas nas circunstâncias particulares que a ele foram dadas. Esse tipo de ação, por sua vez, difere da ciência e da opinião¹⁹⁹, pois a primeira, como já foi observado, não requer análise por tratar do imutável, não cabendo investigar-se sobre o que já se sabe; enquanto a segunda, por ser rápida e impulsiva, não se utiliza da razão. Sobre o assunto Aristóteles assevera que:

O homem que delibera mal comete um erro, enquanto o que delibera bem o faz corretamente, claro está que a excelência no deliberar é uma espécie de correção – não, porém, de conhecimento ou opinião. Com efeito, conhecimento correto é coisa que não existe, assim como não existe conhecimento errado; e a opinião correta é a verdade (**EN**, VI, 9, 1142b 5-15).

Ao prudente, em virtude do particularismo das situações que a ele se apresentam, cabe deliberar sobre as determinações categoriais²⁰⁰ de cada caso, sendo estas capazes de demonstrar a situação sobre a qual ele deverá efetivar as suas ações. Apesar de o homem prudente poder ser considerado hábil²⁰¹ na efetivação de suas ações, a recíproca não é verdadeira, pois, muitos são os homens

¹⁹⁹ É por meio da opinião que buscamos conhecer as circunstâncias que, por sua vez, em virtude de sua “diversidade infinita, resistem à ciência” (Cf. AUBENQUE, 2008, p.162).

²⁰⁰ De acordo com Aristóteles, “há tantos sentidos de bem quantos há de categoria do ser: assim, o bem significa deus e o intelecto na categoria de essência, a virtude na de qualidade, a justa medida na de quantidade, o útil na de relação, a ocasião na de tempo, a localidade conveniente na de lugar, o ensinar e o aprender nas categorias de agir e padecer” (Cf. AUBENQUE, 2008, p. 163-164).

²⁰¹ A habilidade pode ser utilizada tanto para o bem como para o mal, sendo, por esse motivo, considerada como moralmente neutra.

que se utilizam de suas habilidades para a promoção de um fim mau, o que não ocorre com o prudente que se utiliza de suas capacidades sempre visando ao bem. Aquele que se utiliza de suas habilidades em função de algo que não venha a ser considerado como bom Aristóteles denomina de esperto, jamais de prudente²⁰².

De acordo com Lima Vaz, Aristóteles situa a *phrónesis* no cerne do universo prático, apresentando-a como a mais elementar das virtudes *dianoéticas*, capaz de determinar o *métron* provável entre os extremos, de modo que ela, apesar de circular no terreno da práxis, está sempre conectada com o mundo do intelecto. Dessa maneira o nosso autor considera a necessidade de existir um padrão capaz de determinar o meio termo entre o mais e o menos, entre o excesso e a carência, capaz de possibilitar ao homem uma ação conforme a justa medida, assim avaliada pela reta razão, o que faz com que seja capaz de assinalar “justamente a presença do *logos* regulador e ordenador no fluxo contingente das ações singulares” (LIMA VAZ, 1988, p. 106). Tal avaliação, confiada ao homem prudente, se faz necessária em virtude de a lei não conseguir abranger todas as especificidades possíveis às situações que se apresentam no campo da práxis. Isto porque, a lei, por ser geral, não possui a capacidade de regulamentar os infinitos casos particulares possíveis; de tal forma o *phrónimos* deve configurar a própria encarnação da lei. Pois “o prudente, sendo o seu critério último, é seu próprio critério²⁰³” (AUBENQUE, 2008, p. 77).

Para que se caracterize a prudência, necessário se faz que o seu fim próprio, que é a boa deliberação, seja atingido, o que só ocorre quando estão presentes os requisitos que a compõem, quais sejam: a correição do fim desejado e dos meios capazes de alcançá-la, no tempo certo²⁰⁴. Mesmo após a observação de todas as regras necessárias para que a *phrónesis* se manifeste, de acordo com Aristóteles, a

²⁰² Höffe observa que, para Aristóteles, contam-se como prudentes aqueles animais que dispõem de uma capacidade de precaverem-se, como por exemplo, as formigas e as abelhas. Com relação ao ser humano, o filósofo Estagirita admite que exista uma “prudência maquiavélica”, do mesmo modo que há uma prudência da serpente e uma esperteza da raposa que são consideradas indiferentes à moral, chamadas de sagacidade ou, conforme o caso, de esperteza. Por outro lado, quando a virtude moral se encontra presente, entende-se por *phrónesis* ou sabedoria prática, a virtude que trata de deliberar acerca do bem e do mal, do justo e do injusto, do correto e do incorreto para o ser humano (Cf. HÖFFE, Otfried. **Aristóteles**. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto alegre: Artmed, 2008, p. 182).

²⁰³ Nesse momento Aristóteles nos revela a figura do *spondaios*, cujo comportamento inspira confiança aos demais, servindo de critério para todos aqueles que fixam “os olhos no homem de bem” (Cf. AUBENQUE, 2008, p. 77).

²⁰⁴ Para Aubenque, “os gregos têm um nome para designar essa coincidência da ação humana e do tempo, o que faz com que o tempo seja propício e a ação boa: é o *kairos*, ocasião favorável, ou tempo oportuno” (Cf. AUBENQUE, 2008, p. 157-158).

sua falibilidade é insuprimível, pois, diante da ambiguidade do mundo nada é totalmente possível ou impossível, e na escolha do melhor possível “este melhor designa um superlativo relativo, não absoluto” (AUBENQUE, 2008, p. 183-184; 212).

Uma vez investigada a virtude da prudência, nosso breve excursus acerca da teoria das virtudes aristotélicas apresenta-se concluído. Entrementes, tendo em vista que o presente capítulo trata dos aspectos do modelo ético aristotélico, um último passo ainda necessita ser dado. Referimo-nos ao aspecto do intelectualismo e do voluntarismo dentro do texto do Estagirita.

2.3 INTELECTUALISMO E VOLUNTARISMO

Aristóteles, ao desenhar seu sistema filosófico, vivia um momento de síntese da tradição grega clássica e, ao mesmo tempo, expressava certa ruptura com relação à mesma. Enquanto, Sócrates²⁰⁵ restringia as virtudes ao conhecimento, negando que o homem quisesse ou fizesse o mal voluntariamente, mas por ignorância do bem²⁰⁶, o Estagirita buscava sobrepujar sua interpretação intelectualista da ação moral, pois, como filósofo realista que foi, logo compreendeu que “uma coisa é conhecer o bem, outra coisa é atuá-lo, realizá-lo e fazer dele, por assim dizer, substância das próprias ações, e tentou determinar mais profundamente quais eram os complexos processos psíquicos pressupostos pelo ato moral” (REALE, 1994, p. 421-428). Dessa forma, torna-se necessário um breve exame da ética considerada sob o prisma aristotélico, por um lado, e suas expressões próprias, de outro.

Sócrates, apesar do intelectualismo que lhe é imputado, teve o mérito de trazer à tona “a dignidade racional do ser humano e a racionalidade essencial da ação boa”²⁰⁷ (MARITAIN, 1973, p. 36), por considerar que a virtude deveria ser fruto

²⁰⁵ Sócrates comumente é associado a um momento da história da Grécia Clássica onde vemos uma inversão da investigação filosófica, ou seja, ele comumente é associado a um movimento de cunho antropológico dentro do mundo grego. Nesse sentido, comumente associa-se Sócrates à figura que unifica as virtudes tradicionais do mundo grego clássico reduzindo-as ao conhecimento, aspecto esse que tornaria o vício como sendo o resultado da ignorância.

²⁰⁶ Xenofonte afirma que Sócrates “sábio e reportado considerava aquele que, conhecendo o bem e o belo, os pratica e, conhecedor do mal, dele sabe guardar-se” (Cf. XENOFONTE, 1980, 117).

²⁰⁷ Com isso, “Sócrates fundou a filosofia moral no Ocidente. Sua inspiração despertou a inteligência para os princípios supremos da conduta humana” e “os temas por ele ensinados vão alimentar, por séculos, o pensamento dos moralistas e as virtualidades contrastantes de sua conduta, se atualizarão, nas grandes escolas gregas, em sistemas opostos.” (Cf. MARITAIN, Jacques. **A filosofia**

de uma razão fundamentada no conhecimento pertinente aos valores éticos mais caros ao homem. Tal construção imputada ao velho Mestre de Platão aponta em direção à constatação de que “o verdadeiro homem” consiste na sua alma (REALE, 1994, p. 410).

Além do intelectualismo que o caracteriza, “a insistência socrática sobre a ciência, a inteligência, a verdade especulativa em matéria moral, a própria teoria do conhecimento-virtude termina em critérios utilitaristas”, pois, para estabelecer o que é bom e virtuoso, o critério utilizado por Sócrates é o da utilidade. Tal critério, quando tentado ser posto em prática, redonda apenas no cálculo da utilidade, com o que cai no emaranhado da ciência como fundamento exclusivo que buscava justificar. O utilitarismo socrático demonstra-se transcendente ao homem, pois que busca levá-lo a possuir uma alma boa, capaz de ir além do mundo dos mortais, já que neste, onde vigora o utilitarismo imediato da moral popular, Sócrates busca se respaldar nos diversos “exemplos particulares de virtude” (MARITAIN, 1973, p. 38; 37).

Sócrates compreendia o conhecimento moral “como um conhecimento teórico do objeto das virtudes, de tal forma que identificava a excelência moral com a ciência moral” e, havendo intuído que todos desejavam a felicidade, logo em seguida viu a necessidade de compreender onde ela se encontrava. Tal felicidade, de acordo com Maritain, “todos nós procuramos, batendo as asas contra todas as grades, a realidade que liberta e o verdadeiro sentido da nossa existência. E a nossa ignorância faz com que andemos às apalpadelas e em lugar de encontrarmos o que procuramos, abraçamo-nos a fantasmas”. (MARITAIN, 1973, p. 36).

Apesar de Sócrates haver legado à posterioridade sua concepção de que, no que diz respeito às virtudes, “cada uma e todas se reduzem essencialmente ao conhecimento” (REALE, 1994, p. 269), faltava-lhe a compreensão da distinção existente entre os tipos de ciência que Aristóteles nos deixou. E quando alega que conhecer o bem é suficiente para que a virtude seja alcançada, Sócrates faz uma afirmação que Aristóteles se empenhará em refutar por considerar que “o conhecimento do bem é necessário”, porém insuficiente, pois, “em última análise, é a vontade, a boa vontade, que determina o caráter e o valor moral do homem” (REALE, 1994, p. 274).

Para Aristóteles, a virtude se trata de uma disposição capaz de levar o homem à produção de uma ação da qual ele seria o próprio princípio, produção esta que por ser fruto de sua liberdade o tornará responsável por ela e, assim, passível de ser valorizado ou não pela sua efetivação.

É importante ressaltar que a virtude à qual se refere Aristóteles não deve ser confundida com a virtude natural, sobre a qual não cabe mérito algum, e que por não advir da vontade²⁰⁸ livre do agente, não será passível de julgamento moral. O seu interesse diz respeito à virtude própria do homem racional que, munido da sua capacidade de empreender uma escolha racional, *proairesis*, é capaz de “fixar o alvo para sua vida, alvo sem o qual não se pode dar sentido às ações particulares”, e que livre da coação, “de bom grado”, age de maneira excelente. Com a *proairesis* dá-se o momento da decisão que sucede a deliberação, momento em que deixa de ser simples “inteligência deliberante” e passa a ser “vontade desejante”, capaz tanto de incentivar a deliberação, quanto de extirpá-la (AUBENQUE, 2008, p.194; 196).

Com a “vontade desejante”, aquilo que é inicialmente visto como possível, e posteriormente examinado, passa a ser desejado como meio para algum fim. Tal desejo, de acordo com Aristóteles, trata-se “de desejo deliberativo das coisas que estão ao nosso alcance” (EN, III, 5, 1113a 11). A partir de então, havendo mais de uma possibilidade de ação, o homem passa à escolha daquela que melhor satisfará as necessidades do fim visado, e, daí para frente, o bem e o mal não mais serão medidos “pela retidão da intenção, mas pela eficácia dos meios” (AUBENQUE, 2008, p. 197).

Apesar de nossa compreensão de desejo deliberativo nos aproximar da noção de vontade, como hoje a compreendemos, quem busca em Aristóteles uma doutrina da liberdade da vontade se verá frustrado, pois o que o autor oferece é “uma nova contribuição a uma ontologia e a uma antropologia da ação” (AUBENQUE, 2008, p. 203).

Embora o conceito de vontade não haver ainda sido definido na Grécia Clássica, as ações já eram vistas como voluntárias ou involuntárias no sentido em que hoje lhes atribuímos. A primeira trata da ação “cujo princípio motor se encontra

²⁰⁸ Pierre Aubenque, com base no capítulo 4, 1111b 20 do Livro III da Ética a Nicômaco, considera que “a vontade pode tomar por objeto coisas que sabe serem impossíveis, enquanto a escolha, guiada pela intenção do melhor, não pode se voltar para o impossível”, o que faz com que ambas sejam diferentes entre si, a primeira tratando dos fins, enquanto a segunda dos meios. De acordo com o autor, “a escolha restringe a vontade à consideração dos possíveis” (Cf. AUBENQUE, 2008, p. 214-215).

no próprio agente”, que deverá conhecer a situação particular em que a mesma se desenvolve, enquanto a segunda, “como tudo que se faz constrangido ou por ignorância” diz respeito às ações que devem “causar dor e trazer arrependimento” (EN, III, 1, 1111a 20-25).

De acordo com Aristóteles, a escolha, inerente aos atos voluntários, é possível apenas ao homem capaz de raciocinar e refletir sobre a ação a ser efetivada, que deverá ser algo possível de ser realizado e que dele depende para que se efetive (REALE, 1994, p. 429). Com tudo isso, podemos compreender que a vontade do homem, apesar de desconhecida por Aristóteles, já deveria existir de uma maneira subjacente em sua ética, de forma a tornar patente a responsabilidade proveniente das ações efetivadas com liberdade (ZINGANO, 2009, p. 170).

De acordo com Reale, “muitos estudiosos acreditam encontrar aqui o que chamamos de vontade, enquanto a escolha é apetite ou desejo deliberado e, portanto, não é só desejo ou apetite, nem só razão”; o aristotelista julga que tal opinião é refutada pelo próprio Aristóteles, para quem escolha ou deliberação e vontade não se identificam, já que aquela trata dos meios, enquanto esta trata dos fins, sendo que estes constituem “o princípio primeiro do qual depende nossa moralidade” (REALE, 1994, p. 429).

A vontade poderia ser vista, então, como algo desejado ou não desejado naturalmente, mas em conformidade ao que parece a cada homem, o que levaria à conclusão de que cada um faria aquilo que lhe parecesse o bem. Tal situação, para o nosso autor, levaria o homem a concluir que o que realmente consiste no bem é aquilo que assim o parece ao virtuoso, capaz de ver “a verdade em cada classe de coisas, como quem é delas a norma e a medida” (EN, III, 4, 1113a 23b), livrando-o de um relativismo que em nada o ajudaria em seu caminho.

Apesar de tal pensamento levar a um círculo vicioso, pois, “para tornar-me e ser bom devo querer os fins bons, mas só os conheço se sou bom” (REALE, 1994, p. 430), Aristóteles coloca a noção de responsabilidade sobre a ação, que analisa como fruto do hábito adquirido pelo homem no decorrer de sua vida. Mesmo não tendo clara a noção de vontade, que só se firmou com o cristianismo, Aristóteles, “melhor do que todos os seus antecessores, entreviu que há em nós algo do qual depende o ser bom ou mau” (REALE, 1994, p. 431). Porém, em razão de não haver solidificado os princípios da vontade, Aristóteles, em alguns momentos, retorna ao intelectualismo socrático que critica quando “afirma que o conhecimento é

determinante para o agir moral” (REALE, 1994, p. 431).

Com tudo isso, podemos compreender que a vontade do homem, apesar de desconhecida por Aristóteles, já deveria existir de uma maneira embrionária, porém, capaz de tornar patente a responsabilidade proveniente das ações efetivadas dentro da liberdade (ZINGANO, 2009, p. 170)

Sócrates reduz a escolha ao conhecimento daquilo que é o melhor a ser feito (redução esta que o leva a ser considerado como representante do intelectualismo). Tal perspectiva é negada por Aristóteles que, ao reconhecer no homem uma instância desiderativa, “que estaria na origem do movimento e que seria também capaz de explicar alguns de nossos atos” (ZINGANO, 2009, p. 171), compreende o desejo como algo que, mediado pelo pensamento, poderia ser submetido à razão que aprovaria ou não esse desejo, o que o faz ultrapassar a tese intelectualista socrática.

Sócrates pretende inverter a tendência degenerativa introduzida por alguns sofistas de sua época que, por visarem apenas a eficácia das ações, esqueciam a necessidade de haver uma “conexão da cultura do espírito, da cultura intelectual com a cultura moral e política” capaz de voltar “a situar o *éthos* no coração do homem, no centro da atividade política e no centro da *aretê*” (FONSECA, 1996, p. 38-55).

Já Aristóteles, sem desprezar o conceito de Bem estabelecido por Sócrates e Platão, conservando implícito no seu sistema ético a identificação do “Soberano Bem e a Felicidade” (MARITAIN, 1973, p. 53), traz ao homem a possibilidade de, através da sua livre deliberação²⁰⁹, exercer um tipo de escolha que, vista como proveniente de sua vontade²¹⁰, é capaz de orientá-lo rumo a um *télos* constitutivo de sua função própria: ser feliz.

No presente capítulo discorreremos sobre os aspectos fulcrais do pensamento ético aristotélico. Nossa investigação centrou-se em três eixos principais: o modelo teleológico, a teoria das virtudes e a instanciação do intelectualismo e do voluntarismo para Aristóteles. Essa cadeia nos permitiu entender qual é o papel do

²⁰⁹ No que se refere ao desconhecimento do significado da vontade, a doutrina da deliberação aristotélica, “parece suprir essa carência de significado”, entretanto, “por desconhecer essa noção, Aristóteles foi levado a sustentar que só deliberamos sobre os meios e nunca sobre os fins” (Cf. ZINGANO, 2009, p. 167).

²¹⁰ Apesar de não existir entre os gregos o conceito de vontade, como hoje é compreendido, ao homem era dada a posse de um “*thymós* que designa o *instinto*, o *apetite*, o *alento*” (Cf. BRANDÃO, 1986, p. 144), capazes de alguma maneira, de satisfazer sua necessidade de seguir adiante, movido por um desejo que o oriente.

fim na ação humana, sua teleologia, e de que maneira devemos considerar a participação e a deliberação da escolha e da razão para as ações humanas vistas como éticas. Vimos, também, de que forma a construção da teoria das virtudes se encaixa na lógica da ação humana desenvolvida pelo raciocínio prático aristotélico. Esse elemento foi percorrido através de nossa breve investigação acerca das virtudes intelectuais e cardeais e pelo papel da prudência nessa estrutura. Entrementes, para que o objetivo de nosso trabalho seja alcançado, depois de situados os conceitos aristotélicos pertinentes à nossa inquirição, necessitamos de uma análise acerca da *eudaimonia* aristotélica. Ocuparem-nos, no próximo capítulo, dessa investigação.

3 A EUDAIMONIA ARISTOTÉLICA

A partir do fato incontestável de que o homem, por desejar sentir-se bem, busca fugir da dor e procure ser feliz, Aristóteles pretende definir o que venha a ser a felicidade que, apesar de ser considerada como o fim último da vida de todos os seres humanos é identificada de maneiras diversas e, até mesmo, contraditórias, de modo que, até hoje, os homens são capazes de oferecer apenas respostas reticentes sobre o tema.

Diante da importância que atribuímos à questão da *eudaimonia*, buscamos empreender uma investigação acerca dessa temática, capaz de nos trazer um maior discernimento sobre um tipo de ética que, mediante a prática das virtudes em geral, e a contemplação em particular, teria o poder de premiar o homem com o bem mais elevado: a felicidade. Felicidade esta que deverá ser compreendida como uma espécie de realização tida pelo homem consciente de haver cumprido o papel para o qual foi criado.

Para atingir tal intento cumpre-nos empreender o estudo da *eudaimonia* como possível mediante as virtudes éticas ou através da contemplação, com as implicações que tal divisão acarreta e a possibilidade, ou não, de conciliação entre os dois tipos de felicidade possível, bem como o papel da educação nessa conquista e o prazer que advém desse tipo de vida.

Aristóteles, ao investigar a respeito da felicidade, considerada por todos como o sumo bem, busca compreender em que consiste esse bem, ou seja, visa compreender qual a maneira de viver mais apropriada ao homem, capaz de realizar plenamente a sua natureza. Através de sua *Ética a Nicômaco*, o Estagirita procura uma maneira de compreender como nossas vontades, metas e perspectivas podem ser satisfeitas, bem como qual seria a maneira de tornar o homem capaz de alcançar a *eudaimonia* que consistiria no *télos* de cada um. Isso porque, para o nosso Filósofo, “a ideia de que ser feliz e não apenas estar feliz” (SPINELLI, 2007, p. 13), envolve um aprofundamento de diversas questões que compõem o seu pensamento ético.

Nesse sentido, Aristóteles inicia a sua obra a respeito da ética com a afirmação de que “toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda

escolha, têm em mira um bem qualquer²¹¹ (**EN**, I, 1, 1094a 5). Tal bem, por tratar-se de algo múltiplo e variável²¹², pode acarretar subordinação entre os bens em geral e, “nesse caso, o fim com relação ao qual os outros fins estão subordinados é melhor que os últimos, pois é por sua causa que os outros são escolhidos” (SPINELLI, 2007, p. 15).

Dando seguimento a essa linha de pensamento, Aristóteles nos apresenta a noção de um bem supremo, ou seja, de um fim último desejado por todos os homens. Ao buscar explicar em que consistiria o bem do homem, o Estagirita, mesmo considerando serem diversas as maneiras através das quais ele poderia vir a se manifestar, afirma que ele seria, “evidentemente, aquilo em cujo interesse se fazem todas as outras coisas” e, “se existe uma finalidade para tudo o que fazemos, essa será o bem realizável mediante a ação; e, se há mais de uma, serão os bens realizáveis através dela”. Assim, apesar de reconhecer a relatividade dos bens em geral, ao se referir ao sumo bem, afirma que este “é claramente algo de absoluto” (**EN**, I, 7, 1097a 15-30).

Dando continuidade as suas pesquisas, Aristóteles reconhece que, se a felicidade é o bem acompanhado de excelência, então, necessariamente, são suas partes: a nobreza de nascimento, a riqueza, o mérito, a saúde, as honras, a sorte, as virtudes em geral, e a prudência que deverá acompanhá-las. Nesse sentido, o nosso Filósofo elabora uma lista contendo a relação do que considera como todos os tipos de bens, terminando por afirmar que além deles “não há outros a serem possuídos” (**RET**, I, 5, 1360b 25-30). E, apesar de a *eudaimonia* poder englobar a todos eles, na opinião de Marco Zingano, “isto, no entanto, não quer dizer que para alguém ser feliz tenha de fato de possuir todos os bens imagináveis” (ZINGANO, 2007, p. 89-90), não sendo necessário que uma pessoa os tenha a todos, ou, que não possa incorporar outros bens, além dos que já possuía, sem que isso altere a sua felicidade.

Dessa maneira, além de constatar a importância do fim no que diz respeito ao

²¹¹ De acordo com Priscilla Spinelli, “há uma convertibilidade entre fins e bens, pois o fim da ação é sempre algo tomado como bom pelo agente” (Cf. SPINELLI, 2007, p. 16), que se atém ao tipo de bens praticáveis pelas ações do homem.

²¹² Existem fins intrínsecos e extrínsecos ou instrumentais, sendo que “estes últimos são procurados a bem dos primeiros” (Cf. **EN**, I, 1, 1094a 10-15), constituindo-se como bons para alcançar alguma coisa, ou seja, em simples meios para a obtenção de algo, enquanto os primeiros são dignos de serem buscados por si mesmos “pois é por sua causa que os outros são escolhidos”, (Cf. SPINELLI, 2007, p. 15).

bem do homem, Aristóteles enfatiza a existência de múltiplos bens²¹³ e, posteriormente, avalia que entre estes existe aquele que será o supremo bem entre todos. Sobre o assunto, nosso autor explicita que “chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa” (EN, I, 7, 1097 a 30), como é o caso do sumo bem que constitui o *télos* capaz de impelir o homem a seguir o caminho que lhe é próprio.

Apesar de em todo o corpo de sua obra o Estagirita reconhecer a existência de vários bens e da aparente contradição, observada por alguns intérpretes, entre os capítulos 7 e 8 do seu Livro X e os demais Livros de sua *Ética a Nicômaco*, de acordo com Priscilla Spinelli, o filósofo, em sua conclusão, “permite que concebamos que esse bem é um bem composto de bens, certamente; porém não exclui a possibilidade de que um deles seja mais importante que os demais” (SPINELLI, 2007, p.20). Essa forma de pensar nos leva identificar a existência de basicamente dois tipos de explicação a respeito da *eudaimonia*, que, por sua vez, engendrarão as duas correntes mais discutidas pelos estudiosos de Aristóteles. Uma partidária de uma visão do bem dominante, outra, adepta de uma concepção inclusiva do bem. Tais tipos de interpretação a respeito do bem em Aristóteles serão posteriormente desenvolvidos, no item 3.1 desse mesmo Capítulo.

Por ora, importa salientar que a *eudaimonia*, fim último que move o homem, deve ser encontrada “naquilo que o identifica, que o unifica, e isso ele só achará na razão, isto é, na inteligibilidade de si mesmo” (SILVA, 2007, p. 30), pois, assim como tudo o mais, o ser humano possui uma propriedade capaz de caracterizá-lo e de conferir-lhe uma identidade própria. Essa identidade, que o torna único como espécie, é assinalada pela racionalidade que traz em si, e que consiste no caminho que deverá seguir por toda a sua vida. De tal modo, já que a felicidade humana só é possível dentro de um mundo determinado por uma certa ordem, é pela razão que o homem deverá buscar os elementos capazes de trazer coerência e representatividade a esse mundo, espaço no qual deverá ser capaz de encontrar a sua própria dimensão humana. Isso tudo o homem o fará sem renegar a sua contingência, mas servindo-se com prudência e moderação do que, nesse espaço,

²¹³ De acordo com Roberto Catunda em sua dissertação de Mestrado intitulada: **A eudaimonia e a conexão das virtudes na Ética a Nicômaco**, o aristotelistas Marco Zingano considera que, já no início de sua obra ética, “Aristóteles está chamando a atenção para o caráter inclusivo do bem supremo” que, sob tal ótica, não necessitaria ser selecionado entre os demais bens, mas, sim, ser compreendido como capaz de reunir a todos em si mesmo (Cf. CATUNDA, 2011, p.34).

existe de particular e transitório, de forma que cada um possa “elevar-se à Verdade, cumprir sua vocação contemplativa, independentemente da expectativa da imortalidade” (SILVA, 2007, p. 30).

Dessa maneira, além de buscar a felicidade através da prática das virtudes, Aristóteles considera que outra maneira de se atingir a *eudaimonia* seria através da contemplação que, apesar de acessível a poucos homens, poderia levá-los, mesmo que por poucos instantes, ao divino. Tal forma de pensamento ratificaria sua afirmação de que, apesar de sermos humanos, “na medida em que isso for possível, procuremos tornar-nos imortais e envidar todos os esforços para viver de acordo com o que há de melhor em nós; porque, ainda que seja pequeno quanto ao lugar que ocupa, supera tudo o mais pelo poder e pelo valor” (EN, X, 7, 1177b 30-1178a 5). De acordo com Paixão, procurarmos ser divinos “indica uma analogia com algo que jamais poderemos atingir. Um trágico destino humano lança o nosso desejo para muito além da esfera do possível, isto é, do que podemos, deliberadamente, por escolha, realizar” (PAIXÃO, 2002, p. 22).

Assim, somos levados a compreender que a conquista da *eudaimonia* torna-se possível através de duas vias diversas: primeiramente Aristóteles trata do tipo de felicidade que pode ser considerada como secundária²¹⁴, possível através da prática das virtudes éticas, adquiridas através dos bons hábitos que, aos poucos, se transformarão nos costumes próprios do homem virtuoso, ou seja, por aquele que, preservado “do defeito da apatia e do excesso de afecção” (BODÉÜS, 2007, p.115), é capaz de estabelecer o justo meio e o equilíbrio necessário às suas ações, gerando, assim, as regras a serem seguidas pela comunidade; em seguida Aristóteles apresenta o outro tipo de felicidade, fruto unicamente do intelecto, que considera como capaz de levar o homem à contemplação e, assim, aproximá-lo do ‘divino’, sendo ambos realizáveis, apenas, dentro da vida na *pólis*²¹⁵.

O bem supremo - considerado como possível apenas através da

²¹⁴ Após considerar que “a vida conforme a razão é a melhor e a mais aprazível, já que a razão, mais que qualquer outra coisa, é o homem” (Cf. EN, X, 7, 1178a 5-10)., Aristóteles se refere à vida de acordo com a sabedoria prática, ligada ao composto humano, como sendo capaz de proporcionar ao homem uma espécie de felicidade secundária. De acordo com o Estagirita, “a vida de acordo com a outra espécie de virtude é feliz, porque as atividades que concordam com esta condizem com a nossa condição humana” (Cf. EN, X, 8, 1178a 5-30).

²¹⁵ Aristóteles, no início de sua *Política*, desenvolve a tese do caráter natural da cidade que, “nascida principalmente da necessidade de viver, [...] subsiste para uma vida feliz” (POL. I. 1. 1252b 25-30), por acreditar ser através dela que o homem é capaz de “não apenas atingir a prosperidade (tudo o que é necessário à vida), mas também atingir à felicidade, uma vez que a prosperidade tenha sido adquirida” (Cf. BODÉÜS, 2007, p. 47).

contemplação - buscado pela investigação ética de Aristóteles “acaba por nos afastar daquela mesma busca indicada no seu início” (PAIXÃO, 2002, p. 23), o que denota a profunda imprecisão que caracteriza o homem, e traz à tona a necessidade de se buscar o significado de sua humanidade, cujos fundamentos devem ser encontrados na própria *Ética a Nicômaco*. Assim, deve ser buscada a relação existente entre os Livros I e X da referida obra, bem como a forma de conciliação possível entre as duas espécies de felicidade nela contidas.

A partir da constatação de que ambas as formas de felicidade importam ao homem (desde que tenhamos claros os limites impostos a cada uma pelo campo de atuação ao qual estão ligadas, se considere o grau de hierarquia existente entre elas e se respeite os seus diferentes níveis de perfeição), nada impede que elas possam ser tidas “como conciliáveis e realizáveis” (PICHLER, 2004, p. 140), o que iria de encontro à concepção de alguns autores de que haveria em Aristóteles uma dupla moral²¹⁶, gerada pela já mencionada ‘contradição’ existente dentro da *Ética a Nicômaco*, que nos leva a buscar uma melhor compreensão de cada um desses dois tipos de virtude.

No próximo item nos ateremos à questão da felicidade possível mediante as virtudes éticas, em que consistem tais virtudes, na possibilidade de as mesmas serem alcançadas pelo homem, e a importância desse tipo de felicidade, considerada como humana, capaz de tornar possível a convivência entre os homens que, em sociedade, incentivam as virtudes que lhes são mais caras.

3.1 A EUDAIMONIA POSSÍVEL MEDIANTE AS VIRTUDES

De acordo com o aristotelista João Hobbis, existe hoje um interesse renovado acerca das virtudes que, provindo da ética grega, busca renovar “as ideias de felicidade, caráter, de como devemos viver, e do que é realmente uma vida boa” (HOBBUS, 2011, p. 07).

A *eudaimonia*, por tratar-se de uma atividade da alma racional segundo a virtude, pode ser vista como algo digno de louvor e capaz de enobrecer o homem.

²¹⁶ A concepção da existência de uma ‘dupla moral’ pode ser desmentida em razão de Aristóteles, já no seu livro VI nos fazer pensar na virtude como “ligada a uma vida sublime, muito além da esfera da vida e dos bens humanos” (Cf. PAIXÃO, 2002, p.21), por tratar de “coisas notáveis, admiráveis, difíceis e divinas, mas improfícuas” (EN, VI, 7, 1141b 5-10). Tal passagem, na opinião de alguns comentadores, anteciparia a visão aristotélica de ser a *eudaimonia* um bem dominante, questão essa que será devidamente desenvolvida no item 3.2.1 deste trabalho.

Esta, mesmo sendo caracterizada pela sua perfeição e autossuficiência, para ser adquirida, necessita da prática das virtudes²¹⁷ éticas ou dianoéticas, pois, como já foi afirmado a *eudaimonia*, constitui-se em uma prática em relação ao sumo bem desejado pelo homem que, em razão de sua dupla natureza (moral e intelectual), e da necessidade de viver em comunidade, que o caracteriza, para ser capaz de exercer a sua função própria e, assim, atingir o seu *télos*, “necessita também das coisas que facilitam a vida humana” (EN, X, 8, 1178b 5-10).

O primeiro tipo de *eudaimonia*, possível apenas mediante a prática das virtudes éticas, é considerado como acessível à maior parte dos cidadãos, pois, mesmo que o homem não nasça virtuoso, já que a virtude propriamente dita não é natural, é possível que ele assim se torne, através da prática reiterada das ações excelentes, que são aquelas que estabelecem a justa medida como seu parâmetro último naquilo que concerne às paixões provenientes das sensações e das ações naturais ao homem (PICHLER, 2004, p. 139).

De acordo com Aristóteles, a importância das virtudes se deve ao fato de que nenhuma função humana desfruta de tanta permanência como as atividades virtuosas, que são consideradas mais duráveis do que o próprio conhecimento das ciências. E as mais valiosas dentre elas são mais duráveis porque os homens felizes de bom grado e com muita constância lhes dedicam os dias de sua vida; e esta parece ser a razão pela qual sempre nos lembraremos deles (EN, I, 10, 1100b 10-20).

No que diz respeito à *eudaimonia*, considerada em seu aspecto mais perfeito, apesar de o homem procurar realizá-la no mundo imanente, sujeito às contingências que o caracterizam, o seu fim é o mundo divino que busca atingir através da contemplação das verdades imutáveis. Nessa empresa, os homens deverão ser orientados pela virtude da sabedoria, alcançável apenas por uns poucos cidadãos que, graças a um saber conquistado no decorrer de suas vidas, lograram alcançar o mais alto patamar na *pólis* em que vivem.

Nesse empreendimento, que consiste na busca da felicidade, apesar de constatar a existência de dois tipos de virtudes, as práticas e as intelectuais, Aristóteles (a despeito de em determinados momentos considerar a vida das

²¹⁷ Conforme o aristotelista João Hobuss, “na base de toda construção ética aristotélica está a virtude” (Cf. HOBUSS, João. **Eudaimonia e Auto-Suficiência em Aristóteles**. Coleção Dissertatio Filosofia, Pelotas: Ed. Universitária/UFPel, 2002, p. 08)

virtudes morais como uma espécie de felicidade secundária) admite que esse tipo de vida é capaz de realizar o fim último “da ciência política, que é o bem do homem, o bem da alma, a vida boa e bela na *pólis*” (PICHLER, 2004, p.139).

Esse tipo de *eudaimonia* alcançada através do hábito tem, nesse hábito, “a pedra de toque de um caminho que poderá ser ou não ser trilhado” (PAIXÃO, 2002, p. 77). Nesse caso, de acordo com a maior parte dos estudiosos²¹⁸ de Aristóteles, a felicidade adquirida, apesar de hierarquicamente inferior àquela conquistada em sua forma mais pura, não se exclui da *eudaimonia* no seu sentido mais forte, pelo contrário a complementa e lhe é necessária. Isso porque as ações que consideramos justas e generosas não seriam assim compreendidas fora do contexto humano²¹⁹, uma vez que “a imortalidade isolaria o deus da intensidade da coragem mortal, da beleza da ação justa ou generosa. [...] eles anseiam pelos amores e aspirações mais arriscados dos mortais. [...] são atraídos à virtude do ser limitado, o vivaz e tenso esplendor da excelência humana dirigida, contra a oposição, a um difícil desígnio”. Nesse sentido, para a autora, Aristóteles “insiste que o bem só se faz aparente dentro dos limites do que uma criatura é, e que necessidade pode ser constitutiva da beleza” (NUSSBAUM, 2009, p. 298).

Diante dos objetivos propostos nesse capítulo, é necessário empreendermos os nossos estudos na direção da investigação da *eudaimonia* vista como bem supremo. Tal tipo de felicidade, à qual Aristóteles se refere em seu Livro X,

²¹⁸ A possibilidade de conciliação entre a felicidade ética e dianoética é defendida por aristotelistas como Marco Zingano, João Hobbus, Márcio Petrocelli Paixão, Nadir Antônio Pichler, Idalgo Sangalli, Patrícia Spinnelli, entre outros, que se posicionam como partidários do sumo bem como predicado dos bens em geral. Por outro lado, existem aqueles que, a exemplo de Martha C. Nussbaum, Osvaldo Guariglia, Henrique Lima Vaz, Giovanni Reale avaliam as duas espécies de felicidade como inconciliáveis entre si, e, portanto, incoerente a unidade pretendida entre elas. Tal unidade é vista por esses autores como impossível, por tratar de mundos diversos, um relacionado ao mundo terreno, e outro relacionado ao mundo místico habitado pelos deuses. Para eles, a *eudaimonia* pode ser vista como um “corpo estranho e inconciliável” (Cf. PICHLER, 2004, p. 127) com a teoria ética defendida por Aristóteles na maior parte de sua obra. Dessa maneira, existiriam duas éticas que tratariam de duas formas de felicidade distintas, cada uma realizável conforme seu próprio plano de ação. Outros autores, a exemplo de Maritain, sendo menos radicais, consideram que, apesar de serem diferentes, as duas formas de felicidade existentes apontam para uma possível conciliação, pois, “nem o filósofo é um puro contemplativo, nem o homem de Estado é um puro ativo”, assim, “essas duas atividades, cada uma em seu plano, fazem parte integrante da felicidade” (Cf. MARITAIN, 1973, p. 64).

²¹⁹ Se nos fosse possível conceber a vida de um ser divino e sem carência de nada, verificaríamos que a maior parte das virtudes humanas não teria valor e nem mesmo seria compreensível nessa espécie de vida. Nesse sentido, Aristóteles afirma que “assim como um bruto não tem vício nem virtude, tampouco os tem um deus; seu estado é superior à virtude, e o de um bruto difere em espécie do vício” (Cf. **EN**, VII, I, 1145a 25-30). Por esse motivo o homem, diferentemente dos deuses, “enquanto homem que vive no meio de outros homens, ele escolhe a prática dos atos virtuosos: por conseguinte, necessita também das coisas que facilitam a vida humana” (Cf. **EN**, X, 8, 1178b 5-10).

considerada como capaz de, em alguns momentos, aproximar o homem do divino do qual participaria, seria acessível a uns poucos privilegiados que, mediante a contemplação, a atingiriam. Nesse momento, por não conseguir vislumbrar um limite para o poder do intelecto humano, podemos considerar que Aristóteles reaproxima-se de seu antigo Mestre.

3.2 A EUDAIMONIA COMO BEM SUPREMO

Inicialmente, cumpre-nos precisar que, apesar de a *eudaimonia* ser adquirida através da posse do bem supremo, as suas definições são distintas. De acordo com Marco Zingano, “a *eudaimonia* é definida como uma certa atividade em oposição a um estado psicológico ou a uma simples disposição do sujeito”, enquanto “o bem supremo é definido como o fim último desta atividade” (ZINGANO, 2007, p. 89).

Tendo em vista considerar a felicidade como o bem maior a ser alcançado pelo homem, Aristóteles parte de sua concepção finalista para revelar em que ela consiste e, inicialmente, adverte tratar-se a *eudaimonia* de uma espécie de bem próprio à vida tipicamente humana. Tal vida deverá ser conquistada pelo esforço próprio do homem que procurará torná-la plena e autárquica no decorrer de toda a sua existência.

Para definir o que vem a ser a *eudaimonia*, avaliada como sumo bem, Aristóteles busca se embasar na opinião, tanto dos sábios, como da maioria dos homens, o que o leva a considerar que para obter uma verdadeira compreensão do que esta venha a ser “basta considerar as mais difundidas ou aquelas que parecem mais defensáveis” (EN, I, 4, 1095a 25-30) entre as opiniões correntes sobre o assunto existentes em sua época.

Na ética aristotélica, a *eudaimonia* pode ser vista como prática, quando se refere à vida cujo fim maior é o exercício das virtudes, ou teórica, quando busca conhecer e contemplar aquilo que conhece²²⁰. E, enquanto “a vida política ou ativa requer, principalmente, a prática das virtudes morais, culminando na virtude da justiça, sempre orientada pela prudência”, na vida contemplativa, a felicidade “requer

²²⁰ O termo ‘aquele que conhece’ refere-se àquele que assimila o conhecimento apreendido em si mesmo, absorvendo-o em sua alma e, à medida que busca conhecer, através de um processo natural cognoscente de abstração, se afasta do particular, já que as suas causas e explicações estariam subjacentes ao conhecimento mais amplo por ele perseguido. Nesse sentido, o homem é levado a indagar sobre o que acontece a sua volta e, apenas através do seu próprio empenho e paciência tem como recompensa a conquista das respostas desejadas.

a prática das virtudes intelectuais”, cujo ápice é a aquisição da sabedoria, capaz de proporcionar ao homem o acesso à contemplação da verdade e o alcance do gozo dos “prazeres intelectuais de maravilhosa pureza e perenidade” (PICHLER, 2004, p. 139). Para alcançar esse grau de felicidade, Aristóteles considera que o homem deve visar sempre as melhores ações, de forma que, apesar de ajuizar como importante para o cidadão saber executar, o melhor possível, as suas ações, considera mais importante que este prefira “o repouso como o fim do trabalho, e o belo como o alvo das ações úteis e necessárias” (POL, XIII, 1333a 35-40).

Para que o homem se torne capaz de exercer esse tipo de virtude própria dos sábios, ou seja, para que o homem possa ser capaz de contemplar, necessário se faz que disponha de um tempo para o ‘ócio’ suficiente para efetivar esse tipo de ação, pois somente liberto das pressões comuns do dia a dia ele poderia evoluir a um grau de sabedoria capaz de torná-lo apto a esse tipo de vida considerada como a mais perfeita. Dessa maneira, os momentos de ascensão ao saber, alcançáveis através da contemplação²²¹, apesar de ocorrerem raramente, e de maneira apenas tangencial, constituem-se no “máximo de felicidade alcançável pelo homem” (PICHLER, 2004, p. 140).

Nesse sentido, porém, vale ressaltar que, por ser própria do homem, a atividade teórica se exerce “no âmbito da razão, e não no âmbito transcendental, além do ser, para chegar ao Bem em si”, o que implica em uma compreensão mais realista da ética de Aristóteles que compreende “o contemplar como uma atividade específica da inteligência humana e, como humano, o melhor é ocupar-se tão-somente com a busca da verdade pelos caminhos e limites da razão auxiliada pela experiência” (SANGALLI, 1998, p. 87-88).

Como já foi observado, na opinião de alguns estudiosos de Aristóteles, essa maneira de pensar entra em choque com o Livro X da *Ética a Nicômaco* que abriria espaço para uma ética de cunho metafísico, capaz de aproximá-lo de seu antigo mestre Platão no que diz respeito à possibilidade de o homem alcançar o suprassensível, compreendida como a capacidade que teria de contemplar os deuses, à qual Aristóteles faz referência. Tal impasse, capaz de quebrar a harmonia da obra considerada pela maior parte dos aristotelistas como a mais acabada de

²²¹ Contemplação no sentido “da natureza do Inteligível, que integra o motor imóvel e a atividade dos deuses, a felicidade mais completa e mais perfeita” (Cf. PICHLER, 2004, p. 140).

Aristóteles sobre a ética²²², resultou em diversas teorias. Entre estas, as mais difundidas serão abordadas a seguir.

3.2.1 Bem Inclusivo e Bem Dominante: o Sumo Bem como predicado dos bens em geral

A *eudaimonia*, com base na tese inclusivista, necessitaria da inserção de outros fins (primários) em um todo harmonioso. Essa é a tese defendida por Marco Zingano, para quem a felicidade deve ser vista como fim de segunda ordem, o que não consiste simplesmente em “desejar um certo fim em detrimento de outros, mas sim desejar uma harmonia entre nossos fins”, assim, a *eudaimonia* consistiria em uma completa e harmoniosa realização do fins primários, “fins em vista dos quais todas as outras coisas são feitas” (ZINGANO, 2007, p. 74).

A *eudaimonia*, como bem supremo, traz em si uma completude capaz de torná-la “o mais final dos fins” (SPINELLI, 2007, p. 24), pois, como se sabe, Aristóteles considera “aquilo que merece ser buscado por si mesmo mais absoluto que aquilo que merece ser buscado com vistas de outras coisas”, ou seja, considera como “absoluto e incondicional aquilo que sempre é desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa” (EN, I, 7, 1097a 30-4).

Como já foi visto, os bens podem ser divididos em instrumentais e intrínsecos, sendo que os primeiros, mesmo possuindo valor em si mesmo, podem ser buscados em razão de outro bem, enquanto os segundos somente são buscados em razão de eles mesmos, constituindo-se em uma espécie de bem que nunca poderá ser perseguido como meio para a consecução de um outro fim, haja vista o fato de esse bem intrínseco se constituir em um fim absolutamente acabado que, de acordo com Aristóteles, ninguém elegeria com vista a “qualquer outra coisa que não seja ela própria” (EN, I, 7, 1097b 5-10).

Nesse sentido, Guariglia, assim como outros aristotelistas, aponta “a falta de unidade na ética aristotélica e os dois ideais de vida como mutuamente excludentes, sem possibilidade de conciliação” (PICHLER, 2004, p. 132). De acordo com nosso autor, a *eudaimonia*, por constituir-se na “mais desejável de todas as coisas”, não se

²²² Apesar de algumas controvérsias, tornou-se consenso entre a maioria dos aristotelistas ser a *Ética a Nicômaco* a obra mais acabada de Aristóteles sobre a ética, em detrimento de suas obras *Magna Moralia* e *Ética a Eudemo*, sendo pacífico, porém, “nas três éticas de Aristóteles que o bem supremo não é outra coisa do que a felicidade” (Cf. ZINGANO, 2007, p. 89).

trata de algo contado ao lado das demais, pois, se assim fosse, “é evidente que ela se tornaria mais desejável pela adição do menor bem que fosse, pois o que é acrescentado se torna um excesso de bens, e dos bens é sempre o maior e o mais desejável”, não comportando nele nenhum acréscimo, o que a torna autossuficiente, ou seja, capaz de tornar “a vida desejável e carente de nada” (EN, I, 7, 1097b 15-20).

Essa posição do Estagirita, portanto, embasaria a opinião de alguns estudiosos que defendem o bem supremo visto como dominante, sem possibilidade de ser assentado ao lado de outros bens, sob pena de perder a posição hierárquica que o mantém como supremo em relação a estes. Caso assim fosse, poderiam ser-lhe acrescentados outros bens que o tornariam mais completo, mas que fariam com que ele perdesse a sua superioridade sobre os demais e, assim, a sua posição de ‘sumo bem’, “porque ele não é *um* bem, mas um composto de bens”. Tal posição indicaria a *eudaimonia* como pertencente a outra espécie de categoria, tornando “absurdo comparar coisas que estão em níveis distintos” (SPINELLI, 2007, p. 27).

Nesse tipo de posicionamento se enquadra o aristotelista Marco Zingano que, apesar de considerar a *eudaimonia* como um bem de segunda ordem, passível de abranger múltiplos bens, não julga ser necessário que nela se incluam todos eles, o que a tornaria impossível de ser atingida, bastando ao homem estar apto a possuí-los²²³ (ZINGANO, 2007, p. 89). De acordo com esse autor,

a *eudaimonia* inclui todos os bens intrínsecos no sentido de que se pode dizer de todo bem em si que é perseguido em vista da felicidade (por conseguinte, a *eudaimonia* tem de *poder* incluir todo bem). Isso não implica que, para ser feliz se tenha de ter todos os bens, mas sim, que se é o caso da *eudaimonia*, todos os bens em questão são partes dela. Formalmente, a *eudaimonia* inclui todos os bens, (e tem de poder incluí-los); materialmente, contudo, casos de *eudaimonia* incluem quantidades auto-suficientes de bens segundo uma certa ordem (...), sem necessariamente incluir todos os bens. (ZINGANO, 2007, p. 95-96)

A polêmica que aqui se põe refere-se à questão de ser a *eudaimonia* um bem inclusivo²²⁴ ou dominante e, conseqüentemente, qual a relação existente entre a

²²³ De acordo com Marco Zingano, a questão em pauta, não trata de “todas (ou de quantas) virtudes, mas do modo de ser de cada virtude segundo a qual sua atividade conduz à *eudaimonia*” (Cf. ZINGANO, 2007. p. 96).

²²⁴ A respeito de uma compreensão do que venha a ser a *eudaimonia*, Patícia Spinelli considera que uma das possibilidades seria “a de estabelecer uma hierarquia não entre cada um dos bens que a

eudaimonia e os demais bens. Nesse sentido, existem os autores mais radicais que consideram ser necessário que se possua todos os bens imagináveis para que seja possível o alcance da *eudaimonia*, o que, na opinião dos autores mais flexíveis, inviabilizaria a sua conquista. Para estes últimos a *eudaimonia* como o bem supremo, deveria ser capaz de incluir em si os demais bens que, por sua vez, não necessitam estar presentes em sua totalidade para que o homem conquiste a sua felicidade, sendo necessário, para tanto, que tais bens estejam dispostos de forma a serem alcançados de acordo com as necessidades de cada um; e há aqueles que consideram que a *eudaimonia* consiste na existência de múltiplos bens, e entre estes existiria um superior, capaz de dominar os demais (SPINELLI, 2007, p. 28), posicionamento que, de acordo com seus seguidores, melhor explicaria o Livro X da *Ética a Nicômaco*.

Para os inclusivistas, “os diversos fins, que são desejados por si mesmos e pelos quais as nossas ações são orientadas na realização plena desses fins, são buscados de modo harmonioso e completo, no todo da nossa vida”, enquanto, para os adeptos do fim dominante, deve ser buscado o que há de mais divino no homem, que, por sua vez, se ocuparia “com o puro contemplar teórico” (SANGALLI, 1998, p. 77), consistindo a *eudaimonia* apenas “em uma certa atividade, a vida contemplativa” (ZINGANO, 2007, p. 12).

Em virtude de a *eudaimonia*, quer vista como um bem inclusivo, ou como um bem dominante, consistir na posse de uma vida digna de ser vivida, necessário se faz que seja dado ao homem, que busca ser feliz, a posse dos bens suficientes para que este se sinta plenamente realizado, sendo que, em virtude da variabilidade das adversidades enfrentadas por cada um, tais necessidades podem ser diferentes de homem para homem. A questão, segundo Martha Nussbaum, “será, então, se esse mundo provido de um único valor contém a possibilidade de ter a riqueza e abrangência do mundo presente” (NUSSBAUM, 2009. p. 259), já que

um mundo em que prosperidade, coragem, dimensão, nascimento, justiça são todos situados em uma mesma escala e ponderados juntos, tornados em sua natureza funções de uma única coisa, acabará por ser um mundo desprovido de todas essas coisas tais como agora as entendemos. (NUSSBAUM, 2009. p. 258-259)

compõem, mas entre tipos de bens”, considerando que os bens da alma seriam mais importantes que os do corpo que, por sua vez, seriam mais importantes que os exteriores (Cf. SPINELLI, 2007, p. 29).

Ainda, de acordo com essa autora, Aristóteles considera que “algo pode ser um fim em si mesmo e ao mesmo tempo ser componente valorizado de um fim maior ou mais abrangente”. Nesse sentido, “questionar se alguma coisa deve ou não ser considerada como uma parte da *eudaimonia* é precisamente questionar se algo é um componente valioso da melhor vida humana”, não sendo “qualitativamente comensurável com outras coisas valiosas”²²⁵ (NUSSBAUM, 2009, p. 259).

O questionamento a respeito daquilo que pode e deve ser incluído na vida feliz nos leva à reflexão a respeito dos tipos de *eudaimonia* que se apresentam como possíveis ao homem, pois, conforme Aristóteles,

mesmo que a felicidade não seja dada pelos deuses, mas, ao contrário, venha como um resultado da virtude e de alguma espécie de adestramento, ela parece contar-se entre as coisas mais divinas; pois aquilo que constitui o prêmio e a finalidade da virtude se nos afigura o que de melhor existe no mundo, algo de divino e abençoado (EN, I, 9,1099b 15-20).

Por constatarmos a necessidade da existência das virtudes éticas e dianoéticas como componentes de uma vida feliz, consideramos que Aristóteles, apesar de deixar uma abertura capaz de suscitar discussões dialéticas que até hoje inspiram debates sobre o tema, não poderia deixar de lado valores sociais tão importantes como os que enumera no decorrer de suas obras, a exemplo das virtudes cardeais, sobre as quais discorreremos no item 2.2.2 desta Dissertação. Por essa razão, acompanhamos o pensamento de autores que, a exemplo de Marco Zingano, consideram a felicidade como o fruto de um composto de bens primários que, apesar de possuírem seus fins neles mesmos, são capazes de compor a felicidade maior, ou seja, a *eudaimonia* perseguida pelo homem.

Sobre a teoria inclusivista, Zingano argumenta que a felicidade se constituiria em um bem de segunda ordem, impossível de ser considerado como de valor igual aos dos demais bens primários, pois que os incluiria. Isso denotaria uma hierarquia

²²⁵ Aristóteles apoia-se na “idéia de apresentar uma reflexão ou definição de cada um dos valores em questão” para negar “o objetivo científico da comensurabilidade”, o que leva a autora a se perguntar “se Aristóteles está negando uma parte do projeto científico com o intuito de apenas enfatizar e afirmar uma outra parte igualmente importante, a demanda pela universalidade”, pois “o cientista percebe que na atividade cotidiana da deliberação somos confundidos e afligidos pela particularidade complexa dos casos que se nos apresentam, sempre renovados, à decisão”, já que “cada coisa individual pode parecer qualitativamente individual, diversa de qualquer outra” em virtude de “carecemos de entendimento abrangente da esfera prática: não poderemos organizá-la por nós mesmos, explicar de forma perspicua seus traços significativos, nos transporta a uma nova situação preparados para encontrar traços que já apreendemos” (Cf. NUSSBAUM, 2009, p. 260).

de valores²²⁶ entre os bens em geral. Aristóteles considerava, ainda, que a Felicidade só poderia ser alcançada através da deliberação consciente do homem que seria detentor de uma racionalidade capaz de levá-lo à escolha correta dos meios que o conduziriam à *eudaimonia* (EN, III, 3, 1112b 10-20).

De acordo com João Hobuss a razão capaz de levar o homem ao seu *télos* seria prática e intelectual, pois, como adepto da tese inclusivista, o autor considera que o homem, como ser político, deve ter acesso a vários tipos de bens, haja vista que, “embora a razão teórica seja o que há de divino em nós, o que a possui é, antes de tudo, humano, na medida em que o homem não pode viver todo o tempo da mesma maneira que os deuses” (HOBUSS, 2007, p. 41).

Na sequência, tentaremos acompanhar os passos do Estagirita no que tange à compreensão do que pode ser considerado como *eudaimonia* pelos homens em geral. Apesar das críticas que tece a respeito de cada um dos tipos de felicidade mais buscados pelos homens, Aristóteles não descarta a necessidade de cada um deles ser componente de uma felicidade maior, ou seja, da própria *eudaimonia*, o que reforçaria a nossa anuência à teoria inclusivista acima explicitada.

3.3 OS TIPOS DE EUDAIMONIA ARISTOTÉLICA

De acordo com Reale, Aristóteles constata serem os bens divididos em exteriores e corpóreos, sendo que estes não devem ser vistos como autênticos valores, mas como simples meios para que os terceiros sejam possíveis, isto é, os da alma, que se constituem nos únicos capazes de levar o homem à conquista do seu fim último, ou seja, da felicidade (REALE, 1994, p. 410-411). Sobre o assunto o filósofo afirma que, “tendo, pois repartido os bens em três grupos: os exteriores, os da alma e os do corpo, dizemos que os relativos à alma são os principais e os mais perfeitos” (EN, I, 8, 1098b 10-15).

Aristóteles inicia seus estudos acompanhando o pensamento da maior parte dos homens, assim como o dos mais sábios, ou seja, o dos filósofos, para quem a felicidade pertenceria “ao número das coisas que são louvadas, ou, antes, das que são estimadas” (EN, I, 12, 1101b 10-15), e consistiria o bem supremo do homem,

²²⁶ Aristóteles consideraria os bens alcançados através do intelecto como superiores aos bens morais frutos da habituação. Para ele, tais bens, se não fossem expostos à razão, apesar da validade que comportam dentro de uma sociedade, seriam inferiores àqueles que perpassassem pela consciência intelectual de cada um.

possível pela ação, que a buscaria como seu fim último. Dessa maneira, a felicidade, por tratar-se de algo “que pertence ao número das coisas estimadas e perfeitas”, se constituiria em “um primeiro princípio” (EN, I, 12, 1102a 35) capaz de determinar todas as ações do homem.

Quanto à identificação do que compõe a felicidade, é necessário que se parta em busca daquilo que a ela subjaz. Nesse sentido, Aristóteles avalia que a maior parte dos homens considera que esta pode ser encontrada no prazer, na riqueza ou nas honras (EN, I, 4, 1095a 20-25), e observa ser notório os homens mais comuns julgarem que a felicidade se identifica com o prazer, enquanto os dotados de uma maior aptidão para a ação consideram que ela se efetiva nas honras, existindo, ainda, aqueles que, em uma visão deturpada do fim a que se destinam, a buscam na posse de riquezas.

Vejam, a seguir, alguns aspectos que, tendo em vista a finalidade desse capítulo, especificamente da análise aristotélica acerca dos tipos de *eudaimonia* relevantes, ou ainda, a possibilidade da *eudaimonia* ser encontrada no prazer, na honra e na riqueza.

3.3.1 O Prazer

O tipo de prazer do qual trataremos, identificado pela maior parte dos homens como capaz de torná-los felizes, não diz respeito àquele tratado no início do Livro X da *Ética a Nicômaco*, que versa sobre uma espécie superior de prazer que acompanha a ação, que dada a sua importância, finalizará a nossa pesquisa²²⁷. O tipo de prazer, ora tratado, diz respeito àquele buscado em vista das satisfações corporais, cujo vício é a intemperança, no qual incorrem a grande maioria dos homens que “se mostram em tudo iguais a escravos, preferindo uma vida bestial” e similar à dos animais (EN, I, 5, 1095b 15-20). Esse tipo de prazer, capaz de submeter o homem aos seus impulsos e paixões, termina por se constituir no objetivo último para a maioria deles, que dessa maneira fazem do prazer o seu *télos* último, por desejarem que “a meta final de todas as nossas ações seja movida pela mera satisfação dos prazeres corporais” (SANGALLI, 1998, p. 60-61). A esse tipo de pensamento se ligaram os Cirenaicos que viam no prazer o objetivo final que cada

²²⁷ O prazer será visto com maiores detalhes no item 3.5 do presente trabalho.

homem deveria perseguir²²⁸.

Não obstante Aristóteles considerar que o prazer é algo desejável, “já que nenhuma atividade é perfeita quando impedida, e a felicidade é uma coisa perfeita” (EN, VII, 13, 1153b 15-20), ele procura nos fazer atentar para o cuidado que se deve ter com os prazeres buscados tanto pelos brutos como pelas crianças²²⁹, e que devem ser evitados pelo homem de sabedoria prática (EN, VII, 13, 1153a 30-35).

Apesar das admoestações que empreende, Aristóteles considera que o prazer, desde que usufruído corretamente, faz parte das necessidades do homem que, para ser perfeitamente feliz, “necessita dos bens corporais e exteriores, isto é, dos bens da fortuna”, (EN, VII, 13, 1153b 15-20) para realizar-se plenamente, pois, na concepção do nosso Filósofo, aqueles que afirmam que o homem “que sofre grandes infortúnios é feliz se for bom estão disparatando” (EN, VII, 13, 1153b 15-30).

De acordo com Aristóteles, o homem de sabedoria prática se afasta dos tipos de prazeres corporais comuns aos intemperantes, ou deles desfruta comedidamente, por ter a consciência de que estes são capazes de lhe trazer dor e sofrimento. O homem que assim procede, detentor da virtude da temperança, não sofre com esse comportamento, pois que dele lhe advém outro tipo mais compensador de prazer (EN, VII, 12, 1153 a730-35).

Apesar do receio de que o homem se deixe levar apenas por sua ânsia natural pelo prazer, Aristóteles vê que nele se pode encontrar um aliado, pois o fato de o homem submeter as suas ações ao critério do prazer e da dor pode ser de grande utilidade na educação, de acordo com suas palavras, “com efeito, julga-se que ele está intimamente relacionado com a nossa natureza humana, e por essa razão, ao educar os jovens, nós os governamos com os lemes do prazer e da dor” (EN, X, 1, 1172b 20-25).

Apesar de o prazer poder ser utilizado como ferramenta na educação do jovem, ela não consiste no divertimento, pois “seria mesmo estranho que a recreação fosse o fim, e o homem devesse passar trabalhos e suportar agruras durante a vida inteira simplesmente para divertir-se” (EN, X, 6, 1176b 25-30). A

²²⁸ Sobre essa corrente grega que defendia um tipo extremo de hedonismo, também trataremos no item 3.5.

²²⁹ De acordo com Aristóteles, nem todos os prazeres são bons (Cf. EN, VII, 12, 1153a 25-35) e, “em todas as coisas, o que parece a um homem bom é considerada como realmente tal. Se isso é correto como se afigura ser, e a virtude e o homem bom enquanto tais são a medida de todas as coisas, serão verdadeiros prazeres os que lhe parecerem tais, e verdadeiramente agradável as coisas em que ele se deleitar” (Cf. EN, X, 5, 1076a 15-20).

felicidade, portanto, afirma o próprio Aristóteles, só pode ser encontrada nas atividades virtuosas (EN, X, 6, 1177 a 10-15).

Tendo em vista tudo o que apontamos em nossa investigação, de acordo com nosso escopo, cabe-nos, agora, investigar a honra e sua relação com a *eudaimonia*. Passemos a essa tarefa.

3.3.2 A Honra

A análise aristotélica acerca da honra contempla os homens que são vistos como aptos à ação. Esses homens, possuidores de uma melhor qualificação, são detentores de um certo grau de aprimoramento, em relação aos que veem a *eudaimonia* associada ao prazer, haja vista que acreditam encontrar a felicidade nas honras que, por ventura, venham a ser-lhes conferidas, “sobretudo, aqueles que se dedicam ativamente à vida política” (REALE, 1994, p. 407). A estes homens, detentores de tal concepção, Aristóteles busca demonstrar-lhes o equívoco, corrigindo-os com a explicação de que sendo a honra dependente “mais de quem a confere que de quem a recebe” (EN, I, 5, 1095b 20-25), trata-se de algo superficial e instável, que não se afigura em um tipo de bem próprio do homem que a conquista, pois, a exemplo do que aconteceu com ele mesmo²³⁰, tal espécie de bem pode ser-lhe arrebatado à qualquer momento²³¹.

O equívoco desse ponto de vista, o de creditar a felicidade às honras, estaria no fato de que os homens que buscam ser honrados aspiram a que tais honras lhes sejam concedidas pelos detentores de um elevado grau de sabedoria prática, capaz de levá-los a julgarem-se possuidores de uma virtude ímpar, apropriada para servir como parâmetro de bondade. Tal aspecto daria a esses homens a convicção de serem realmente dignos de tais honras. Isso implica em que, “para eles, ao menos, a virtude é mais excelente”, o que leva a crer que “a virtude, e não a honra, é a finalidade da vida política” (EN, I, 5, 1095b 30). De acordo com Aristóteles, “os homens buscam a honra para convencerem-se a si mesmos de que são bons” (EN, I, 5, 1095b 25-30), o que implica na compreensão de que a mesma não depende

²³⁰ Aristóteles, honrado na época em que seu pupilo Alexandre era poderoso, com a sua morte teve as homenagens que anteriormente lhe haviam sido dispensadas retiradas e viu-se forçado a fugir de Atenas, para impedir que se repetisse o mesmo erro que condenou Sócrates anteriormente.

²³¹ Nas palavras de Aristóteles “o bem nos parece ser algo próprio de um homem e que dificilmente lhe poderia ser arrebatado” (Cf. EN, I, 5, 1095b 25-30).

diretamente deles próprios, mas daqueles que as conferem. Esses, na opinião daqueles que buscam ser honrados, são detentores de um alto grau de virtude capaz de determinar um certo valor às suas ações. Tudo isso nos remete à convicção de que o anseio pela honra não pode constituir o caminho capaz de conduzir o homem à felicidade, mas sim a virtude alcançada pelos homens que admiram ao ponto de desejarem por eles serem honrados.

Uma vez estabelecido que a *eudaimonia* não pode dar-se pelas honras, torna-se necessário investigar se ela pode ocorrer mediante as riquezas. Assim, de acordo com o objetivo desse item de nossa investigação, analisaremos, agora, a riqueza e sua possível relação com a *eudaimonia*.

3.3.3 A Riqueza

A riqueza, a princípio, tem por função a satisfação das necessidades do homem, o que a constitui como simples meio para que a *eudaimonia* se consolide e torne possível uma vida boa e bela na *pólis*.

Ao contrário do prazer, a busca pela riqueza não possui seu fim em si mesma, o que a torna um simples meio para a obtenção de outras coisas. Porém, em razão de ser indispensável à satisfação das necessidades materiais humanas, relaciona-se com a *eudaimonia* e “abrange um horizonte ético”, pois a aquisição de riquezas deve se pautar em princípios gerados, capazes de constituírem uma determinada prática racional dentro do campo da economia. Apesar de diferentes entre si, tanto o prazer como a riqueza são capazes de contribuir com a felicidade preconizada por Aristóteles, seja ela conquistada através da vida ativa ou da vida contemplativa²³² (PICHILER, 2004, p. 56; 138).

Aristóteles, em sua obra intitulada *Política*, divide e estabelece três formas de se adquirir riquezas. A primeira, a que chama de natural, busca os bens necessários à subsistência humana dentro da própria natureza, ou seja, mediante ações como caça, pastoreio e cultivo; a segunda, fugindo do processo plenamente natural, estabelece o suprimento das necessidades do homem através da “troca dos bens

²³² Aristóteles trata de uma felicidade que não nega os prazeres, nem as paixões. O Filósofo, simplesmente as admite e busca a maneira correta de o homem lidar com suas sensações, pois, em sua opinião, até mesmo a felicidade contemplativa necessita que o homem busque satisfazer as necessidades que lhes são próprias, desde que o faça com o comedimento conveniente ao homem sábio.

com bens equivalentes [escambo]” (REALE, 1994, p. 436); já a terceira, chamada de ‘crematística’, visa à aquisição de riquezas de forma contrária à natureza, quando efetiva a troca de bens por dinheiro, de maneira que os limites para a obtenção de riquezas não são naturais nem pré-fixados. Esse tipo de ‘comércio’ é criticado por Aristóteles, pois o homem passa a buscar a sua prosperidade de forma ilimitada, desvirtuando a função da riqueza que passa a ser vista não mais como o meio para algo, mas como o próprio fim a ser perseguido (REALE, 1994, p. 437). Isso porque existem os que pensam que a função da economia é a de simplesmente acumular bens, aos quais buscam aumentar indefinidamente, visto imaginarem que, assim como o desejo de viver é ilimitado, os meios de satisfazê-lo também o sejam, aspecto esse que os levam a colocar “todas as suas faculdades em uso em desacordo com a natureza”. Dessa maneira, para Aristóteles, a vida dedicada à função de adquirir riquezas leva o homem a empreender seus esforços na busca das coisas que a tornam possível, sem, no entanto, preocupar-se com o “bem viver” (POL, I, 2, 1258a 10-15; III, 1257b 40 - 1258a 5), o que torna esse tipo de vida incapaz de tornar o homem *eudaimon*, portador da *eudaimonia*.

Analizados, ainda que sumariamente, os tipos de vida considerados como as mais felizes pela maior parte dos homens, concluímos, com Aristóteles, que os bens exteriores, ou bens da fortuna, tornam o homem apenas aparentemente feliz, pois que se constituem em meros meios para a felicidade. Assim, para o filósofo, a *eudaimonia* buscada por todos os homens pode ser atingida, apenas, através dos bens da alma, “já que na alma se atualiza o verdadeiro ser do homem” (PICHLER, 2004, p. 58).

Aristóteles concorda com o fato de a *eudaimonia*, para ser alcançada, necessitar de bens exteriores, pois, em sua opinião, “é impossível, ou pelo menos não é fácil, realizar atos nobres sem os devidos meios”, já que “em muitas ações utilizamos como instrumentos os amigos, a riqueza e o poder político; e há muitas coisas cuja ausência empana a felicidade, como a nobreza de nascimento, uma boa descendência, a beleza”. Essa noção é reiterada no Livro X, quando considera ser necessária ao homem a prosperidade exterior, pois “nosso corpo também precisa de gozar saúde, de ser alimentado e cuidado” (EN, I, 8, 1099a 30 - 1099b 5; X, 8, 1179a 30-35).

O filósofo, nesse momento, vê da mesma maneira o *eudaimon* e o

*makariótes*²³³, e considera possível que a felicidade seja interrompida pela falta de bens exteriores necessários que, em sua falta, nunca permitirá que o homem seja, ou deixe de ser feliz. A esse respeito, porém, Aristóteles adverte que não são esses os bens que tornarão o homem feliz, pois que estes se constituem em simples acréscimos à felicidade, enquanto as atividades de acordo, ou não, com a excelência, são as responsáveis pela *eudaimonia*, ou seu contrário (EN, I, 10, 1100b 10-15). Apesar dessas afirmações, o próprio Aristóteles constata que “sem os objetos de primeira necessidade, os homens não saberiam viver, e, o que é mais, viver felizes” (POL, II, 1253b 25-30). Apesar de admitir a constância como característica da felicidade, Aristóteles reconhece que no percurso de uma vida boa “os pequenos incidentes, felizes ou infelizes não pesam muito na balança, mas uma multidão de grandes acontecimentos” poderá tornar mais venturosa a vida ou “poderão esmagar ou mutilar a felicidade”, pois estes, além da dor que trazem consigo, podem impedir muitas ações (EN, I, 10, 1100b 25-30). Tal afirmação parte do fato de que a pessoa feliz não é variável e facilmente transformada, nem perderá facilmente sua *eudaimonía* por algumas adversidades que lhe atravanquem o caminho, pois somente os grandes e numerosos infortúnios serão capazes de desviá-la de sua finalidade. Ainda, caso o homem seja vitimado por tais adversidades, ele dificilmente se tornará novamente *eudaímon*²³⁴, o que só será possível diante de um “tempo longo e completo, em que houver alcançado muitos e esplêndidos sucessos” (EN, I, 1, 1101a 10-15).

Aristóteles acredita que a pessoa realmente boa suportará seu destino com dignidade e sempre fará o melhor possível diante das circunstâncias nas quais se vê envolvida, aceitando “com resignação muitos grandes infortúnios, não por insensibilidade à dor, mas por nobreza e grandeza de alma” (EN, I, 1, 1100b 30-35). Estas são possíveis de serem conquistadas através de um direcionamento que deverá ser-lhe incutido por meio da educação, desde a mais tenra infância.

No mundo grego de então, a *Paideia* era amplamente valorizada, pois que era através dela que se formariam cidadãos coesos, capazes de compartilhar a *pólis*

²³³ De acordo com Martha Nussbaum, a diferença entre *eudaimon* e o *makariótes* consiste no fato de o primeiro ser capaz de agir de acordo com a excelência, enquanto o segundo, além de proceder a esse tipo de ação, pode ser considerado como bem-aventurado, por ter sua vida acrescida “dos favores da fortuna” (Cf. NUSSBAUM, 2009, p. 287).

²³⁴ Aristóteles acredita que se as circunstâncias forem por demais adversas, elas serão capazes de influenciar não apenas a ação, mas o próprio modo de ser do homem que, assim, dificilmente voltará a ser feliz (EN, I, 10, 1101b 10-15).

que os abrigava. Por esse motivo, empreenderemos, a partir de agora, um estudo sobre o assunto, haja vista a importância que lhe era conferida por Aristóteles, principalmente no que trata da educação dos jovens e que tinha por fim proporcionar-lhes a conquista da *eudaimonia*.

3.4 O PAPEL DA *PAIDEIA* PARA A OBTENÇÃO DA *EUDAIMONIA*

A *paideia*, amplamente discorrida no momento em que abordamos o tema referente à “Formação do Homem Grego”, é tratada, agora, sob a perspectiva do papel que desempenha no contexto político da ética de Aristóteles, em uma época em que os helenos, orientados pelos poetas, davam seguimento ao pensamento de Hesíodo, para quem: “ótimo é aquele que de si mesmo conhece todas as coisas”, enquanto, “bom, o que escuta os conselhos dos homens judiciosos” (**Trabalho e Dias**, 1996, versos 289-297), sendo apenas a estes possível vislumbrar o alcance da felicidade.

É em razão da disposição natural presente no homem sobre a qual agem os hábitos e os costumes e, posteriormente, os raciocínios, capazes de dar surgimento aos discursos sobre os quais versam a educação, que esta se constitui em um fator de vital importância para que os cidadãos se tornem virtuosos, e, assim, capazes de tornar felizes a si mesmos, bem como a própria cidade que compõem, pois “a virtude vive em cada cidadão²³⁵” (REALE, 1994, p. 445). De tal forma, podemos associar a ética aristotélica “à formação ou à educação do indivíduo e do cidadão”, pois “na gênese da questão ética ou moral” pode ser encontrada “uma dimensão pedagógica” (PAVIANI, 2012, p. 109).

Em uma época em que os guerreiros haviam conquistado a sua condição de cidadão e, assim, a plena participação no poder político²³⁶, se tornou necessário que o processo de educação, na Grécia antiga, promovesse o acesso de todos os cidadãos a uma educação igualitária, promovida pelo Estado, capaz de torná-los aptos tanto à obediência, quanto ao comando²³⁷. De acordo com Aristóteles, o

²³⁵ Na Grécia antiga, “ser cidadão é ter poder legislativo, judiciário e deliberativo” (Cf. CHAUÍ, 2002, p. 467).

²³⁶ Começa a surgir entre os habitantes da *pólis* uma relação social onde, “assimilada a um vínculo contratual, e não mais um estatuto de domínio e submissão, vai exprimir-se em termos de reciprocidade, de reversibilidade” (Cf. VERNANT, 1994, p. 68).

²³⁷ Para que isso fosse possível, a solução encontrada por Aristóteles foi que se estabelecesse um sistema de rodízio, necessário para a efetivação das diversificadas funções necessárias à *pólis*, o que

cidadão da *pólis* grega deveria estar preparado para diferentes funções, pois na juventude lhe seria exigida a força e a perícia guerreira, enquanto na maturidade, como juiz e legislador, lhe seria exigida a sensatez capaz de torná-lo apto à criação de “leis belas-e-boas”, capazes de não transmitirem, apenas, “a experiência nelas depositada pelo legislador, prudente e sábio”, mas também de serem capazes de transmitir “um determinado modo de ser humano e, portanto, um modo determinado de harmonizar as paixões/emoções com a razão” (PERINE, 2006, p. 104).

Na Grécia antiga o papel da educação intelectual dos jovens era secundário, pois “a prioridade é dada à disciplina do corpo, que se deseja submisso aos imperativos da alma, e à disciplina do caráter, que se deseja dócil às injunções da razão” (BODÉÜS, 2007, p. 114).

De acordo com Giovanni Reale, na época de Aristóteles²³⁸, em virtude de a educação²³⁹ “substancialmente, ter em mira a formação de homens bons”, e a realização do “ideal estabelecido na ética, isto é, que o corpo viva em função da alma e as partes inferiores da alma em função das superiores, e, em particular, que se realize o ideal da pura contemplação” (REALE, 1994, p. 445), o legislador²⁴⁰ deverá sempre levar em conta que “o que se deve preferir a tudo é atingir o fim mais elevado” (POL, XIII, 7, 1333a 30-35).

Importa salientar que, nesse contexto, era vedada aos escravos, aos operários, aos comerciantes, aos estrangeiros, às mulheres e às crianças a plena participação da vida política²⁴¹ da *pólis*²⁴², o que era prerrogativa, apenas, dos

se justificava diante do fato de ser natural que as funções fossem atribuídas conforme as “idades diferentes”, pois, algumas atribuições exigiam o vigor da juventude, enquanto outras, a sensatez da maturidade. Por isso, pode-se considerar como sábio dividir as funções políticas levando-se em consideração essa realidade (Cf. POL, VIII, 7, 1329a 15-20).

²³⁸ Nessa época, através das leis nascidas da experiência da *pólis* e dos exemplos recolhidos nas poesias e tragédias encenadas em praça pública, bem como nos discursos e argumentações abertos aos cidadãos, os gregos “aprendiam, acima de tudo, um determinado modo de ser humano no interior de uma comunidade que se reconhecia naquelas leis proclamadas, naqueles modelos exaltados, naquelas situações representadas, naqueles discursos arrebatadores e naquelas argumentações demonstrativas. Numa palavra, aprendiam um *ethos*” (Cf. PERINE, 2006, p. 105).

²³⁹ Para Paviani, “a educação, como a moral, tem a função de humanizar o ser humano, de realizar o bem comum do indivíduo e da coletividade. Sob esse enfoque, ela é essencialmente ética” (Cf. PAVIANI, 2012, p. 109).

²⁴⁰ Na visão aristotélica estabelecida na *Ética a Nicômano*, o Legislador é o responsável por instituir o conteúdo da educação a ser ministrada aos jovens de acordo com os interesses da *pólis*. De acordo com Aristóteles o propósito de todo legislador, é tornar “bons os cidadãos por meio de hábitos que lhes incutem” (EN. II, 1, 1103b 5).

²⁴¹ De acordo com Aristóteles, “a política é a ciência prática arquitetônica, isto é, aquela que estrutura as ações e as produções humanas”. Em Aristóteles a própria vida humana era impossível fora do contexto da *pólis*, que se constituía em “uma reunião dos cidadãos em seu território e sob suas leis” (Cf. CHAUÍ, 2002, p. 462; 509).

cidadãos plenos que a compunham. De tal maneira, de acordo com Giovanni Reale, “o filósofo considera necessário que muitos homens vivam uma vida infra-humana ou não perfeitamente humana para que os outros tenham uma vida humana plena e perfeita, e que tudo isso seja ‘natural’” (REALE, 1979, p. 104). Isso por conta do desprezo imputado ao trabalho pelo pensamento elitista de uma época que, por esse motivo, o considerava próprio apenas a cidadãos de segunda categoria.

Partindo-se do fato de que o bem da cidade só poderia derivar do bem dos cidadãos que a compõem, a *pólis* feliz seria o resultado das suas virtudes. Tendo-se que para a efetivação da virtude é necessária uma disposição natural capaz de desenvolvê-la através de hábitos e costumes, raciocínios e discursos, que são os meios encontrados para a sua efetivação, torna-se determinante o papel da educação para os cidadãos (REALE, 1979, p. 104). Dessa maneira, aqueles

que foram criados desde início como homens livres não se conhecem pela coragem, riqueza ou qualidades dessa espécie, mas se distinguem sobretudo pela maneira de falar, e é este o sinal mais seguro da educação de cada um de nós, e aqueles que sabem usar bem da palavra, não só são poderosos no seu país, como honrados nos outros. (*Panerígico*, 47- 49. Hélade, Antologia da Cultura Grega. Maria Helena da Rocha Pereira, Coimbra, 1982, p. 302-303).

Dessa forma, segundo o entendimento de Reale, “a educação deverá substancialmente ter em mira a formação de homens bons” (REALE, 1994, p. 445), cuja atuação se dará no âmbito de sua comunidade. Nesse sentido, nas palavras de Aristóteles:

Eis aí por que, a fim de ouvir inteligentemente as preleções sobre o que é nobre e justo, e em geral sobre temas da ciência política, é preciso ter sido educado nos bons hábitos. Porquanto o fato é o ponto de partida, e se for suficientemente claro para o ouvinte, não haverá necessidade de explicar porque é assim; e o homem que foi bem educado já possui esses pontos de partida ou pode adquiri-los com facilidade (EN, I, 4, 1095b 5-10).

Essa passagem expõe de forma didática a importância da educação para nosso autor. Entrementes, existem outros elementos que devem ser salientados para melhor entendermos essa passagem. De acordo com Giovanni Reale, “o

²⁴² Apesar das vicissitudes que se apresentam ao cidadão que tenta atuar em sua *pólis*, este é responsável por suas ações, as quais florescem em meio à liberdade existente na comunidade em que ele habita, como cidadão pleno.

Estado, e não os indivíduos deverá fornecer a educação que, naturalmente, começará pelo corpo, que se desenvolve antes da razão, e procederá com a educação dos impulsos, dos instintos e dos apetites e, enfim, concluir-se-á com a educação da alma racional” (REALE, 1994, p.446). Note-se, entretanto, que essa visão não era exclusiva de nosso autor. Sobre esse assunto, por exemplo, podemos encontrar uma referência no discurso proferido por Péricles, em homenagem aos mortos na Batalha do Peloponeso, onde o governante afirma que aqueles que tombaram pela *pólis* terão seus filhos,

de agora em diante, educados às expensas da cidade até a adolescência; assim ofereceremos aos mortos e a seus descendentes uma valiosa coroa como prêmio por seus feitos, pois onde as recompensas pela virtude são maiores, ali se encontram melhores cidadãos (**Carta Fúnebre**, L II, §46).

O conjunto dos fatores até o momento expostos nos permitem entender que uma “tradicional educação atlético-musical²⁴³ grega é assumida pelo Estado aristotélico” (REALE, 1994, p. 446) e se inicia pelo corpo, tendo a função de instruir a parte irracional da alma humana responsável pelas suas paixões, para, em seguida, prosseguir pela educação da parte intelectiva a alma humana. Dessa maneira, é com base na concepção aristotélica do homem, e na divisão tripartida da sua alma, que se pode compreender os fundamentos das virtudes; quer morais, aquelas capazes de definir o caráter da pessoa, quer intelectuais, aquelas responsáveis pela prudência e pela sabedoria.

Paviani desenvolve seu pensamento com vistas ao fato de que “o homem virtuoso ou excelente, possuidor da *areté*, adquire essa condição através da educação”, sendo papel do educador, além de distinguir “as virtudes do intelecto das [virtudes] morais, perceber que ambas resultam da aprendizagem e pressupõem, ao mesmo tempo, o conhecimento das regras corretas e verdadeiras e, ainda, o discernimento adequado para aplicá-las e realizá-las” (PAVIANI, 2012, p. 110).

²⁴³ Platão considerava a música como “réplica da ginástica”, capaz de proporcionar aos jovens, “por meio da harmonia, a perfeita concórdia, não a ciência; por meio do ritmo, a regularidade; e outros hábitos gêmeos destes”. (Cf. PLATÃO, **República**, 522a). Para os gregos, importava a harmonia do todo, por esse motivo buscavam na música a forma de unir uma mente e um corpo saudáveis para, posteriormente, serem implementadas outras disciplinas ao jovem educando, como o cálculo e as artes em geral. Diante da importância atribuída ao ensino da música, Aristóteles concorda que o mesmo deva constituir-se como obrigatório aos jovens. Nas suas palavras, “deve-se, pois, ensinar a música aos jovens, e obriga-los a cultivá-la eles próprios” (Cf. **POL**, L, VIII, VI, §1, 20).

Como já foi dito, para que seja possível ao homem uma boa vida, não lhe é suficiente o conhecimento científico, pois, em se tratando da ação, é necessário que se saiba bem escolher, bem deliberar e bem discernir a respeito dos meios necessários para o alcance do *télos* desejado. De tal forma, “essa busca das virtudes éticas é uma atividade educativa, as quais não acontecem por natureza, mas pelo esforço, pela formação, já que são disposições das deliberações do agir correto”, o que torna a aquisição dessas virtudes possível, apenas, através de um aprimoramento do homem, que deverá ser concretizado através da educação, “haja vista que educar também é buscar, por meio do hábito, o aperfeiçoamento” (PAVIANI, 2012, p. 111), e das leis, pois, conforme assevera Perine, é através delas que “o sábio assume a experiência no âmbito da razão e a traduz nas leis que dão a forma da vida em comum” (PERINE, 2006, p. 104).

Aristóteles reconhece que determinadas pessoas possuem talentos naturais capazes de levá-las a realizar atos iguais aos que praticariam caso possuíssem as virtudes que lhes correspondessem. Porém, de acordo com MacIntyre, “não se deve confundir esse feliz dom da sorte com a posse da virtude correspondente, pois simplesmente por não ser instruída pela educação sistemática e pelos princípios, até esses indivíduos afortunados serão presas das próprias emoções e desejos”. Agir virtuosamente²⁴⁴ requer, portanto, uma instrução capaz de fazer com que o agente compreenda o porquê da sua ação, colocando-a sob o crivo de um “juízo verdadeiro e racional” (MACINTYRE, 2001, p. 254), alcançado apenas pelo homem pleno.

Reale chama nossa atenção para o fato de Aristóteles não considerar possível uma educação técnico-profissional, por considerá-la “um contra-senso, porque educaria não tanto em benefício do homem, mas em benefício das coisas que servem ao homem²⁴⁵” (REALE, 1994, p. 446), o que afastaria a educação do seu verdadeiro objetivo, que é o de atuar de maneira conveniente. Na concepção de Aristóteles é necessário que aquele que empreende a ação seja capaz de decidir por si mesmo, o que lhe proporcionaria uma autonomia que não poderá ser-lhe retirada e que necessitará ser conquistada “através da educação e do exercício”,

²⁴⁴ Para que o homem aja de acordo com as virtudes morais, necessário se faz o seu efetivo exercício, pois, mesmo que o homem não nasça virtuoso, é possível que ele assim se torne pela prática reiterada das ações excelentes, que são aquelas que estabelecem a justa medida, como seu parâmetro último, no que concerne às paixões que provém de suas sensações e das suas ações (Cf. PICHLER, 2004, p. 139).

²⁴⁵ Dessa maneira, os gregos antigos não contavam com uma educação técnica para preparar os estudantes para uma profissão ou negócio, posto não valorizarem esse tipo de trabalho, considerando-o mesmo, inapropriado aos cidadãos da *pólis*.

bases sobre as quais o homem deverá “desenvolver uma atitude autônoma para a resolução dos dilemas morais a partir das situações concretas de sua vida”. (SILVEIRA, *apud* JOÃO HOBUSS, 2011, p. 219)

Segundo o ponto de vista de Marcelo Perine, Aristóteles compreende a educação para as virtudes como uma educação emocional capaz de transformar as paixões e/ou emoções em disposições morais capazes de se externarem, apenas, “ao momento certo, ao lugar certo, às pessoas certas e aos objetos certos, o que é obra de um intelecto desejante e de um desejo raciocinante”. De acordo com esse autor, tal educação emocional só será possível através do “exercício no interior de uma comunidade constituída, na qual as leis, os costumes, a arte, os saberes e os sábios são expressões realizadas do que essa mesma comunidade considera a vida boa para o ser humano”. Ainda, de acordo com esse autor, apenas a *paideia* estabelecida por uma cidade pode levar uma criança a se transformar em um ser capaz de uma intencionalidade adequada (PERINE, 2006, p. 107-108).

Destarte, a verdadeira educação só poderia se dar no interior de uma sociedade saudável, cuja função seria a de proporcionar o florescimento das disposições apropriadas para permitir que os homens conquistassem uma boa vida, sendo capaz de oferecer-lhes “as experiências corretas e as disposições que, verdadeiramente, permitam aos seres humanos decidir e agir segundo o bem”. Tal fato nos remete à constatação de que a possibilidade de uma educação emocional já existiria antes mesmo das atuais “pretensas teorias revolucionárias que pretendem redefinir o que é ser inteligente” (PERINE, 2006, p. 106-108).

A parte irracional da alma, existente em cada ser humano, pode ser capaz de levá-lo à própria perdição, pois, apesar de esta ser capaz de escutar e obedecer à razão, nem sempre o faz. Da mesma maneira, tal situação pode acontecer com a criança que, sozinha, não poderá ascender à maturidade, porque, para tanto, necessita ser habituada a ‘gostar’ e a ‘não gostar’ da forma apropriada, o que deverá ser feito através da “guia segura da razão já realizada no pai e no educador” (PERINE, 2006, p. 101). Sobre essa questão, Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco*, afirma que “deveríamos ser educados de uma determinada maneira desde a nossa juventude [...], a fim de nos deleitarmos e de sofrermos com as coisas que nos devem causar deleite ou sofrimento” (EN, II, 3, 1104b 10-15). Essas palavras do Estagirita nos levam a compreender que ele considera que o processo de educação se efetiva em um contexto em que “o educando é também agente, uma vez que

cabe a ele habituar-se a gostar das coisas certas e de maneira conveniente” (PERINE, 2006, p. 98).

Aristóteles reconhece que a habituação à qual faz referência pode ser absorvida pelo cidadão através da força educadora das leis, onde “se deposita a experiência²⁴⁶ dos homens sábios e prudentes, e é por força do caráter educador das leis²⁴⁷ que ela se transmite e pode ser aprendida pelas novas gerações” (PERINE, 2006, p.104).

De acordo com MacIntyre, se as leis a serem utilizadas por uma comunidade forem criadas por governantes que não sejam portadores de sabedoria prática, ou seja, não tenham a *phrónesis* necessária para tal empreitada, liberará “a tendência, por parte dos cidadãos individuais, em identificar como o bom e o melhor algum bem que é meramente subproduto externo das atividades nas quais a excelência é alcançada”, o que facilmente seria passível de ocorrer em consequência da natural busca pelo prazer inerente ao homem, podendo se constituir em um sinal do fracasso educacional de uma comunidade (MACINTYRE, 1991, p. 142).

Apesar de compreendermos a importância da educação preconizada por Aristóteles, que visa possibilitar ao homem o alcance de sua plenitude, não podemos deixar de observar que esse fim não era possível para todos, pois, por conta do preconceito aristocrático da época, “para que alguns possam viver e ser perfeitamente homens, outros devem ficar cravados ao destino de serem homens apenas pela metade”²⁴⁸ (REALE, 1994, p. 446).

A educação como forma de habituação efetivada tanto na família quanto em um programa público de ensino, pode ser vista como o fator mais decisivo no processo de transformação da criança em um bom homem, não sendo indiferente que esta se desenvolva nesse ou naqueles hábitos de infância, pois, conforme Aristóteles assevera: “tudo depende disso” (EN, II, 1, 1103b 20-30). A importância na

²⁴⁶ Mesmo a experiência não sendo pertinente ao campo da ciência, “na medida em que ela é a memória presente do passado, ela se deposita nas mais diferentes expressões da racionalidade humana e, assim, transcende os indivíduos”, pois, “entre as expressões da racionalidade humana, a experiência encontra-se depositada de maneira privilegiada nas leis, fundamento da vida comum dos seres humanos” (Cf. PERINE, 2006, p. 103-104).

²⁴⁷ Marcelo Perine considera que “as leis belas-e-boas não transmitem apenas a experiência nelas depositada pelo legislador, prudente e sábio, mas transmitem, também, um determinado modo de ser humano e, portanto, um modo determinado de harmonizar as paixões/emoções com a razão” (Cf. PERINE, 2006, 104).

²⁴⁸ De acordo com Giovanni Reale, no que diz respeito ao público alvo do ensino proporcionado pela *pólis* grega, “é desnecessário afirmar que todos os extratos inferiores são excluídos da educação” (Cf. REALE, 1994, p.446).

habituação se deve ao fato de que o ensino e a instrução não serão absorvidos de forma satisfatória se a alma do ouvinte não houver sido preparada, pelo hábito, para amar o que deve ser amado, assim como, de antemão, “se prepara a terra que deve nutrir a semente” (EN, X, 9, 1179b 25-30).

Para que todo esse imbricado processo de habituação seja efetivado é necessário que se ofereça ao aprendiz um sistema de educação organizado, pois, apesar da importância que é atribuída ao ensino proporcionado pela família²⁴⁹, este não será suficiente em virtude de ser “difícil receber desde a juventude um adestramento correto para a virtude quando não nos criamos debaixo das leis apropriadas: pois levar uma vida temperante e esforçada não seduz a maioria das pessoas, especialmente quando são jovens”. O objetivo de eliminação dessa dificuldade na introjeção e habituação das virtudes na juventude visa conter o hedonismo e a indisciplina, que são características próprias dos jovens. Contudo, essa é uma tarefa difícil para o comando paterno que, nesse sentido, deverá deixar essa função ao cargo das leis de sua comunidade. Assim, necessário se faz que as leis orientem o homem por toda a sua vida “porque a maioria das pessoas obedece mais à necessidade do que aos argumentos, e aos castigos mais do que ao sentimento nobre” (EN, X, 9, 1179b 30-35; 1180a 5).

De acordo com Aristóteles, a educação planejada pela *pólis* organizada deverá disseminar os seus valores de forma consistente e unificada, o que é considerado como de suma gravidade pelo Estagirita, que avalia como importante a unidade do objetivo da *pólis*. Para tanto, de acordo com o nosso Filósofo, a educação deverá “ser única para todos, administrada em comum, e não entregue aos particulares” (POL, VIII, I, 1337a 20-25), não sendo conveniente para a *pólis* “que cada cidadão se pertença a si próprio”, mas que cada um pertença “à cidade; porque todo indivíduo é membro da cidade”. Diante da importância atribuída aos cidadãos, Aristóteles, mais uma vez demonstra seu desprezo pelo trabalho em geral,

²⁴⁹ De acordo com Nussbaum, o amor existente entre pais e filhos facilitaria “a difícil tarefa do educador: pois a gratidão e a afeição realçam a obrigatoriedade da ordem materna e paterna” (Cf. NUSSBAUM, 2009, p. 316), por terem os filhos, “desde o princípio uma afeição natural e uma disposição para obedecer” (Cf. EN, X, 9, 1180b 5-10). Entretanto, os pais, apesar de conhecerem mais detalhadamente o caráter de suas crianças que a comunidade como um todo, geralmente não estão capacitados a refletir sobre a sabedoria prática, como o estarão os legisladores da *pólis* que detém tal função. Conforme Bodéüs, a responsabilidade que cabe à cidade de intervir na educação de seus jovens deve-se à “necessidade de limitar a arbitrariedade e as deficiências dos pais de família” que, caso não fossem orientados pela *pólis* para uma educação comum, poderiam criar e formar o futuro cidadão “segundo seus caprichos” particulares, em prejuízo “dos princípios políticos do regime ao qual ele pertence” (Cf. BODÉÜS, 2007, p. 112-113).

considerando importante poupar os educandos de qualquer função capaz de “alterar as inclinações naturais” dos seus corpos²⁵⁰, o que impediria a liberdade e a dignidade de seus pensamentos (POL, VIII, I, 1337a 25-30; 1337b 10-15).

Dessa maneira, importa aqui compreender que, apesar de necessário, “valorizar o sistema público de educação é valorizar algo que é tão vulnerável como difícil de realizar”, pois “mesmo em uma boa cidade a melhor vida humana não pode ser acessível a todos, uma vez que ela requer condições que não podem em tempo algum ser distribuídas a todos”. Dessa forma, “alguma injustiça é necessária pelas exigências da própria vida social sob as condições econômicas contingentes existentes”, o que deverá ser considerado não como um impedimento, mas como um estímulo para que o legislador procure minimizar as iniquidades presentes entre seu povo (NUSSBAUM, 2009, p. 302-303).

Vista a importância da *paideia* no ambiente grego, o papel por ela desempenhado e a formação ética que através dela se impunha aos cidadãos da *pólis*, partimos agora para compreender o método utilizado por Aristóteles para a formação de seu pensamento ético, este, por sua vez, diferenciado daquele relativo às ciências e às artes.

3.4.1 O método utilizado na Ética de Aristóteles

A filosofia prática, constituída pelas coisas “praticáveis”, tem por campo as ações humanas. Nela, “a verdade não é o fim, mas apenas um meio em vista de outro, ou seja, da ação, sempre situada no tempo presente: não alguma coisa já existente, mas que deve ser feita agora” e, diferentemente da teórica, “procura instaurar um novo estado de coisas, e procura conhecer o porquê do seu modo de ser apenas para transformá-lo” (BERTI, 2002, p. 116).

Buscando compreender a verdade dos fatos, Aristóteles utiliza-se de variadas espécies de racionalidade que, apesar das diferenças que comportam, possuem métodos que, a despeito de não serem todos redutíveis ao raciocínio lógico, são “todos igualmente válidos, isto é, universalizáveis, comunicáveis, controláveis” (BERTI, 2002, p. XVI). Em razão de o conhecimento humano, como já foi visto,

²⁵⁰ Com isso, Aristóteles assegurava que, ao cidadão, não deveria ser ensinado nada que comprometesse o seu desenvolvimento físico e intelectual. Assim, o ensino profissionalizante ficaria relegado ao restante da população que, em virtude da posição ocupada na *pólis*, jamais teria acesso à *eudaimonia*.

poder ser prático, produtivo ou teórico, temos que cada um desses tipos de conhecimento possui um objeto próprio, bem como um método que lhe corresponda. Enquanto o conhecimento teórico é responsável pela busca das realidades necessárias e imutáveis e, portanto, universais, o produtivo ou *poiético* busca a forma mais adequada de produzir objetos, ou seja, de fazer com que o homem produza coisas diferentes de si mesmo, ao passo que o conhecimento prático, diferentemente dos tipos de conhecimento ora citados, tem por objeto a própria ação do homem. De acordo com Aristóteles, portanto, “a capacidade raciocinada de agir difere da capacidade raciocinada de produzir”, não se incluindo uma na outra, posto que, de acordo com o Estagirita, “nem agir é produzir, nem produzir é agir” (EN, VI, 4, 1140a 5).

Como sabemos, enquanto o conhecimento teórico busca a verdade irrefutável e tem por método o silogismo científico apodítico²⁵¹ - que parte das premissas verdadeiras compreendidas pela argúcia do homem, para em seguida obter conclusões exatas e precisas, o conhecimento prático tem por objeto a ação ético/política que, para ser atingida, se utiliza de um método distinto, tanto do empregado pelo conhecimento teórico (pois não tem a pretensão de decidir com precisão e certeza), quanto daquele que utilizamos para a produção de coisas que diferem de nós mesmos. O método dialético utilizado por Aristóteles e desenvolvido na atualidade - diferentemente do método analítico e do método genético/evolutivista - está ligado ao renascimento da filosofia prática nas últimas décadas, “no que concerne estritamente à dialética aristotélica, sua reivindicação como técnica de argumentação e como procedimento sério de investigação” (GUARIGLIA, 1997, p. 134)²⁵².

A ciência ética tem por objeto a ação humana deliberada cujo fim é o próprio bem, e “deve limitar-se a indicar o que é belo, justo e bom em geral” (BERTI, 2002, p. 121). É em sua *Ética a Nicômaco* que Aristóteles explica o método a ser utilizado por esse tipo de ciência, que tem no fato bem fundamentado o seu “ponto de partida e o primeiro princípio”²⁵³ (EN, I, 7, 1098b 2-3). Tal método dependeria tanto do

²⁵¹ Esse tipo de silogismo significa, “literalmente, conjunto de discursos, isto é, concatenação, sequência e, portanto, raciocínio, argumentação ou, mais propriamente, dedução” (Cf. BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p.5).

²⁵² “en lo que concierne estrictamente a la dialéctica aristotélica, su reivindicación como técnica de argumentación y como procedimiento serio de investigación” (Cf. GUARIGLIA, 1997, p. 134).

²⁵³ Podemos até deixar de usar a razão, mas nunca o discernimento, pois este se refere a uma virtude que concerne à formação de opiniões e, portanto, pertencente ao mundo moral, constituindo-

objeto perseguido quanto do conhecimento que o homem possui e, apesar de ser incapaz de alcançar a precisão própria do conhecimento teórico, visaria às ações boas e justas que constituem o objeto da filosofia prática. O método utilizado pelo conhecimento prático, em virtude das particularidades que deverá abranger, é infinitamente variável, o que o impossibilita de alcançar uma verdade definitiva, pois “as ações belas e justas, que a ciência política investiga, admitem grande variedade e flutuações de opinião, de modo que se pode considerá-las como existindo por convenção apenas, e não por natureza” (EN, I, 3, 1094b 15-20).

A ciência “das coisas humanas” (REALE, 1994, p. 405), que também podem ser ditas ciências práticas, devem ser atribuídas quando seu objeto se refere aos hábitos do indivíduo, e, a ciência política, quando sua investigação diz respeito à coletividade e se baseia no costume comum, ou seja, uma ciência que busca sua fundamentação nos hábitos arraigados dentro do contexto da *pólis*. Nessa espécie de ciência o método utilizado oferece resultados apenas prováveis, pois, apesar do agir humano estar no terreno das probabilidades, busca sempre a maior proximidade possível com a exatidão e o rigor. De acordo com Aristóteles, esse tipo de

investigação não visa, ao conhecimento teórico como as outras - porque não investigamos para saber o que é a virtude, mas a fim de nos tornarmos bons, do contrário o nosso estudo seria inútil -, devemos examinar agora a natureza dos atos, isto é, como devemos praticá-las; pois que, como dissemos, eles determinam a natureza dos estados de caráter que daí surgem (EN, II, 2, 1103b 30).

Na tentativa de uma maior exatidão, Aristóteles busca um instrumento capaz de ajudar o homem a procurar a sua excelência moral, cuja ferramenta seria o silogismo prático²⁵⁴ aliado à capacidade que o homem teria de perceber onde

se em um tipo de excelência imprescindível à ação virtuosa relativa à parte da alma que se relaciona com o contingente. Dessa maneira, apesar dos primeiros princípios da ação se relacionarem com o fim almejado pelos indivíduos, tal fim poderá não ser razoavelmente detectado por aqueles que, desgastados pelo prazer e pelo sofrimento, adquirem uma deficiência moral que os torna incapazes de tal discernimento. De acordo com Aristóteles existiriam “três tipos de princípios: os que podem ser aprendidos por indução, por sensação e pelo hábito” (Cf. PICHLER, 2004, p. 32).

²⁵⁴ Segundo o ponto de vista de Zingano, no silogismo prático, “comparativamente, enquanto o intelecto teórico apreende os primeiros princípios e definições, distanciando-se maximamente dos particulares, o intelecto prático, em função de seu domínio próprio, permanece no campo do concreto e apreende o termo último”, o que torna necessário - tanto no domínio teórico, que visa possibilitar o conhecimento, como no domínio prático, que visa possibilitar a ação - a existência das faculdades pertinentes à sensibilidade e ao intelecto que, em conjunto, possibilitarão a ação. Ainda, segundo o supracitado autor: “No primeiro caso, o intelecto diz respeito à apreensão dos primeiros termos e definições, a partir dos quais ocorre a demonstração; no segundo, o intelecto apreende os termos últimos, que funcionam como os universais para o silogismo prático” (Cf. ZINGANO, 2007, p. 209).

encontrar esta excelência. Tal capacidade, que Aristóteles chamará de ‘terceiro olho’²⁵⁵, será capaz de efetivar o raciocínio necessário ao silogismo prático por ele previsto. Nesse tipo de silogismo, as deduções relacionadas com as melhores ações a serem efetivadas implicam um ponto inicial fundamentado no melhor tipo de objetivo a ser perseguido diante de uma determinada situação, que corresponderia à premissa ‘forte’. Aristóteles estabelece, assim, uma espécie de raciocínio dedutivo que trata da prática humana, cujo fim último é o sumo bem, ao qual corresponde a sua própria felicidade. Nesse momento o filósofo de Estagira compreende a virtude ética como o termo médio do silogismo efetivado, ou seja, o termo cuja conclusão será a ação considerada como boa e justa. Com isso, poderemos constatar que tal virtude diz respeito aos meios necessários para que se atinja o fim último desejado, de forma que a virtude poderá ser vista como o meio termo capaz de corresponder ao termo médio do silogismo científico, necessário para que se conclua a própria ação prática que objetiva a *eudaimonia*.

A premissa maior de um silogismo prático consiste naquilo que o indivíduo considera como sendo o seu próprio bem, a *arché*, o princípio racional que o homem é capaz de contemplar e que pode dar sentido à sua ação, a partir de um julgamento bem fundamentado e verdadeiro sobre esse bem, constituirá o *télos* imediato daquele que assim julgou. Em seguida, os desejos e disposições do indivíduo devem ser ordenados adequadamente para, com vistas ao bem perseguido e deliberado como tal, determinar os meios necessários para que seja alcançado, e que consistirão na premissa menor, ou termo médio, do silogismo prático (MACINTYRE, 1991, p. 154-155). Daí, como finalização de um processo cuja argumentação foi procedida corretamente, segue-se que a ação boa e justa consiste no resultado do silogismo prático, ou seja, na virtude moral que habita o mundo contingente em que vivemos.

É sabido que a ciência ética não se trata de uma ciência em sentido estrito, sendo este o fato que fará com que o tipo de silogismo a ela correspondente se diferencie daquele que é próprio da ciência propriamente dita - que trata do

²⁵⁵ Aquilo que Aristóteles denomina como “um terceiro olho”, seria uma conquista possível às pessoas que, com o passar dos anos, adquiriram a razão intuitiva e o discernimento necessários para que enxergassem bem os fatos que a elas se apresentassem. Por esse motivo Aristóteles considera que “devemos acatar, não menos que as demonstrações, os aforismos e as opiniões não demonstradas de pessoas experientes e mais velhas, assim como das pessoas dotadas de experiência prática” (Cf. EN, VI, 11, 1143b 10-15), já que tais pessoas enxergam bem por conta desse “terceiro olho” que o tempo lhes deu (Cf. EN, VI, 11, 1143b 10-15).

conhecimento do imutável -, enquanto aquela se fundamenta na ação excelente determinada pela prudência, própria do mundo da contingência, ou seja, do mundo real e variável em que vivemos. Assim, caberia à prudência, como termo médio do silogismo prático, realizar a “articulação” entre os fins e os meios, respeitando-se o fato de que no domínio do contingente “nenhum saber logrará penetrar completamente”, o que fez com que Aristóteles contrapusesse a prudência à sabedoria que, de acordo com Aubenque, “por ser somente teórica, não presta nenhum socorro à ação moral” (AUBENQUE, 2008, p. 52).

As opiniões a serem consideradas sobre os problemas morais de um povo deverão ser as mais gerais possíveis e, assim, capazes de representar a sua sabedoria coletiva. De tal forma essa sabedoria prática, mesmo que não apresente a coerência desejada, será a única referência capaz de ensejar o alcance dos fundamentos da ética e da ciência política. Por esse motivo, apesar das dificuldades, os costumes, as crenças e as opiniões de uma determinada comunidade, deverão ser analisadas a fundo, para que assim possam ser comparadas e purificadas das incoerências que naturalmente se apresentem dentro do contexto social em que ocorrem. Dessa maneira, apesar de não alcançarem o conhecimento imutável e universal, próprio da ciência teórica, os hábitos constituídos na comunidade, oriundos das situações concretas que nela se apresentam, deverão ser apropriados para, através do método utilizado pela filosofia prática²⁵⁶, serem capazes de preencher cada caso particular, sob a orientação do homem bom²⁵⁷.

De acordo com o pensamento de Marcelo Perine, “para agir racionalmente, uma pessoa deve ter evidência sobre o fim de sua ação e, a partir de esse fim, sobre o bem que deve ser realizado em uma circunstância particular” (PERINE, 2006, p. 76-77), constituindo-se esse fim indubitável na premissa maior do silogismo prático. Para tanto, o agente além de acreditar no que constitui o bem para si mesmo, apenas com a posse de cinco habilidades²⁵⁸ concomitantes poderá atestar a

²⁵⁶ Aristóteles considera a ciência prática como pertinente à política, já que esta, por se tratar de uma ciência arquitetônica, “desempenha uma função diretiva nas relações entre todas, na medida em que se ocupa do fim último” (Cf. BERTI, 2002, p. 118).

²⁵⁷ De acordo com Marcelo Perine, no capítulo VI, 1144a 31-36 da *Ética a Nicômaco*, “Aristóteles afirma que os silogismos relativos às ações que devem ser realizadas têm sua origem numa premissa que determina o fim e o bem supremo da ação como evidentes. Porém, essa premissa só é evidente para quem é bom, pois a maldade desvia nossos olhos e nos engana sobre os princípios da ação” (Cf. PERINE, Marcelo. **Quatro lições sobre a ética de Aristóteles**. São Paulo: Loyola: 2006, p. 75).

²⁵⁸ A habilidade trata-se de uma faculdade cuja natureza “tem o poder de fazer as coisas que conduzem ao fim proposto e alcançá-lo” (Cf. **EN**, VI, 13, 1144a 25-30). Aristóteles considera que aquele que possui tal poder e se volta para as coisas erradas possui o que chama de simples astúcia.

racionalidade de sua crença. Sobre essas habilidades Marcelo Perine, concordando com as noções de MacIntyre em sua obra *Justiça de quem? Qual racionalidade?* (MACINTYRE, 1991, p. 141), afirma que o agente, primeiramente,

deve apreender os aspectos relevantes da situação para sua ação. Em segundo lugar, ele deve relacionar o que é o bem para ele com um conceito do que é o bem em geral. Em seguida, ele deve ser capaz de compreender que seus bens particulares participam de um conjunto de ações reconhecidas como adequadas para alguém como ele naquela situação particular. Em quarto lugar, com a evidência sobre concepção do bem em geral, ele deve ser capaz de concluir qual dos bens particulares imediatamente realizáveis é o melhor para si naquela situação. Por fim, em quinto lugar, ele deve ser capaz de exercer aquelas quatro habilidades ao mesmo tempo (PERINE, 2006, p. 77).

Para que seja capaz de efetivar a ação é necessário preliminarmente que o homem seja capaz de elaborar um tipo de raciocínio dedutivo que o capacite a agir corretamente, o que só poderá ser feito mediante o domínio de tais capacidades e da convicção sobre a finalidade de sua ação, a qual deverá ser sempre orientada para o bem²⁵⁹. Será justamente esse bem supremo que orientará a razão prática concebida pela ética aristotélica que, apesar de ser o bem último, admite inúmeros outros bens, todos sujeitos à deliberação e à decisão racional do homem, este sendo considerado como um ser inserido no seu tempo e no seu espaço. Esse contexto torna a *pólis*²⁶⁰ o palco das ações do homem (PERINE, 2006, p. 78-79). Assim, por meio das leis e das instituições políticas, o homem “é levado a sair do seu egoísmo e a viver conforme o que é subjetivamente bom, assim como conforme o que é verdadeira e objetivamente bom” (REALE, 1994, p. 432).

Por fim, tentaremos compreender, um pouco, o pensamento aristotélico com relação ao prazer que, para o Estagirita, apesar de não dever ser buscado como um fim em si mesmo, deverá estar presente em todas as nossas ações. Nesse sentido, o nosso Filósofo se munirá da sabedoria de seu tempo e se posicionará a favor de

²⁵⁹ Na opinião de Perine, “é a partir do bem supremo, entendido como forma que impregna a totalidade da realidade e como polo objetivo da ação, que se estabelece o campo da racionalidade prática” (Cf. PERINE, 2006, p. 80).

²⁶⁰ Segundo MacIntyre: “Ser um indivíduo racional significa participar de tal tipo de vida social, e conformar-se, à medida do possível, a esses padrões. É porque e à medida que a *pólis* é uma arena de atividades sistemáticas exatamente desse tipo, que ela é o *locus* da racionalidade. E foi porque Aristóteles julgava a *pólis* como a única forma de Estado que podia integrar as diferentes atividades sistemáticas dos seres humanos num tipo de atividade geral, no qual a realização de cada tipo de bem era devidamente reconhecida, que também julgou que apenas a *pólis* poderia ser esse *locus*. Não há racionalidade fora da *pólis*.” (Cf. MACINTYRE, 1991, p. 156).

um tipo de prazer que em sua opinião acompanhará todas as ações virtuosas, por ser intrínseco a todas elas. Assim, não acompanhará a opinião da maioria que considera a sua busca como a própria razão de suas vidas, nas palavras de Aristóteles, comparáveis às bestas.

Para Aristóteles, a busca desse tipo de prazer²⁶¹ constitui-se em algo capaz de acompanhar o próprio viver, pois que ambos apresentam-se como “intimamente ligados entre si” e não admitem separação (EN, X, 4, 1175a 15-20). Tal fato deveria, portanto, encorajar os homens à prática das virtudes, o que lhes permitiria a conquista de um prazer capaz de torná-los *eudaimon* no sentido prático ou, mais especialmente, à prática da contemplação que, por ser capaz de aproximá-lo do divino, lhes traria um tipo de prazer superior.

Dessa forma, é com base na importância constituída pela presença do prazer na vida humana que nos empenharemos em concluir essa pesquisa. Nesse momento buscaremos valorizar a ética das virtudes e a sabedoria, buscando demonstrar que, por não sermos apenas seres sensitivos, somos capazes de sentir prazer com a efetivação do comportamento devido e da contemplação que se constitui no ápice de nossa racionalidade.

3.5 A EUDAIMONIA E O PRAZER

Apesar de desde os tempos de Aristóteles até os nossos dias, o prazer constituir-se no objetivo da maioria dos homens, de acordo com Sangalli, “o que parece ser um consenso altamente positivo, na verdade revela uma situação de desvio, de submissão aos meros impulsos e às paixões que são o obstáculo para alcançarmos a verdadeira *eudaimonia*” (SANGALLI, 1998, p. 60-61). Aristóteles, juntamente com seu mestre Platão, considerava que, apesar da importância atribuída ao prazer, este não poderia constituir o bem maior a ser buscado pelo homem, o que consistiria em um modo de vida capaz de submetê-lo unicamente aos ditames de suas paixões. Nesse sentido, Aristóteles concorda com Calipso quando esta adverte a Ulisses sobre a necessidade de passar “ao largo de tal ressaca e de tal surriada” e, assim, dos extremos para os quais o prazer pode levar o homem que correrá menos risco de errar se não lhe der ouvidos, uma vez que “em todas as

²⁶¹ Aristóteles, aqui, não se refere ao tipo de prazer carnal valorizado pela maioria dos homens.

coisas o agradável e o prazer é aquilo de que mais devemos defender-nos, pois não podemos julgá-lo com imparcialidade” (**EN**, II, 9, 1109a 30-35; 1109b 5-15). Platão, no mesmo sentido, considerava que “os prazeres nos trazem inúmeros impedimentos, perturbam as almas em que habitamos com a sua loucura, e impedem, desde o início, que venhamos a ser, e destroem a maior parte dos nossos filhos, produzindo esquecimento e descuido” (PLATÃO, **Filebo**, 63e).

Na Grécia antiga se discutia o papel do prazer²⁶² em relação à felicidade e é através de um apanhado do que existia a esse respeito que Aristóteles, seguindo o seu método histórico, revê o papel representado tanto pelos hedonistas (**EN**, X, 1, 1172a – X, 4, 1174a) como pelos anti-hedonistas (**EN**, VII, 11, 1152b – VII, 14, 1154b), e desenvolve a sua própria concepção a respeito do assunto²⁶³.

Para o Estagirita, o prazer está ligado intrinsecamente ao homem que, por sua vez, naturalmente, “escolhe o que é agradável e evita o que é doloroso” (**EN**, X, 1, 1172a 20-25); porém, a espécie de prazer que ora nos interessa possui uma natureza diferente daquela encontrada no tipo de prazer “em relação ao qual nos devemos acautelar e afastar”. O tipo de prazer a respeito do qual trataremos nesse momento trata-se do “‘prazer’ de uma atividade própria, seja da ‘virtude ética’, na qual Aristóteles afirma haver um ‘prazer intrínseco’ – e o ‘sentir prazer’ neste ato é indício de excelência - seja, mesmo, da própria ‘felicidade’ que, se as atividades excelentes são prazerosas, deve conter ‘a mais alta forma de prazer’” (PAIXÃO, 2002, p. 100).

Para Aristóteles, o prazer, sendo desejado por si mesmo, ao ligar-se às ações virtuosas as leva a se tornarem ainda mais desejáveis, “pois, qualquer bem é mais digno de escolha quando acompanhado de um outro do que quando sozinho”.

²⁶² Aristóteles via no prazer algo capaz de enriquecer a própria virtude à qual era imanente, colocando todas as virtudes, fossem práticas ou dianoéticas, sob este princípio que não platônico (Cf. CHAUÍ, 2002, p. 458).

Para não aristotelistas do século XVIII, as virtudes eram determinadas a partir das qualidades que lhes eram imputadas, porém, assim como o prazer ou a utilidade correspondentes a cada virtude, estas mudam no espaço e no tempo, e, já que aquilo que, “em geral achamos agradável ou útil vai depender de quais virtudes possuímos ou cultivamos na nossa comunidade”, somos levados à constatação da impossibilidade de definir ou “identificar as virtudes segundo o prazer ou a utilidade” (Cf. MACINTYRE, 2001, p.272- 273).

²⁶³ O prazer era pensado por duas correntes opostas, a primeira, representada por Espêusipo, via o prazer como algo a ser evitado pelos homens prudentes e temperantes, enquanto a segunda, representada por Eudoxo, considerava que o prazer só poderia ser algo de bom, já que em sua direção corriam tanto os animais irracionais, quanto os racionais, e “em todas as coisas, aquilo que é desejado é bom” (Cf. **EN**, X, 2, 1172b 7-9).

Nesse momento, aproximando-se de Platão, em sua obra *Filebo*²⁶⁴, Aristóteles constata que apesar de a maior parte dos homens identificarem o bem com o prazer, “o prazer não é o bem; porque o bem não pode tornar-se mais desejável pela adição do que quer que seja” (EN, X, 2, 1172b 25-35).

Aristóteles, no Livro VII de sua *Ética a Nicômaco*, enumera as principais opiniões sobre o assunto, e constata que, enquanto “para algumas pessoas nenhum prazer é um bem”, para outras “alguns prazeres são bons, mas a maioria deles são maus”. Dessa forma, “mesmo que todos os prazeres sejam bons, a melhor coisa do mundo não pode ser o prazer” (EN, VII, 11, 1152b 5-15).

Para o filósofo, o prazer é compreendido “como inerente às atividades virtuosas, fim em si mesmo” (PICHLER, 2004, p. 138), que consiste em uma atividade capaz de aperfeiçoar a própria existência do homem. Assim, escolher entre “a vida com vistas no prazer ou o prazer com vistas na vida” se torna uma tarefa complexa, pois “os dois parecem estar intimamente ligados entre si e não admitir separação, já que sem atividade não surge o prazer e, e cada atividade é completada pelo prazer que a acompanha”. O prazer não pode ser separado da ação que o promove e buscado em si somente, pois o seu papel é o de complementar e aperfeiçoar tal ação, da mesma maneira “como um fim que sobrevém como o viço da juventude para os que se encontram na flor da idade” (EN, X, 4, 1175a 15-20; 1174b 30), o que, conforme Aristóteles, impossibilita que as faces viçosas possam vir a ser “genuinamente cultivadas como tais à parte da saúde e da boa forma física às quais pertencem” (NUSSBAUM, 2009, p. 257).

O tipo de prazer que devemos submeter à nossa razão está intrinsecamente ligado com a virtude ou excelência humana, pois, no mais das vezes, é por conta da parte irracional da alma que tende para o prazer que praticamos ações más²⁶⁵. Por esse motivo, no momento da ação prática, o homem deve buscar afastar-se dos sentimentos que, caso o dominem, o levarão, naturalmente, a decidir em direção ao que lhe trará maior prazer. Aristóteles adverte que, tanto o louvor, quanto a censura, são impingidos às ações humanas que devem pautar-se na excelência moral, capaz de afastar-se dos extremos e buscar o meio termo, assim considerado pelo homem prudente (EN, II, 4, 1105a 30).

²⁶⁴ Diálogo platônico que trata do prazer e da felicidade.

²⁶⁵ “Acresce que o agradável e o doloroso cresceram conosco desde a nossa infância, e por isso é difícil conter essas paixões, enraizadas como estão na nossa vida (Cf. EN, II, 3, 1105a 5).

Conforme Giovanni Reale, os prazeres são hierarquizados de acordo com um critério ontológico que os classifica em superiores, quando ligados às atividades teórico-contemplativas, e, inferiores, quando ligados à vida vegetativo-sensitiva (REALE, 1994, p. 427). Dessa maneira, de acordo com Martha Nussbaum, “os prazeres são, pois, precisamente tão distintos uns dos outros e tão incomensuráveis quanto os diferentes tipos de atividade excelente²⁶⁶” (NUSSBAUM, 2009, p. 257), o que faz com que alguns sejam dignos de serem desejados enquanto outros não, “pois os que provêm de fontes nobres são diferentes daqueles cujas fontes são vis” (EN, X, 3, 1173b 25-30), e o discernimento necessário para que se estabeleça quais são os verdadeiros prazeres nos será oferecido pela vida do homem feliz.

A partir da constatação da importância do prazer na vida do homem, Aristóteles empreende uma discussão que tem por fim compreender a relação existente entre a vida dos prazeres e a *eudaimonia*, e se os mesmos devem ser evitados ou aceitos como necessários ao homem. Inicialmente o filósofo defende o prazer como se o mesmo consistisse em uma espécie de bem estar referente ao corpo para, mais adiante, adotar uma opinião que busca conciliar a posição hedonista assumida por *Eudoxo*²⁶⁷ com aquela adotada por *Espêusipo*²⁶⁸, o primeiro, mais próximo do pensamento dos cirenaicos²⁶⁹, considerava o prazer como um bem, já que para ele convergiam tanto os homens como os animais irracionais, sendo desejável por si mesmo (EN, X, 2, 1172b 20-25); enquanto o segundo considerava que o prazer e a dor corresponderiam a extremos e, assim, não poderia jamais corresponder ao bem que, como adverte, trata-se sempre de um meio termo relativo ao homem que, assim, não pode ser visto como algo bom por si mesmo. Por fim, no que trata do prazer, Aristóteles concorda com Platão ao considerar que

²⁶⁶ “O prazer que Aristóteles identifica é aquele que normalmente acompanha a aquisição de excelência nas atividades” e, por sua vez, podem ser provenientes de situações infinitamente diversas umas das outras. (Cf. MACINTYRE, 2001, p. 272).

²⁶⁷ Eudoxo, conceituado astrônomo de Cnido, considerava o prazer como um bem, sendo natural ao homem buscá-lo e, assim, fugir da dor que poderia prejudicá-lo. De acordo com Reale, “Eudoxo pensava na natureza física do homem”, o que não comportava uma compreensão da “dimensão metafísica” alcançada por Platão, de quem, por algum tempo, haveria sido discípulo (Cf. REALE, 1994, p. 79-80).

²⁶⁸ Reale considera que Espêusipo, sobrinho e sucessor de Platão na Academia, “deve ter partilhado algumas idéias platônicas, porém temperando notavelmente o seu ascetismo” (Cf. REALE, 1994, p. 86; p. 93). Para Espêusipo o prazer trata-se de um processo, e, portanto, de um meio e não de um fim, nesse sentido, o prazer e a dor não podem ser vistos como um bem, pois se constitui em excesso e por tanto em vício.

²⁶⁹ A escola cirenaica foi fundada por Aristipo, amigo de Sócrates que, apesar de não haver discutido sobre o fim último do homem, por levar uma vida voltada para os prazeres, e por haver dito que o prazer poderia fundamentar a possibilidade de alcançar a felicidade, induziu seus seguidores a supor “que o fim da vida consistia em viver apazivelmente” (Cf. REALE, 1994, p. 48).

mesmo que julguemos todos os prazeres como bons, estes não podem ser considerados como a melhor coisa do mundo (**EN**, VII, 11, 1152b 10-15), pois, de acordo com o Estagirita, “nem todos os nossos atos trazem prazer ou são acompanhados de prazer e, ainda assim, são escolhidos e praticados²⁷⁰” (SANGALLI, 1998, p. 63), de maneira que é levado a afirmar que “nem o prazer é o bem, nem todo prazer é desejável, e que alguns prazeres são realmente desejáveis por si mesmos, diferindo eles dos outros em espécie ou quanto às suas fontes²⁷¹” (**EN**, X, 3, 1174a 5-10). A ação, para ser completa, necessita do prazer que deverá acompanhá-la e, sem ela, o prazer não existirá, o que leva a concluir que, “portanto, a vida e o prazer não podem estar separados” (SANGALLI, 1998, p. 64), bem como, que o prazer, ao acompanhar a ação, assimila as características que a ela se imprimem e que a diferencia das demais.

O prazer consiste em algo em si mesmo completo e perfeito, que acompanha e intensifica a ação à qual corresponde (**EN**, X, 4, 1175a 10-15), não se constituindo em movimento²⁷². Dessa maneira, de acordo com Sangalli, o próprio viver trata-se de “uma atividade desejada”, pois desejamos a vida e não o prazer que a acompanha, de modo que as próprias ações são consideradas como boas ou más, e “os seus prazeres só o são, na medida em que as acompanham” (SANGALLI, 1998, p. 64), pois o prazer, por mais gratificante e desejável que se apresente ao homem, não pode ser considerado como o fim da ação, visto que esta pode ser realizada mesmo que não ocasione prazer algum. Nesse sentido, “Aristóteles apresenta argumentos fortes em favor da preservação de nossos compromissos atuais. Eles protegem a possibilidade contínua do sacrifício pessoal, do benefício desinteressado a outros, da busca comprometida e não instrumental de cada valor” (NUSSBAUM,

²⁷⁰ O prazer, apesar de constituir-se em fim em si mesmo, não independe da ação virtuosa que o comporta, e “só porque o prazer de um tipo bem específico (...) sobrevém a cada tipo de atividade bem-sucedida, o prazer em si não é uma boa razão para se realizar determinado tipo de atividade, e não outro” (Cf. MACINTYRE, 2001, p. 272).

²⁷¹ A constatação de que nem sempre o homem deverá escolher o prazer, gera profundas discussões em torno do que pode ser considerado um paradoxo em Aristóteles, o que dá ensejo a aprofundados estudos não pertinentes a esse trabalho.

²⁷² O prazer, portanto, mesmo não transitando entre a potência e o ato, “é ato em si mesmo e por si mesmo”, constituindo-se em “um ‘algo a mais’ que aumenta a atividade e o desejo de viver”, assim, “sem atividade não há prazer e sem prazer a atividade diminui, tendendo mesmo a desaparecer”, o que leva a constatação de que “o laço que une virtude e prazer explica, enfim, por que as virtudes intelectuais são superiores às morais, pois nelas o prazer é mais intenso, mais vivo, mais longo e duradouro” (Cf. CHAUÍ, 2002, p. 459). De acordo com MacIntyre, “o prazer que Aristóteles identifica é aquele que normalmente acompanha a aquisição de excelência nas atividades”, que por sua vez podem ser provenientes de situações infinitamente diversas umas das outras. (Cf. MACINTYRE, 2001, p. 272).

2009, p. 257), o que pode ser visto como fruto da vontade livre do homem em harmonia com os ditames de sua alma.

CONCLUSÃO

Tomando por base as nossas reflexões acerca da trajetória ética de Aristóteles, consideramos lícito afirmar que, fundamentalmente, o nosso autor busca fornecer os dados capazes de levar-nos a compreender o raciocínio prático, com seus defeitos e qualidades, através de uma explicação causal do surgimento da ação racional inerente ao homem.

A atenção renovada que se tem dedicado à ética aristotélica instancia um debate profícuo, pois sua busca fundamenta-se na tentativa de nesse sistema se encontrar a possibilidade de o homem - “essa coisa estranha entre todas”, que, em última instância, é o que deve ser “preservado e para começar contra si mesmo” (AUBENQUE, 2003, p. 13) – conquistar a sua *eudaimonia*, esta alcançável através de uma maneira de viver capaz de suavizar os ortodoxos elementos que a ética contemporânea herdou da modernidade, e cujo paradigma pode ser encontrado no formalismo kantiano²⁷³.

Dessa maneira, acredita-se que Aristóteles poderia oferecer um modelo ético mais adaptável para as possíveis respostas necessárias às indagações da filosofia moral contemporânea, pois, o nosso filósofo, apesar de ressaltar a condição inexata da ética que, apesar de lidar com objetos variáveis, não esquece a responsabilidade que a ela subjaz.

O percurso desenvolvido neste trabalho inicia-se com uma retrospectiva que busca situar o nosso Filósofo em um contexto tal, capaz de justificar suas preocupações e seu anseio em verter uma nova luz ao estudo da Filosofia de sua época. Iniciamos com a tentativa de compreender o mundo grego que a ele antecederia, o seu distanciamento dos mitos para, em seguida, trazer à tona os ensinamentos dos filósofos da *physis* que, através de um pensamento racionalizado, buscavam responder às questões que lhes eram postas, originando uma nova categoria de homens, cômicos do papel que representam na sociedade em que estão inseridos. Dando seguimento ao desenvolver-se de uma nova consciência,

²⁷³ “A ética kantiana já foi caracterizada não sem razão como a ética que fornece uma expressão filosófica à aspiração, de origem religiosa, de um mundo regido por mandamentos. Sobre seus pilares, o princípio da autonomia e o fato da razão, os deveres estabelecem-se sob forma de imperativos categóricos que regem o mundo moral como se ele seguisse leis da natureza.” (Cf. ZINGANO, **Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles**. Coleção Dissertatio. Pelotas: EGUFPel, 2002, p. 9).

surgem os sofistas que, criticados ou valorizados, trazem a possibilidade de uma maior democratização do conhecimento insurgente. É nesse momento de efervescência cultural que surgem Sócrates, Platão e, com eles, uma nova visão da alma humana. Para culminar o brilhantismo desses pensadores, sobrevém Aristóteles que, além de promover a sistematização do saber que o antecederá, suscita a abertura de novos caminhos para o homem que, no seu pensamento, é o próprio objetivo do conhecimento.

Dando seguimento ao pensamento socrático-platônico e sofístico, com Aristóteles o próprio homem torna-se objeto de conhecimento. O filósofo busca compreender os desdobramentos da alma humana, o intelecto capaz de fazê-lo conhecer, bem como o seu próprio fim: a *eudaimonia*. Convicto que a cada coisa é dada a sua excelência, Aristóteles, seguindo o pensamento socrático-platônico, promove uma ética das virtudes capaz de tornar o homem excelente na busca de sua realização. Como vimos, tais virtudes podem ser éticas ou dianoéticas, conforme a parte da alma a que correspondam, sensitiva ou racional. Nesse sentido, elaboramos um pequeno estudo sobre as virtudes éticas cardeais professadas pelo autor, e sobre a importância da deliberação e da vontade na aquisição das mesmas. Tais virtudes (de acordo com o discípulo de Platão, a quem de alguma forma se opõe ao procurar distanciar-se do intelectualismo que caracterizava seu antigo mestre) são fruto de uma decisão baseada na prudência.

Aristóteles acredita na possibilidade de a *eudaimonia*, vista como bem supremo que anima o homem em seu percurso, ser alcançável através da prática reiterada das virtudes. Para tanto, enfatiza a importância da educação na criação dos hábitos que, posteriormente, virão a formar o caráter do homem. Esse homem, ao aprender a gostar do que deve, e a valorizar o que realmente é digno de valor, se realizará na prática das ações mais caras à sociedade que o acolhe e, com isso, sentirá o prazer relativo a tais práticas capazes de contribuir com a obtenção do seu fim último, ou seja, a felicidade.

Nesse sentido, podemos afirmar a compreensão de que a ética aristotélica, independente de ser perfeita ou não, mas sim por ser perfectível, tem um valor inesgotável em virtude de ser boa o suficiente para, em concordância com o senso comum, ser compreendida pelos cidadãos da *pólis*, como capaz de realizar a vontade, já entrevista por Aristóteles, de cada um e do conjunto de seus cidadãos. Isso porque a ética aristotélica teria por fim elaborar uma maneira de se viver em

coletividade capaz de possibilitar ao homem se adaptar ao particular e buscar atingir a correção do todo²⁷⁴. Dessa forma, essa ética, necessariamente, se submeteria à política, em virtude de a cidade se constituir no *lócus* excepcional onde as virtudes éticas dos cidadãos e a própria prudência se manifestariam. Dessa maneira, tal ética se constituiria no elemento decisivo da harmonia na *pólis*, consistindo em um elemento fulcral da vida boa para toda a comunidade buscada pela política.

Essa dinâmica ocorreria pois, levando-se em conta o caráter natural da cidade professado por Aristóteles (1253a 3), o homem estaria inserido na *pólis* capaz de realizá-lo como tal. Nela, a confluência entre o bem individual e o bem comum faz-se necessária, sendo ambos objetos da política, cuja pretensão é sempre a de viabilizar a felicidade do todo ou de cada um.

Dessa maneira, o papel da política é o de dirigir a *pólis*, através daqueles que conquistaram essa função graças ao bom uso dos conhecimentos adquiridos, tanto pela teoria, como pela prática. Tais conhecimentos, frutos do estudo e da experiência, possibilitariam aos legisladores criar as leis necessárias capazes de contemplar, na medida do possível, às particularidades do todo que pretendem atingir.

Para tanto, ao político, com a prerrogativa de legislar que lhe é inerente, cabe sempre buscar harmonizar as exigências que lhes são feitas através do exercício da virtude da justiça que, perseguida pelos legisladores, em geral, buscará sempre o aperfeiçoamento da *pólis*. Isso porque, procurar o melhor possível, se aproximar de um ideal que, apesar de utópico, deverá servir de parâmetro para a realidade que se lhe apresenta, com as imperfeições que a caracterizam, é sempre função daquele que, além de criar leis, deverá zelar pelo seu cumprimento.

Dessa forma, ao tentarmos compreender a ética aristotélica, somos levados a uma apreensão maior das nossas próprias ações, pois o tratado ético que nos foi legado por esse Filósofo se impõe diante de nós e nos leva a elaborar questionamentos sobre nossa maneira de agir e sobre nossas certezas, bem como a respeito de uma maneira mais harmônica de convivência dentro da *pólis*, onde as ações efetivadas devem ser responsáveis e excelentes.

²⁷⁴ O agente deve ser movido por algo que acredite ser o bem a ser efetivado naquele momento e naquela situação específica. Na sua obra *Metafísica*, Aristóteles estabelece a dupla visão de que: “[...] em assuntos práticos, o procedimento consiste em ir daqueles que são os bens para cada pessoa a como aqueles que são bens em geral podem ser o bem para cada um” (Cf. **MET**, 1029b 5-7, *apud* MACINTYRE, 1991, p. 140).

Essa advertência aristotélica sobre a necessidade de cada um cumprir com a sua função própria culmina em uma teoria das virtudes que, com o meio termo que a caracteriza, está associada às circunstâncias em que o agente está inserido e que deverão ser pensadas racionalmente da maneira que um homem prudente o pensaria.

De acordo com Lima Vaz, Aristóteles abraça a compreensão de que “o domínio da *physis* ou o reino da necessidade é rompido pela abertura do espaço humano do *ethos*, no qual irão inscrever-se os costumes, os hábitos, as normas e os interditos, os valores e as ações” (LIMA VAZ, 1988, p. 13); dessa maneira, ao mesmo tempo em que o homem empreende o seu viver, ele cria novas formas de fazê-lo, pois que tem a prerrogativa de modificar aquelas que, apesar de já existentes, aos poucos não o satisfazem mais. Tudo isso por meio da prática de várias ações singulares que devem ser, na medida do possível, excelentes para, pouco a pouco, constituírem as novas regras a serem seguidas pela própria sociedade que as formam.

Pela prática de suas ações o homem se constrói e, ao se construir, pode isto resultar em algo bom para si e para os demais. Tal empreitada exigirá que ele submeta a parte sensitiva de sua alma à razão, o que se sabe ser extremamente difícil, já que nem as ações, nem os objetos, nem as circunstâncias que o cercam são fixas. Para que seja considerada virtuosa exige-se que a ação, inicialmente desejada, seja fruto da vontade consciente do agente que, para ser considerado virtuoso, deverá agir com excelência de forma habitual, pois, conforme Aristóteles, a realização esporádica de uma ação virtuosa não caracteriza um homem como virtuoso, o que só ocorrerá se o comportamento excelente desse homem tiver continuidade no decorrer de toda a sua vida.

Aristóteles aproxima-se do pensamento socrático-platônico ao afirmar a necessidade do homem compreender o bem para que efetivamente se torne bom, endossando a tese de que tal bem, para ser desejado, deverá ser conhecido. Nesse ponto observamos o Estagirita seguindo Platão²⁷⁵ no que se refere à ética, à política e ao intelectualismo que caracterizam seu mestre, só diferindo do mesmo no que diz

²⁷⁵ Aristóteles e Platão diferem sobre os seus objetos. Enquanto para Platão o Bem seria único, Aristóteles não acreditaria na sua singularidade, mas sim em sua infinidade, seguindo-se que para cada um dos bens existentes haveria um conhecimento específico a ser efetivado no seu ‘tempo oportuno’ e, para compreender cada uma das ciências conhecidas, existiria a política, considerada pelo Estagirita como a ‘ciência arquitetônica’ capaz de organizar a todas as demais.

respeito à insuficiência do conhecimento do bem para que a ação reta seja efetivada, pois considera ser necessário que exista o ancore do desejo para esta se realizar de forma excelente, desejo este que permaneceria atrelado à deliberação intelectual do fim.

Para tanto, o papel da educação é altamente valorizado por Aristóteles como único meio de transformação do homem de um ser bruto, natural, em um ser capaz de atingir às alturas, e através da contemplação, a própria visão do divino.

Para o Estagirita, as ações práticas efetivadas pelos seres humanos, quando boas, devem ser estimuladas e ensinadas a todos, pois o homem só se torna virtuoso à medida que pratica ações virtuosas. Assim, de acordo com Aristóteles, ele só se torna justo, mediante a prática de ações justas, e corajoso, mediante a prática de ações corajosas, etc.

Como já foi visto, as virtudes capazes de serem aferidas pela prática são consideradas éticas, porém, ao seu lado, existiriam aquelas que, de acordo com Aristóteles, seriam capazes de proporcionar ao homem um tipo de felicidade mais perfeita, que lhe seria acessível através da contemplação das realidades imutáveis, e possível pelo entendimento intuitivo da ciência e da sabedoria que lhe é peculiar. Apesar do conflito observado em determinados momentos da *Ética a Nicômaco* entre os bens supremos e os políticos, consideramos, com o respaldo dos inclusivistas, que eles seriam capazes de se complementarem mutuamente através de um processo dialético onde a *eudaimonia* seria fruto do intercâmbio necessário entre as virtudes éticas e as virtudes dianoéticas, sendo ambas necessárias à sua conquista.

No decorrer desse trabalho pudemos verificar ser mister reconhecer que, de acordo com o finalismo aristotélico, o homem estaria fadado à felicidade. Apesar das dificuldades que implicam essa afirmação, concordamos que, apesar de nem sempre isso ser possível, é esse o *télos* que o move, tornando, assim, a função própria do homem racional alcançar a *eudaimonia* para a qual foi criado. Aristóteles, trazendo para o mundo do possível a concepção do Bem platônico que o antecede, colabora com o intento absolutamente humano em que consiste a busca da felicidade, busca essa capaz de inspirar o homem, desde o período axial grego, até os nossos dias.

O agir humano, sempre efetivado na sociedade em que o agente está inserido, é capaz de influenciar as próprias normas que a constituem. Por isso, a

excelência da ação é absolutamente necessária para que tal sociedade evolua de maneira saudável, constituindo-se em um ambiente propício para o florescimento e aperfeiçoamento do homem que, só dessa maneira, alcançará a felicidade individual na sociedade que o acolhe e que por ele é formada.

Assim, com vistas à implementação de uma prática das ações virtuosas, a importância de Aristóteles pode ser verificada, também, no que se refere ao papel por ele atribuído à educação. Hoje, assim como ontem, tal importância pode ser constatada em razão dos insistentes apelos que a sociedade faz aos seus governantes, com vistas a uma ampliação do sistema educacional que seja mais acessível à população, por considerá-lo como fundamental em uma sociedade mais justa e, conseqüentemente, mais feliz. As alegações de Aristóteles resultam em uma continuidade do pensamento iniciado por Homero e trazem à tona um modelo capaz de embasar pensamentos posteriores que vem influenciando o comportamento humano até os dias de hoje.

De acordo com Marco Zingano, por tudo isso, a filosofia aristotélica, à primeira vista pode “parecer uma catedral abandonada, uma construção a ser visitada aos domingos a respeito da qual se perguntaria, com certa curiosidade, que pessoas a teriam habitado” (ZINGANO, 2002, p. 09) além de se encontrar viva e constantemente revisitada, demonstra-se como pertinente à sociedade humana atual, por continuar inspirando formas de pensamento capazes de tornar melhor, mais humano e solidário esse mundo carente de felicidade em que vivemos. O que nos convida a refletir acerca da viabilidade, hoje, de uma concepção de felicidade ancorada na prática das virtudes como alternativa de enfrentamento ético e político da crise de valores que nos assola. Questão que, a nosso ver, merece um maior aprofundamento reflexivo e que suscita as seguintes indagações: considerando que a filosofia é filha do seu tempo, a ética aristotélica, cuja idealidade une ética e política e foi elaborada no contexto da *pólis*, poderia servir como um referencial teórico útil para nortear a crise de valores de nosso tempo que é marcado por um modelo de civilização de índole individualista, competitiva e materialista, no qual parece predominar a visão que revela a política separada da ética, constituindo-se uma arena onde impera a mera disputa pelo poder? Enfim, seria possível hoje reaproximar ética e política, o que, em caso afirmativo, tornaria Aristóteles indispensável como referencial teórico?

REFERÊNCIAS

ANSCOMBE, Elizabeth. Modern moral philosophy. In.: **Philosophy** 33, nº. 124, January 1958.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1970.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Filosofia prática, modernidade e ética das virtudes. In: HOBUSS, João (org.). **Ética das virtudes**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p. 239-256.

ARISTÓTELES. **A Política**. Trad. Nestor Silveira Chaves. São Paulo: EDIPRO, 2009.

_____. **Metafísica**: Livro I e Livro II, Trad. direta do grego por Vinzenzo Cocco; **Ética a Nicômaco**. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross; **Poética**. Trad. comentários e índice analítico e onomástico de Eudoro de Souza. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)

_____. **Metafísica**. vol. I. Ensaio Introdutório. 2ª Ed. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Metafísica**. vol. II. 2ª Ed. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **De anima**. Apresentação e tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. **Retórica**. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2011.

ATTIE FILHO, Miguel. *O intelecto e a cura da alma - Ibn Sina (Avicena)*. **VERITAS** – Porto Alegre – V.52 – N.3 – Setembro 2007 – p. 47-54. Disponível em <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/4672/3529>. Acessado em 15/06/2013, às 23:48hs.

AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

BARNES, Jonathan (Org.). **Aristóteles**. Coleção Companions & Companions. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2009.

_____. **Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2005.

BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.

BITTENCOURT, Renato Nunes. *A conduta dos heróis na épica de Homero*. **Revista Espaço Acadêmico**, nº 103, Ano IX. Disponível em <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/8489/4954>. Acessado em 07/10/2013 às 13:04hs.

BODÉÜS, Richard. **Aristóteles: A justiça e a cidade**. Tradução Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2007.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega**. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 1986.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. Ética das virtudes em Alasdair MacIntyre. In: HOBBS, (org.). **Ética das virtudes**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p. 189-214.

CATUNDA, Roberto Robinson Bezerra. Considerações iniciais sobre a eudaimonía e as excelências na Ética a Nicômaco. **Polymatheia – Revista de Filosofia**, Fortaleza, vol. IV, nº 5, 2008, p. 127-144. Disponível em http://www.uece.br/polymatheia/dmdocuments/polymatheia_v4n5_consideracoes_iniciais_eudaimonia_excelencias.pdf. Acessado em 15/06/2013, às 22:28hs.

_____. **A eudaimonia e a conexão das virtudes na Ética a Nicômaco**. Dissertação de Mestrado na UEC, 2011. Orientador: Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino. Disponível em: http://www.uece.br/cmaf/dmdocuments/2011_a_eudaimonia_e_a_conexao_das_virtudes.pdf. Acessado em 22/07/2013, às 13:09hs.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. 7ªEd. São Paulo: Editora Ática, 2000.

_____. **Introdução à história da filosofia, dos pré-socráticos a Aristóteles**. Vol I, São Paulo: Companhia das Letras, Editora Brasiliense, 1994.

COMPARATO, Fábio Konder. **Ética, direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

COSTA, Alexandre Araújo. **Heráclito e Parmênides** – Arquivo em PDF de Curso de Filosofia do Direito. Disponível em: <http://www.arcos.org.br/artigos/curso-de-filosofia-do-direito/ii-de-volta-as-origens-etica-e-direito-na-filosofia-grega/3-de-platao-a-aristoteles>. Acessado em 16/06/2013, às 11:15hs.

EPICURO. **Carta sobre a felicidade**. São Paulo: UNESP, 2002.

FONSECA, Maria de Jesus. *A paideia grega revisitada*. **Revista MILLENIUM**. 1996, 4, 38-55. Catalogação:BDL:CUL-3-223 Disponível em: http://www.ipv.pt/millennium/esf9_mjf.htm. Acessado em 18/06/2013, às 19:44hs.

GURGEL, Wildeberto Batista. **O ético e o dianoético nos escritos éticos de Aristóteles**. João Pessoa, 2001. Dissertação de Mestrado em Filosofia da UFPB, 2001.

HEGEL, G.W. **Filosofia da História**. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: UNB, 1999.

HESÍODO. **Teogonia**. Traduzido do original grego por Ana Lúcia Silveira Cerqueira e Maria Therezinha Arêas Lira. Niterói: UFF, 1979.

_____. **O trabalho e os dias**. Introdução, tradução e comentários Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996. Disponível em: <http://charlezine.com.br/wp-content/uploads/2012/04/Os-trabalhos-e-os-dias-Hesíodo.pdf>. Acessado em 10/10/2013, às 09:47hs.

HOBUSS, João. *Duas concepções de Felicidade na Ética a Nicômacos*. **Hypnos**, Revista do Centro de Estudos da Antiguidade. Nº 19, 2007, p. 30-44. Disponível em: revistas.pucsp.br/index.php/hipnos/issue/view/346/showtoc. Acessado em 21/10/2013, às 14:01hs.

_____. **Eudaimonia e Auto-Suficiência em Aristóteles**. Pelotas: Ed. Universitária/UFPeL, 2002. (Coleção Dissertatio Filosofia).

_____. (org). **Ética das virtudes**. Florianópolis: Editora UFSC, 2011.

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

HOMERO. **Odisséia**. Tradução de Manoel Odorico Mendes. Prefácio do Prof. Silveira Bueno. Biblioteca Clássica sob a direção de G. D. Leoni e Paulo R. Teixeira. Brasil, São Paulo: eBooks, 2009. Disponível em <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/odisseiap>>. Acessado em 18/06/2013, às 19:30hs.

Hordenes, Fabrício Lopes. **O “jeitinho” brasileiro como juízo Aristotélico de equidade**. Dissertação de Mestrado. Faculdade Mineira de Direito da PUC/Minas - Belo Horizonte, 2007. Orientador: Prof. Dr. Marcelo Campos Galuppo.

HUDRY, Jean-Louis André Bernard. **Sobre o intelecto em Aristóteles**. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLHC). Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, SP. Orientador Marco Antônio de Ávila Zingano. Disponível em: <http://www.bv.fapesp.br/pt/bolsas/126154/intelecto-aristoteles/>. Acessado em 15/06/2013, às 23:59hs.

IGLÉSIAS, Maura. Platão: **A descoberta da alma**. Boletim do CPA, Campinas, nº 5/6, jan./dez. 1998. Disponível em <http://www.ifch.unicamp.br/cpa/boletim/boletim05/02iglesias.pdf>. Acessado em 16/06/2013, às 18:06hs.

JAEGER, Wérner. **Paideia, a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. Lisboa: Editora Aster, S.D.

JUNITO, de Souza Brandão. **Mitologia grega**. Vol. I. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1986.

KIM, Douglas. Trad. de colaboradores diversos. **O livro da filosofia**. São Paulo: Editora Globo, 2012.

LIMA, Ranulfo de Freitas. **História Universal da sabedoria**. Recife: Editora Nossa Livraria, 2003.

LIMA VAZ, H.C. **Escritos de Filosofia II – Ética e Cultura**. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 1988.

_____. **Escritos de Filosofia IV – Introdução à Ética 1**. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. **Antropologia filosófica**. São Paulo: Loyola, Vol. I, 1992.

_____. **Antropologia filosófica**. São Paulo: Loyola, Vol. II, 1992.

LOPES, Paula Fernandes. **A ética platônica: modelo da ética da vida boa**. São Paulo: Loyola, 2005.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude: um estudo em teoria moral**. Tradução de Jussara Simões. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

_____. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 1991.

MARITAIN, Jacques. **A filosofia moral, exame histórico e crítico dos grandes sistemas**. Trad. de Alceu de Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1973.

MARQUES, Ramiro. **O livro das virtudes de sempre**. São Paulo: LANDY, 2001.

MERLEAU-PONTY. **Éloge de la philosophie**. Paris: Éditions Gallimard, 1953 et 1960.

MOURA, Paulo Sérgio. **Aristóteles**. São Paulo: Ed. PUC-SP. Disponível em: <http://www.pucsp.br/pos/cesima/schenberg/alunos/paulosergio/psicologia.html>. Acessado em 07/10/2013 às 13:20hs.

MORA, Ferrater José. **Dicionário de Filosofia**. Tomo II (E-J). São Paulo: Loyola, 2001.

NUSSBAUM, Martha. **A fragilidade da bondade – fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega**. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

OLIVEIRA, Francisco Virgulino Alves de. **Sabedoria Prática em Ética a Nicômaco de Aristóteles**. Dissertação de Mestrado, João Pessoa, 2005.

PAIXÃO, Márcio Petrocelli. **O problema da felicidade em Aristóteles**. Rio de Janeiro: Pós-Moderna, 2002.

PATRÍCIO, Manuel Ferreira. Perenidade da Aretê como horizonte apelativo da Paideia. Sobre a excelência em educação. **Revista Portuguesa de Cien. Desp.**, v.8, nº2, Porto, ago., 2008, p. 287-295. Disponível em: <http://www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/rpcd/v8n2/v8n2a10.pdf>. Acessado em 18/06/2013, às 21:00hs

PAVIANI, Jayme. A função pedagógica da ética em Aristóteles. **Educação**, Porto Alegre, v.35, n. 110-115, jan./abr. 2012.

PEREIRA, Maria Helena Rocha. **Estudos de história da cultura grega**. 3ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1970, 1º vol.

_____. **Hélade** - Antologia da cultura clássica. 3ª Ed. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, 1971.

PERINE, Marcelo. **Quatro lições sobre a ética de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2006.

PESSANHA, José Américo Motta Pessanha. **Platão, vida e obra**. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).

_____. **Sócrates, vida e obra**. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção Os Pensadores).

PICHLER, Nadir Antônio. **A felicidade na ética de Aristóteles**. Passo Fundo: UPF, 2004.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates (Versão Eletrônica)**. Disponível em: www.virtualbooks.com.br. Acessado em 07/10/2013, às 15:00hs.

_____. **Apologia de Sócrates. Diálogos**. Trad. de Márcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Hemus, 1977.

_____. **Defesa de Sócrates**. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Trad. de Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Diálogos V: O Banquete, Mênon (ou Da Virtude), Timeu, Crítias**. Trad., textos complementares e notas Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2010.

_____. **Diálogos. O banquete, Fédon, Sofista, Político**. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Trad. e notas de José Cavalcante de Souza. Jorge Peleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Diálogos: Eutífron ou da religiosidade; Apologia de Sócrates; Críton ou do dever; Fédon ou da alma**. Trad. de Márcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Editora Hemus, 1977.

_____. **Eutidemo**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução, apresentação e notas Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio; Loyola. s/d.

_____. **Fédon**. Os pensadores, Seleção de Textos de José Américo Mota Pessanha, Trad. de José Cavalcanti de Sousa, Jorge Peleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Górgias**. O banquete. Fedro. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério, Maria Teresa Schiappa de Azevedo e José Ribeiro Ferreira. Lisboa/São Paulo: Editora Verbo, 1973.

_____. **Protágoras** in Diálogos I: Teeteto (ou do conhecimento), Sofista (ou so ser), Protágoras (ou Sofistas); tradução, textos complementares e notas Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2013.

_____. **República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

_____. **Teeteto**. Trad. de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. Das origens a Sócrates. vol I. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

_____. **História da Filosofia Antiga**. Platão e Aristóteles. vol II. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

_____. **História da Filosofia Antiga**. Os sistemas da era helenística. vol III. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

_____. **Introdução a Aristóteles**. Traduzido por Artur Mourão. Porto: Edições 70, 1974-1997.

RODRIGUES, Cláudio Eduardo. Ética aristotélica: finalidade, perfeição e comunidade. **Polymatheia – Revista de Filosofia**, Fortaleza, vol. V, nº 7, 2009, p. 51-67. Disponível em <http://www.uece.br/polymatheia/dmdocuments/polymatheia_v5n7_etica_aristotelica_finalidade_perfeicao_comunidade.pdf>. Acessado em 25/06/2013, às 17:30hs.

SANGALLI, Idalgo José. **O fim último do homem: eudaimonia Aristotélica à Beatitude Agostiniana**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

SILVA, Franklin Leopoldo. **Felicidade**: dos filósofos pré-socráticos aos contemporâneos. São Paulo: Editora Claridade, 2007.

SILVA, Sandro Luiz da. **A ética das virtudes de Aristóteles**. São Leopoldo, Dissertação de Mestrado da UNISINOS, 2008. Orientador: Prof. Dr. José Nedel. Disponível em <http://biblioteca.asav.org.br/vinculos/tede/SandroSilvaFilosofia.pdf>. Acessado em 10/10/2013, às 11:33hs.

SILVEIRA, Denis Coitinho. A reinterpretação contemporânea da ética aristotélica das virtudes. In: HOBUSS, João (org.). **Ética das virtudes**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p. 214-235.

SNELL, Bruno. **A cultura grega e as origens do pensamento europeu**. Traduzido por Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009.

SPINELLI, Priscilla Tesch. **A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

TARNAS, Richard. **A epopeia do pensamento ocidental**. Tradução Beatriz Sidou. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2011.

TAYLOR, C. C. W. **Sócrates**. Trad. de Márcio Hack, Porto Alegre, RS: L&PM, 2010.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. 4ª Ed. Prefácio de Helio Jaguaribe; Trad. do grego de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001. Disponível em <http://www.funag.gov.br/biblioteca/dmdocuments/0041.pdf>. Acessado em 17/06/2013, às 18:00hs.

VALDUGA, Alison. Como o intelecto conhece em Aristóteles- **Revista Frontistés**, V. 1, N. 01 (2007), Faculdade Palotina. Disponível em: <http://184.173.252.161/~fapas413/index.php/frontistes/article/view/63/75>. Acessado em 07/10/2013, às 14:46hs.

VERGNIÈRES, Solange. **Ética e política em Aristóteles: physis, ethos e nomos**. São Paulo: Paulus, 1998.

VERNANT, Jean- Pierre. **As origens do pensamento grego**. 8ª Ed. Trad. de Ísis B. Da Fonseca. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A, 1994.

_____. **Mito e pensamento entre os gregos**. 2ª Ed. Trad. Haiganuch Sarian.. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

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

XENOFONTE . **O banquete / Apologia a Sócrates**. Trad. do grego, introdução e notas Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Abril cultural, 1980, (Coleção Os pensadores).

_____. **Memoráveis**. Os Pensadores, Seleção de Textos de José Américo Mota Pessanha, Trad. Jaime Bruna, Líbero Rangel de Andrade, Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo: Abril Cultural, 1980

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