

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PROGRAMA DE PÓS - GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

**Ação, destino e deliberação na tragédia grega e na *Ética*
aristotélica**

Goiânia,
Setembro de 2012.

JOYCE NEVES DE CAMPOS

**Ação, destino e deliberação na tragédia grega e na *Ética*
aristotélica**

Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Goiás como requisito para obtenção do grau de mestre, sob orientação da Prof. Dr^a. Márcia Zebina Araújo da Silva.

Goiânia,
Setembro de 2012.

Folha de aprovação

Componentes da banca examinadora:

Prof. Dr^a Márcia Zebina Araújo da Silva (presidente)

Prof. Dr Adriano Correa da Silva (membro)

Prof. Dr. Maria Cecília de Miranda N. Coelho (membro)

Agradecimentos

Aos meus pais, pelas lições de persistência e pela educação básica que me proporcionaram nos primeiros anos de vida;

À professora Márcia Zebina Araújo pela paciência, pelos ensinamentos e pela disposição com que assumiu minha orientação, dando sentido à tarefa da construção e da desconstrução de conceitos inerente à pesquisa filosófica, além de propiciar o embasamento teórico necessário para o início da jornada que representa o estudo das lições éticas de Aristóteles, indispensáveis para o desenvolvimento da investigação sobre a deliberação;

Aos professores Christian Klotz e Adriano Correia pelos conselhos e advertências transmitidos com a incrível serenidade que possuem;

Aos amigos de hoje e de sempre: Bruna Porto, Luiza Santana, Luana Neres, Marcela Castanheira, Igor Vinícius, Maria Rita e Tatiane Rabelo e todos os que me apoiaram nos momentos difíceis. De forma especial agradeço a Renato Mendes Rocha, Aelton Leonardo Barbosa e Jadson Teles pelas lições de *ataraxia* nos tempos de vida em república;

A todos os professores do departamento de Filosofia pelas lições que me ofertaram e por todas as experiências que me proporcionaram durante as disciplinas que cursei na graduação e no mestrado em Filosofia;

Aos secretários e secretárias do departamento de Filosofia: Marlene, Rodrigo, Adriana, Polianne e os dois Fernandos, pelos documentos fornecidos, pelas palavras trocadas, pelos conselhos e pela solidariedade prestada nos momentos de necessidade;

À Capes, pelo apoio financeiro durante a pesquisa;

À cidade de Goiânia, que me acolheu de braços abertos e me fez, aos treze anos de idade, experimentar uma nova perspectiva de vida e uma gostosa sensação de liberdade.

O futuro é a maneira pela qual participamos da verdade do mundo?
Ilya Prigogine

Resumo

O presente trabalho procura resgatar uma antiga (mas ainda atual) discussão sobre a ética das ações, que tem início na Antiguidade com as reflexões aristotélicas sobre a virtude. Nossa proposta parte de uma avaliação da ação trágica no contexto do pensamento aristotélico. O problema proposto se concentra em contrapor as antigas concepções de destino e deliberação, contidas, respectivamente, no pensamento religioso grego e no pensamento ético aristotélico. A noção de destino é questionada quando contraposta à noção de liberdade da vontade, isto é, à noção aristotélica de *ação deliberada*. Como eixo teórico da discussão, recorremos ao *tratado da virtude moral* do sobredito pensador antigo, em paralelo aos seus escritos sobre a arte poética, que também nos auxiliam, ao passo que nos remetem aos exemplos práticos, contidos nos dilemas de personagens dos grandes tragediógrafos gregos. À medida que o teatro também contempla uma reflexão sobre a ação humana, a tragédia grega abre espaço para a reflexão filosófica sobre a vontade que, para os antigos gregos, emerge num mundo marcado pelas determinações imutáveis dos seres divinos. Como não poderia deixar de ser, a ação humana é também objeto do pensamento ético aristotélico. Na filosofia do pensador, a vontade, a deliberação e a escolha configuram o complexo caminho a ser percorrido pela alma racional que delibera antes de agir, isto é, o ser humano, único ser capaz de decidir antes de agir. Deste ponto de vista, a responsabilidade das escolhas dos homens possui íntima relação com as conseqüências de seus atos. O bem agir está estreitamente relacionado ao caráter de cada um, o qual está, por sua vez, condicionado à sua formação pessoal. Para Aristóteles, a formação de um caráter virtuoso é fator decisivo na constituição do homem prudente que sempre delibera bem antes de agir. Todavia, mesmo o mais virtuoso dos homens é sucessível aos reveses da fortuna. A contingência do mundo, isto é, o acaso, se impõe neste sentido como um empecilho para a busca da *eudaimonia*, a felicidade, sumo bem humano. Modelo exemplar de tragédia para Aristóteles, o mito de *Édipo* de Sófocles, bem ilustra a condição do homem cuja sorte imposta pelos deuses não pode ser contornada, nem mesmo com as boas intenções do herói grego. Assim, sem abandonar o debate ético, retomamos a tragédia grega para apresentar uma reflexão sobre a contingência do mundo em contraposição à formação do caráter virtuoso, nos moldes do pensamento aristotélico. A atualidade da discussão se revela no questionamento da legitimidade de uma crença no destino, tal como denotada pelos poetas, mas também representada nos termos da concepção teológica de *predestinação*. Sem pretender um estudo da doutrina cristã, nos concentraremos em apresentar e contrapor estas duas concepções (destino e deliberação) para conduzir o leitor ao questionamento de que se uma crença conjunta nestes dois aspectos do agir humano (determinado e voluntário) não constituem, no final das contas, um paradoxo; sendo, pois esta a nossa tese. Procuraremos apontar como o pensamento filosófico aristotélico lidou com essas questões à partir da sua concepção de acaso, e como a *Ética* se serviu dos poetas trágicos em suas lições sobre a virtude, evidenciando, também, a importância da literatura em uma investigação filosófica destas questões.

Palavras - chave: destino, deliberação, tragédia, ética, Aristóteles.

Riassunto

Il presente testo cerca di riscattare un'antica (ma ancora attuale) discussione sull'etica delle azioni che ha inizio nell'antichità con le riflessioni aristoteliche sulla virtù. La nostra proposta parte da un esame dell'azione tragica nel contesto del pensiero aristotelico. Il problema proposto si concentra nel contrapporre le concezioni antiche di destino e deliberazione, contenute rispettivamente nel pensiero religioso greco e nel pensiero etico aristotelico. La nozione di destino è questionata quando contrapposta alla nozione della libertà della volontà, cioè la nozione di azione deliberata. Come cammino teorico della discussione, ricorreremo al trattato della virtù morale del proprio pensatore antico, in parallelo ai suoi scritti sull'arte poetica, che ci aiutano, al passo che ci dà possibilità di rimettere agli esempi pratici contenuti nei dilemmi dei personaggi dei grandi tragediografi greci. La misura che il teatro contempla una riflessione sull'azione umana, la tragedia greca apre lo spazio per la riflessione filosofica sulla volontà che, per gli antichi greci, emerge in un mondo marcato per le determinazioni immutabili dell'essere divini. L'azione umana (come non poteva essere diverso) anche è l'oggetto del pensiero etico Aristotelico. Nella filosofia del pensatore, la volontà, la deliberazione e la scelta configurano, il complesso cammino che deve essere percorso per la anima razionale che delibera prima di agire, cioè l'essere umano, l'unico capace di decidere prima di agire. Da questo punto di vista la responsabilità delle scelte degli uomini hanno una intima relazione con le conseguenze dei suoi atti. L'agire bene è intimamente in relazione al carattere di ognuno, il quale è, per sua volta, ristrettamente condizionato alla formazione personale del carattere. Secondo Aristotele, la formazione di un carattere virtuoso è fattore decisivo nella costituzione del uomo prudente, che sempre delibera bene prima di agire. Tuttavia, anche il più virtuoso degli uomini è suscettibile ai rovesci della fortuna. La contingenza del mondo, cioè, a caso, s'impone in questo senso come un ostacolo per la ricerca della *eudemonia*, la legittima felicità, il massimo bene umano. Come modello esemplare per Aristotele, il mito di *Edipo* di Sofocle, illustra bene la condizione dell'uomo la quale sorte è impostata dagli Dei, e non può essere contornata, neanche con le buone intenzioni dell'eroe greco. Così, senza abbondare il dibattito etico, riprendiamo la tragedia greca per presentare una riflessione sulla contingenza del mondo in contrapposizione alla formazione del carattere virtuoso, nel modo del pensiero Aristotelico. L'attualità della discussione si rivela nel questionamento della legittimità di una credenza del destino, tale quale denotata per i poeti, ma anche rappresentata nei termini della concezione teologica di predestinazione. Senza pretendere uno studio della dottrina cristiana, gli nostri sforzi si concentrano solo nel presentare e contrapporre questi due concezioni (di destino e di deliberazione) per fare sì, che il proprio lettore si questioni se, una credenza congiunta in questi due aspetti dell'agire umano (volontario e determinato) non costituiscono alla fine dei conti, un paradosso, essendo questa allora la nostra tesi. Procureremo indicare come il pensiero filosofico aristotelico ha trattato queste questioni a partire della sua concezione di *caso*, e come la Etica si è servita dei poeti tragici nelle sue lezioni sulla virtù, provando, anche, l'importanza della letteratura in una investigazione filosofica di queste questioni.

Parole chiavi : destino , deliberazione, tragedia, etica, Aristotele.

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo 1- Ação e destino na tragédia grega	15
1.1 – O mito e a ação imitada na tragédia grega	16
1.2 – A ação trágica segundo a <i>Poética</i> de Aristóteles.....	19
1.3 – Caráter, catástrofe e catarse.....	23
1.4 – O destino	27
1.5 – A ação de caráter elevado e o conflito na tragédia	30
Capítulo 2 - Ação e deliberação em Aristóteles	34
2.1 - O conflito moral na tragédia segundo Aristóteles	34
2.2 - A fim da ação na <i>Ética</i> de Aristóteles	36
2.3 - A <i>eudaimonia</i> e as virtudes	38
2.4 - Desejo, deliberação e escolha.....	42
2.5 As disposições do agir	46
2.6 Ação deliberada e a contingência do mundo.....	53
2.7 Razão e escolha nas lições prática da <i>Ética</i>	54
2.8 - O caso de Príamo	57
Capítulo 3 – Destino e deliberação na tragédia grega	62
3.1 – Deliberação e infortúnio na tragédia	62
3.2 - O destino trágico de Édipo.....	64
3.3 - O <i>daimon</i> e a <i>eudaimonia</i>	67
3.4 - Prudência e contingência.....	71
3.5 - Um aparente paradoxo?	72
Conclusão	74
Referências bibliográficas	79

Introdução

A tragédia grega é o ponto de partida deste trabalho. A partir dela serão apresentados os pródomos de uma discussão sobre a liberdade da ação humana bastante antiga (mas sempre atual), que pretende conduzir o leitor aos meandros práticos da filosofia moral de Aristóteles¹.

Famosas e intrigantes, as histórias dos tragediógrafos antigos conservaram-se no tempo, e nos chegaram na forma de gênero literário. Narrando histórias mitológicas e legendárias dos antepassados, os poetas antigos descreviam com criatividade um desfecho surpreendente para as várias lendas já conhecidas pelo público. Alguns poetas se destacaram pela sua inspiração, sendo que suas peças alcançaram grande sucesso e o apreço dos espectadores que lotavam os enormes teatros de pedra da Grécia para acompanhar os concursos de tragédia que aconteciam na ocasião dos festivais dionisíacos.

Vencedores de muitos de concursos com suas composições, Ésquilo, Sófocles e Eurípides são os três principais poetas que conhecemos e que alcançaram grande sucesso devido à sua habilidade de compor enredos que revelavam surpreendentes desenlaces trágicos. Tal sucesso foi responsável pela propagação e longo alcance de algumas de suas obras mais famosas, motivo pelo qual elas nos chegaram e as conhecermos. Como uma constante na tragédia, a catástrofe caracterizava um dos pontos altos do espetáculo, através da qual o poeta despertava comoção e pavor no público que acompanhava a trajetória de algum célebre herói.

Vista como um acaso infeliz, a adversidade na cena trágica era comumente revelada ao herói como o desdobramento de suas próprias ações. Após o momento em que se conflagrava a catástrofe, o poeta geralmente dava voz ao coro trágico e aos personagens da cena para que, juntamente com o herói se pudesse lamentar a vontade dos deuses.

Ao procurar descrever o impacto causado pela catástrofe no público, Aristóteles encontra no terror e na piedade a resposta para a finalidade da tragédia. Em sua *Poética* o filósofo propõe uma definição da tragédia que parte de uma análise da arte poética como um todo. Localizando a tragédia no conjunto das artes miméticas, Aristóteles estabelece as principais diferenças entre a tragédia e outros gêneros, como a comédia e a epopéia.

O tipo de imitação executado pela tragédia se revela como um dos aspectos preponderantes para o desenlace trágico. Classificando as partes do espetáculo dramático,

¹ Nascido em Estagira, na Ática, Aristóteles (384 a.C. -322 a.C) começou sua vida filosófica como discípulo na Academia de Platão. Lugar de referência intelectual da época, a Academia platônica proporcionou a Aristóteles a possibilidade de redigir seus primeiros esboços sobre filosofia fundamental, filosofia da natureza, ética, política e retórica. Datam da mesma época seus escritos sobre filosofia da ciência e lógica, esses últimos mais tarde agregados como seu *Organon*.

Aristóteles mostrará como a tragédia imita ações por meio de personagens que, representados através de atores colocam em evidência tipos diversos de caráter. Revelando o caráter nobre do herói a ação representada em cena corrobora para o momento da catástrofe, tal que, suscitando terror e piedade no público passa por uma purificação destas duas paixões².

Fundamental para o êxito do espetáculo dramático, a ação recebe destaque na análise que Aristóteles faz da tragédia. A leitura que o filósofo faz do espetáculo³ procura mostrar como o caráter dos personagens é revelado através de suas ações, indicando que sem ação seria impossível compor um drama. Definindo a tragédia como a “imitação de uma ação de caráter elevado”, Aristóteles atribui à ação trágica um valor moral. O drama do herói trágico sobressai no debate sobre o agir deliberado e a responsabilidade das ações humanas, em confronto com o destino previamente traçado pelos deuses.

Reflexo do novo momento social e político de Atenas, a tragédia grega surge representando o herói trágico, um sujeito que, embora pertença à nobreza é, acima de tudo, humano. E é justamente com a natureza humana do herói que o espectador do teatro trágico se identifica. Como o homem nobre que é, o herói imediatamente conquista a simpatia do espectador. Estabelecendo uma relação de identidade entre o herói e o público, o poeta coloca seu espectador diante da condição humana, no espaço do mundo contingente, assim configurado para o herói e para todos os homens.

A questão do destino emerge do discurso poético como justificativa para o infortúnio do homem que, embora dotado de razão e boas intenções, se vê às voltas com os desígnios dos deuses e seus caprichos. Aristóteles recorrerá à tragédia para ilustrar que nem mesmo o mais nobre e bem aventurado dos homens poderá ser chamado de feliz se tiver uma fortuna semelhante à de Príamo⁴.

Matéria do drama trágico, a ação no mundo contingente é também objeto das lições aristotélicas sobre o bem agir. Visando a formação do homem prudente, a *Ética a Nicômaco* propõe ao seu leitor uma análise teórica da natureza humana⁵. Tal estudo conduz o leitor de

² *Poética*, VI 1449 b 24.

³ *Poética* VI, 1449 b ss.

⁴ *Ética a Nicômaco*, I, 10, 1010 a 9ss. A história de Príamo é narrada na *Iliada* de Homero e em partes na tragédia *Hécuba* de Eurípedes. Príamo era rei de Tróia e teve todo o seu reino destruído pelos gregos durante a Guerra de Tróia, batalha entre gregos e troianos que se desencadeou devido ao rapto de Helena, esposa do rei grego Menelau, por Paris, um dos filhos do rei troiano. Durante a batalha que durou dez anos, Heitor, outro filho de Príamo foi executado por Aquiles e seu cadáver foi arrastado em torno dos muros da cidade. Humilhando-se perante Aquiles, Príamo implora de joelhos pelo cadáver do filho, a fim de que se fizessem os funerais costumeiros.

⁵ Diz-se que Aristóteles escreveu pelo menos quatro tratados de ética. Existem controvérsias sobre a autenticidade de parte dessas obras que nos chegaram. Zingano (2008, p.9), nos esclarece que dentre as obras de Aristóteles que nos legou a tradição, são em número de quatro os tratados de ética que podem ser encontrados: a

Aristóteles à compreensão da sua alma racional e da responsabilidade das suas escolhas no âmbito das disposições do agir.

Nosso trabalho procura inicialmente situar e evidenciar o valor da ação na tragédia e na ética antiga, a partir dos escritos de Aristóteles, a saber, a sua *Poética* e a sua *Ética a Nicômaco*. Resgatando a concepção poético-mitológica de destino contida nas tragédias (Capítulo 1), procuramos traçar uma relação entre a ação dos personagens e o destino trágico do herói, com o objetivo de 1) ressaltar o valor da escolha do herói no seu destino e 2) conduzir o leitor à interpretação da definição aristotélica de tragédia como “imitação de uma ação de caráter elevado”.

A definição aristotélica da tragédia como a representação de uma ação de caráter elevado abre caminho para o questionamento acerca do caráter do herói, cuja nobreza e bondade subentendidas na narrativa poética não são suficientes para garantir-lhe a felicidade. Recorrendo à *Ética* aristotélica (Capítulo 2), pretendemos investigar qual era a posição do pensamento grego antigo, mais especificamente, o pensamento do filósofo Aristóteles, acerca da relação entre caráter, ação e fortuna. Ressaltando a compreensão aristotélica de “voluntariedade”⁶ da ação (*èkon*), conduziremos o leitor aos meandros teóricos da ética das virtudes de Aristóteles.

Após estas duas etapas, pretendemos retomar a concepção trágica de destino e contrastá-la com a exposição que Aristóteles faz da deliberação no contexto da sua *Ética* (Capítulo 3), a fim de questionar o paradoxo que representa uma crença conjunta nestas duas concepções (destino e deliberação). Recuperando o tema da tragédia *Édipo Rei* de Sófocles, nosso trabalho procura inserir as discussões dos primeiros capítulos no contexto da tragediografia antiga, com intuito de investigar a possibilidade deste paradoxo.

A representação do herói trágico que se vê as voltas com o seu destino é apenas uma das várias situações de conflito que narraram os poetas em seus espetáculos. As circunstâncias

Ethica Nicomachea, Ethica Eudemia, Magna Moralia e De virtutibus et vitiis, sendo que este último, um curto tratado que ocupa as páginas 1249a26 a 1251b37 da edição Bekker é seguramente apócrifo. Dentre tais escritos de Aristóteles, a *Ética a Nicômaco* é a obra ética mais conhecida e mais comentada do autor desde Antiguidade. A despeito de certos problemas de edição, a obra possui uma estrutura clara, o que permite, a apreciação de temas particulares dentro da composição do tratado como um todo. Este é o caso do “tratado da virtude moral” um tema que pode ser tomado à parte no tratado ao mesmo tempo que constitui um dos objetos do estudo, uma das etapas que constroem o caminho para a compreensão do desenvolvimento da obra e da proposta que representa a ética das virtudes de Aristóteles.

⁶ Entre os comentadores modernos de Aristóteles R-A Gauthier denuncia de modo implacável o anacronismo que se comete ao pretender falar de uma noção aristotélica de vontade. Gauthier se recusa a traduzir os termos *èkon* e *akon* por voluntário e involuntário, respectivamente, alegando que isso tornaria ininteligível os primeiros balbucios da filosofia da vontade. Com efeito, o autor prefere traduzir *èkon* como um ato feito de bom grado, para indicar como Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, procurará demonstrar que o homem perverso age mal de pleno grado, sendo, portanto, inteiramente responsável pelas conseqüências das suas ações. (Cf. Zingano, 2010, p. 167 - 211).

que configuram um conflito na tragédia e que precedem a escolha feita pelo herói grego refletem o que Aristóteles determina na sua *Ética* como o momento da deliberação. Como um dos temas centrais da *Ética*, a questão da ação deliberada será brevemente delineada para ressaltar o foco da proposta ética de Aristóteles: a prudência das ações (*phronesis*). Fruto da qualidade de caráter, a prudência é apresentada por Aristóteles como uma virtude intelectual, isto é, uma virtude efetivamente possível apenas por meio da razão. A decisão prudente tomada no momento propício configura o sujeito *eudaimones*. Em íntima relação com a ação prudente, a felicidade (*eudaimonia*) se manifesta a cada momento oportuno (*kairós*) para bem agir⁷.

Mas mesmo o homem prudente é vulnerável às eventualidades e infortúnios, e Aristóteles recorrerá à tragédia para ilustrar como o homem, mesmo procurando fazer o bem, jamais poderá se desviar do inesperado, daquilo que os poetas nos ensinaram a chamar de *destino trágico*. O caso do personagem Príamo será lembrado na *Ética a Nicômaco*⁸, quando Aristóteles quiser mostrar que nem mesmo um poderoso e nobre rei está resguardado de situações desditosas, e que a nobreza de caráter e a virtude não representam, por si mesmas, a garantia da felicidade.

Apoiado no pano de fundo da ação, o trabalho a seguir procurou relacionar os temas da fortuna e da ética na tragédia grega e na filosofia aristotélica. O conflito moral de Édipo na mais famosa tragédia de Sófocles ressalta o valor da literatura para a investigação filosófica de algumas questões, como, por exemplo, o valor da ação no mundo contingente, a responsabilidade moral das ações humanas, a imputabilidade do erro involuntário ao homem, entre outras que aparecerão paulatinamente neste trabalho.

As evidências textuais serão expostas à medida que o discurso exija as referências para um bom desenho do problema do destino em confronto com a concepção de ação deliberada. O debate com os intérpretes de Aristóteles enriquece a pesquisa, enquanto lança luz sobre particularidades e conceitos destas duas obras do filósofo antigo, detalhes que algumas vezes são ignorados em uma leitura mais geral dos problemas que estas obras refletem.

Indicaremos como Aristóteles desenvolve, na *Poética*, uma concepção da ação aplicada à tragédia, mas que reflete, de certo modo, a sua concepção de ação moral, predominante nas linhas de sua *Ética*. Suas observações da *Poética* procurarão demonstrar porquê de ser a tragédia uma imitação (representação) de ações de caracteres elevados, interessando, portanto, ao poeta trágico ressaltar apenas os tipos nobres, figurados por homens

⁷ Cf. Aubenque Capítulo 2 – A cosmologia da Prudência.

⁸ *Ética a Nicômaco* I, 10, 1101 a 5 ss.

de grande reputação e fortuna⁹. Estes mesmos modelos serão resgatados por Aristóteles quando o pensador quiser ilustrar, na sua *Ética*, os limites e as possibilidades da ação humana em um mundo que comporta uma contingência que os homens nem sempre se dão conta, até que uma catástrofe mostra que existem coisas que não poderíamos supor e nem mesmo calcular no horizonte das nossas expectativas e desejos.

Seja na tragédia, ou fora dela, o espaço do homem é o mundo sublunar: tal é o palco permanente da ação humana. Ali, nas partes inferiores do universo, onde as ações são abandonadas ao acaso está situado o homem. Este mesmo mundo sublunar é, pois, o bastidor, palco e o objeto das nossas investigações.

⁹ *Poética*, XIII, 1453 a 7 ss.

Capítulo 1- Ação e destino na tragédia grega

Sem ação não poderia haver tragédia¹⁰. Tal afirmação de Aristóteles, apresentada como complemento à sua definição de tragédia¹¹, exposta logo ao início do capítulo VI da *Poética*. A afirmação é justificada pelo estagirita durante o tratamento do tema da finalidade da tragédia¹². Argumentando sobre como a trama dos fatos (*mythos*) se destaca em importância no espetáculo trágico, Aristóteles depreende a importância da ação da trama, já que para assumir caracteres, os personagens efetuam *certas* ações, conduzindo-nos à sua conclusão de que *as ações e o mito constituem a finalidade da tragédia*¹³.

A ação na tragédia é comumente retratada em íntima relação com o destino do herói, de modo que, atualmente, é difícil alguém se referir à tragédia sem identificá-la com a fatalidade e com a catástrofe que marcam o texto trágico. Um esquema do drama trágico, geralmente observado¹⁴, apresenta-nos um personagem em uma determinada situação que desemboca em uma dificuldade, num impasse. Diante de tal aporia, tal protagonista (herói da tragédia) se vê obrigado a tomar uma decisão com a qual seu destino está comprometido, e se vê acuado numa situação delicada, contudo inelutável, diante da qual se vê obrigado a agir. Enquanto a necessidade de agir lhe impõe múltiplas opções, a decisão a ser tomada permanece, em si mesma, contingente. Ao fim de um debate interior, a decisão refletida faz com que o herói, convicto de suas intenções, opte pelo caminho que, infelizmente, o conduz ao seu destino trágico.

Para a abordagem dos temas da ação e do destino na tragédia grega recorreremos neste capítulo aos escritos de Aristóteles sobre a arte poética, cujo famoso testemunho predomina no estudo da tragédia, acrescido ao testemunho histórico que constituem as próprias peças que se conservaram na forma de gênero literário. Enquanto os escritos de Aristóteles delineiam o valor da ação na tragédia, os enredos dos poetas trágicos nos fornecem uma leitura e um testemunho da força da crença grega no destino.

¹⁰ *Poética* VI, 1450 a 23.

¹¹ *Poética* VI 1449 b 24: “É pois a tragédia a imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando terror e piedade, tem por efeito a purificação das emoções.”

¹² *Idem*, Capítulo VI.

¹³ *Poética* VI, 1450 a 16 ss.

¹⁴ Cf. Vernant e Naquet: Esboços da vontade na Tragédia grega *in* Mito e tragédia na Grécia Antiga, p.25-52.

1.1 O mito e a ação imitada na tragédia grega

Dos aproximados oitenta anos de duração da tragédia antiga, entre seu surgimento, apogeu e esmaecimento na Grécia, nos chegaram aproximadamente trinta peças completas¹⁵, um número bem pequeno em confronto com a quantidade de autores que só conhecemos indiretamente e, principalmente, em relação à produção dos três grandes tragediógrafos que, juntos, produziram mais de trezentas peças¹⁶.

Acrescido ao testemunho histórico e à análise dos dramas que se conservaram na forma de gênero literário, os estudiosos da tragédia se servem do testemunho de Aristóteles que em sua *Poética* trata da arte da criação poética.

Como uma das obras mais vivas e comentadas de Aristóteles, a *Poética* ecoa no tempo atraindo, ainda hoje, um grande número de pesquisadores e estudiosos que se debruçam sobre o seu conteúdo para interpretar o seu significado. Estabelecendo uma distinção entre os tipos de arte que produzem imitações, a *Poética* apresenta os princípios da imitação (mimese) poética, categorizados segundo os meios, objetos e o modo das imitações¹⁷. A recepção da *Poética* transformou a teoria aristotélica sobre a tragédia em um parâmetro para a análise do drama trágico e um cânone para a produção artística ao longo dos séculos. Seu caráter propedêutico revela paulatinamente uma teoria do drama, quando Aristóteles observa que a mais bela tragédia é aquela cuja composição se dá segundo as regras da arte¹⁸. E será o tratamento de tais regras o assunto de mais da metade da obra.

Após tratar sobre os meios e objetos da imitação poética, o discurso sobre a tragédia emerge no estudo da *Poética*, quando Aristóteles aborda o tema dos diferentes modos de imitação: enquanto que, de modo narrativo, Homero, na epopéia, assumia a personalidade dos seus personagens, a tragédia fazia com que atores imitassem pessoas que representavam personagens e, ao contrário da narrativa épica, operavam por eles próprios¹⁹.

¹⁵ Cf. Jacqueline de Romily: A tragédia Grega.

¹⁶ Segundo os testemunhos históricos, parece que Ésquilo havia composto cerca de noventa tragédias, Sófocles mais de cem (Aristófanes de Bizâncio identificava cento e trinta) e Eurípides teria escrito noventa e duas, das quais sessenta e sete eram ainda conhecidas na época em que se escrevia a sua biografia (ROMILLY, p. 10).

¹⁷ *Poética* I, 1447 a 13 -16. A apresentação da obra abrange o tratamento da epopéia, da tragédia, da poesia ditirâmbica, bem como outros tipos de imitação, como a citarística (arte de tocar a cítara) e a aulética (arte de tocar aulos). O estudo prossegue com a comparação entre a tragédia e a epopéia, mas não sem antes uma apreciação sobre o tipo de imitação que faz a comédia. A diferenciação entre a comédia e a tragédia (capítulo V), exalta o valor da tragédia e a coloca ao lado da epopéia. A distinção entre epopéia e tragédia permite que Aristóteles conduza uma digressão para o tratamento particular da tragédia, cujo início se dá no sexto capítulo, com a definição de tragédia, e pode ser acompanhado até o final do texto que nos restou, e que se encerra com o anúncio do tratamento do tema da comédia.

¹⁸ *Idem*, XIII 1453 a 22.

¹⁹ *Idem*, III, 1448 a 19 ss.

Nos primeiros capítulos da *Poética*, Aristóteles expõe suas evidências para a origem histórica da tragédia, testemunho que se dirige para um estudo da essência e definição deste tipo de arte. No capítulo VI, Aristóteles propõe a definição que concebe a tragédia como a imitação de uma ação, se tratando, portanto, a tragédia de uma *mimesis práxeos*, uma vez que representa personagens agindo. A própria teoria aristotélica acerca do surgimento da tragédia, pretende resgatar a origem da palavra dórica, *drama* (*drân*, e que no grego ático corresponde a *práttontes*), que significa agir. Aristóteles expõe a opinião popular que sustenta ser o “drama” etimologicamente derivado da palavra *drôntas*, que significa “agente”²⁰. Tal suposição justificava, segundo o testemunho de Aristóteles, o fato de que algumas pessoas chamavam os espetáculos trágicos de dramas.

Apresentando protagonistas na situação de agentes, a tragédia coloca seus personagens em situações de conflito, cujas circunstâncias os fazem se sentir completamente comprometidos e no limiar de uma decisão que precisam tomar. Um momento da deliberação precede a escolha da ação a ser executada. Os resultados e a responsabilidade desta escolha fazem com que o agente se veja completamente envolvido com as suas terríveis conseqüências. Momento alto do drama, a catástrofe reflete o instante de desespero do personagem que, consciente do seu erro, age de uma forma terrível, despertando com algum gesto, grande pavor no público. Ao final da tragédia, um grande lamento decorrente da catástrofe toma conta da cena e, transmitindo sua mensagem, geralmente, o poeta encerra a história com um final infeliz.

Foram as próprias tragédias que nos ensinaram com suas histórias a chamar de destino o infortúnio das pessoas que, como os heróis, encontraram de uma maneira sinistra sua sorte. Baseada na mitologia e na religiosidade grega, a concepção de destino faz referência ao poder das divindades chamadas Moiras, conhecidas pelos gregos como deusas condicionadoras da vida²¹. Na cena trágica o destino emerge como uma fatalidade e, principalmente, como desdobramento de uma ação, sem a qual ele não seria o que é, nem poderia existir, pois é através da ação do personagem que o seu destino (visto pelos gregos como um desígnio dos deuses) se concretiza.

O passado mítico e atualidade política de Atenas eram duas fontes de inspiração da tragédia grega. Tratando de temas relacionados ao poderio dos tiranos, abuso de poder, crimes e homicídios a tragédia conseguia abalar o público em suas emoções mais essenciais. Aristóteles observará que a tragédia colocava em cena protagonistas que gozavam de grande

²⁰ *Poética*, III 1448 a 25 ss.

²¹ BRANDÃO, 2009 P. 148.

reputação e poder, como era o caso de Édipo, Tiestes e outros notáveis membros de famílias ilustres²², personagens que, em geral, já eram conhecidos pelos gregos através de mitos dos antepassados.

No Capítulo IV da *Poética* de Aristóteles, lemos que a tragédia teve sua origem nos cantores de ditirambo, mediante um processo de transformação das peças satíricas, num transcurso que adotou argumentos mais sofisticados e abandonou o tom jocoso da linguagem.

Por mais escasso que seja o material a nós fornecido pela *Poética*, ele existe e complementa o que podemos observar nos dramas que se conservaram. O que podemos averiguar e relatar sobre as origens e características da tragédia dos antigos tem base, em grande parte, no testemunho e no esquema de Aristóteles, sendo tais indicações que nos servem aqui como parâmetro para o estudo da tragédia. Com um discurso que tem como ponto de partida os tipos e a efetividade da poesia, Aristóteles se propõe a tratar sobre a forma que se devem dar aos mitos para que resultem bons poemas.

O *mythos* ou a lenda da qual a tragédia é tema era bastante conhecido dos espectadores das tragédias. Retomando as lendas e histórias tantas vezes contadas pelos antepassados, a cada espetáculo os poetas apresentavam ao público do teatro a sua versão de um determinado mito ou lenda afamado. O enlace e o desfecho do mito advinha da inspiração de cada poeta que, jogando com situações e com as ações dos personagens dava a uma lenda um termo extraordinário. Baseado nos enredos dos mais afamados poetas, Aristóteles fez um quadro esquemático das partes e das características fundamentais para a composição de um bom drama. Princípio do drama segundo Aristóteles, o mito é destacado em importância no espetáculo, correspondendo à alma da tragédia.

Algumas lendas foram temas de tragédias homônimas em diferentes poetas (como exemplo, as Electras de Sófocles e a de Eurípides), sendo que o nó dramático de cada uma destas lendas serviu de argumento para tantas sagas (ou trilogias), que se apresentavam como continuidade ao enredo retomado por uma lenda de um “ciclo”.

Os vários ciclos de lendas (ou ciclos épicos) usados como fonte dos poetas dramáticos datam de períodos longínquos da história grega²³ e foram criados pelos gregos no sentido de dar senso à cronologia mitológica²⁴. Alguns tradutores²⁵ classificam as tragédias a partir dos ciclos a que pertencem, apontando a matriz lendária que deu origem ao drama ou sua saga. Assim, por exemplo, o ciclo tebano, que retoma a lenda da maldição dos labdácidas é o

²² *Poética*, XV 1453 a 7 ss.

²³ Cf. Suzana de Castro, 2011.

²⁴ Cf. DOWDEN, Os usos da mitologia grega.

²⁵ Como Trajano Vieira e Mário da Gama Kury.

argumento da trilogia tebana de Sófocles (*Édipo Rei*, *Édipo em Colono* e *Antígona*). Já o ciclo troiano, retoma a lenda do rapto de Helena com o desdobramento da Guerra de Tróia, enquanto o ciclo dos Átridas retoma a lenda da maldição lançada sobre a descendência de Atreu por seu irmão Tiestes. Mario da Gama Kury²⁶ faz ainda menção, em suas traduções, ao ciclo de Baco²⁷, o qual retoma os mitos sobre Dionísio Zagreu, enquanto Henrique Cairus²⁸ faz uma menção ao ciclo dos Argonautas, o qual retoma as lendas sobre os tripulantes da nau Argos, que segundo a mitologia grega foi até a Colóquida em busca de um famoso velocino de ouro.

A tragédia mostrará como ação e destino estão intimamente relacionados. Aristóteles, por sua vez, será fiel ao princípio de que a tragédia representa a inevitável dependência do destino em relação ao caráter²⁹ do herói, sendo que mesmo o mais inspirado dos poetas precisaria se enquadrar às regras da boa composição. Com base nessa proposta e estudo da poesia trágica, o pensador emite os seus juízos sobre a efetividade do drama. Depois do mito, tido por Aristóteles como a alma da tragédia³⁰, se destaca a ação, sem a qual o mito trágico não poderia ser representado.

1.2 A ação trágica segundo a *Poética* de Aristóteles

No esquema das regras para composição da tragédia que descreve, Aristóteles destacará a ação no centro do drama para evidenciar que a trama dos fatos depende da ação. Aristóteles argumentará que, no sentido em que a própria finalidade da vida reside na ação³¹, a felicidade ou a infelicidade dos homens na tragédia só podem ser expressos no drama através de ações:

“Porém o elemento mais importante [da tragédia] é a ordenação dos fatos, pois a tragédia não é imitação de homens, mas de ações e de vida, de felicidade [e infelicidade; mas felicidade] e infelicidade residem na ação, e a própria finalidade da vida é uma ação, não uma qualidade. Ora, os homens possuem tal e tal qualidade conforme ao caráter, mas são bem ou mal-aventurados pelas ações que praticam. Daqui segue que na tragédia, não agem as personagens para imitar caracteres, mas

²⁶ Introdução à tradução da Trilogia Tebana de Sófocles. Zahar editores.

²⁷ Nome romano de Dionísio.

²⁸ Henrique Cairus in *Medéia e seus contrários*.

²⁹ ROSS, p. 283.

³⁰ *Poética*, VI, 1450 b 2 ss.

³¹ *Poética* VI, 1450 a 16 ss.

assumem caracteres para efetuar certas ações; por isso ações e mito constituem a finalidade da tragédia, e a finalidade é tudo o que mais importa”.(1450 a 16 -20).

Motivo da infelicidade dos heróis trágicos, a ação executada pelo herói é a matéria da tragédia: é por meio dela que os protagonistas encontraram seu destino. A ação é tão importante para o estudo da *Poética* que, somente no capítulo em que se propõe a definir a tragédia³², Aristóteles fala pelo menos doze vezes da ação para mostrar que sem ela, não seria sequer possível a execução do drama trágico.

A proposta que o estudo da *Poética* constitui³³ vê a ação como a *mimese* ou imitação de ações. Executadas mediante personagens, os quais agem em cena, a mimese das ações no drama trágico revela diferenças de caráter dos homens. Através das diferentes maneiras de agir dos homens é que os tipos diversificados de caracteres e pensamentos³⁴ são expressos. Será exatamente às ações, que Aristóteles atribuirá a origem da boa e da má fortuna dos homens:

E como a tragédia é a imitação de uma ação e se executa mediante personagens que agem e que diversamente se apresentam, conforme o próprio caráter e pensamento (porque é segundo essas diferenças de caráter e pensamento que nós qualificamos as ações), daí vem por consequência o serem duas as causas naturais que determinam as ações: pensamento e caráter; e, nas ações [assim determinadas], tem origem a boa ou má fortuna dos homens. (ARISTÓTELES, *Poética* VI, 1450 a 35 ss).

Aristóteles conclui que sem a ação não poderia haver tragédia. Mesmo em detrimento dos caracteres se poderia até compor um bom drama³⁵, contudo, sem a ação seria impossível conceber o drama trágico.

Para completar o esquema daquilo que seria o bom drama, Aristóteles elencou, no total, seis partes ou elementos que determinam a qualidade da tragédia: mito, caráter, elocução (fala), pensamento, espetáculo (cênico) e melopéia (elemento musical). Dentre tais

³² *Poética*, VI, 1449 b – 1450 a 21.

³³ Aristóteles apresenta a proposta da *Poética* com fins propedêuticos para a composição poética: “*Falemos da poesia – dela mesma e de suas espécies, da efetividade de cada uma delas, da composição que se deve dar aos mitos, se quisermos que o poema resulte perfeito, e, ainda, de quantos e quais elementos de cada espécie e, semelhantemente, de tudo quanto pertence a esta indagação – começando, como é natural, pelas coisas primeiras*”. *Poética* I 1447 a 1 ss. A definição de tragédia aparecerá mais adiante, no VI capítulo, após a classificação das espécies de poesia segundo o meio, o objeto e o modo da imitação, categoria esta última que revela o modo imitativo, o qual, destacando-se do modo narrativo se utiliza de pessoas que operam e agem para imitar ações de pessoas. Meio a classe dos tipos de poesia que assim procedem, encontra-se a tragédia.

³⁴ Aristóteles entenderá que é segundo as diferenças de caracteres e pensamento que se podem qualificar as ações. *Poética*, VI, 1450 a 1 ss.

³⁵ “*Sem ação não poderia haver tragédia, mas poderia havê-la sem caracteres*”. *Poética* VI 1450 a 23 ss.

elementos, três destacam-se em importância no âmbito da ação humana: o mito, o caráter e o pensamento.

Mito, caráter e pensamento estão intimamente ligados com a ação trágica e por isso são os grandes responsáveis pelo encontro do herói com o seu destino. Se o herói vai de encontro ao seu destino ou se o destino vai ao encontro do herói, esta é uma questão delicada, que em Aristóteles depende de uma análise do seu ponto de vista ético do acaso³⁶.

A revelação do destino do herói ou o modo como o herói o reconhece constitui uma das partes inerentes ao desfecho do drama, a qual também deverá obedecer a regra da arte, segundo Aristóteles. No capítulo XI serão apresentados dois elementos-chave para o desfecho dramático do espetáculo: o reconhecimento e a peripécia.

O reconhecimento é, junto com a peripécia, uma das partes fundamentais de um bom drama e deve surgir, obrigatoriamente, da estrutura interna do mito. O reconhecimento comporta a explicação dos acontecimentos antecedentes, desde o início da trama, e representa a passagem do ignorar para o conhecer a verdade³⁷. Assim, quando Édipo reconhece que ele é não apenas o assassino do rei de Tebas, mas também o incestuoso que esposara a própria mãe, todas as benesses que havia conquistado ao interpretar o enigma da esfinge começam a configurar o seu infortúnio, revelando, por fim, a peripécia trágica, ou seja, a mudança da sua sorte ao contrário.

A peripécia, no *Édipo*, ocorre quando um mensageiro com a melhor das intenções chega a Tebas como portador das novidades que desembocam na catástrofe final. Querendo mostrar a Édipo que suas preocupações acerca do homicídio de seu pai eram vãs, o mensageiro portava-lhe a notícia do falecimento de seu “pai” em Corinto, e a novidade de Édipo era esperado em Corinto para assumir o trono. Querendo dar a entender que Édipo não tinha qualquer culpa sobre tal acontecimento natural, o mensageiro, por sua vez, acabou fazendo com que Édipo descobrisse filho de quem verdadeiramente era.

Aristóteles explica que a peripécia deve acontecer de forma verossímil (crível) e necessariamente. Necessariamente se aplica aqui no sentido de “forma natural” e não tanto de forma infalível, e a verossimilhança faz com que a ordem dos fatos configure uma narrativa crível. Elementos qualitativos do mito complexo³⁸ a peripécia e o reconhecimento resultam das circunstâncias e das ações executadas pelo protagonista trágico:

³⁶ Tema que será melhor desenvolvido no segundo capítulo.

³⁷ *Poética*, XI, 1452 a 30.

³⁸ Diferente do mito simples, que apresenta uma situação corrente na qual a mudança de fortuna se dá sem reconhecimento ou peripécia, o mito complexo comporta tais elementos. *Poética*, X, 1452 a 11 ss.

“Peripécia” é a mutação dos sucessos no contrário, efetuada do modo como dissemos; esta inversão deve produzir-se, também o dissemos, verossímil e necessariamente. Assim, no Édipo, o mensageiro que viera no propósito de tranquilizar o rei e de libertá-lo do terror que sentia nas suas relações com a mãe, descobrindo quem ele era, causou o efeito contrário; e no Linceu: sendo Linceu levado para a morte, e seguindo-o Danau para o matar, acontece o oposto – este morre e aquele fica salvo.

No décimo oitavo capítulo da *Poética*, Aristóteles tratará sobre o desenlace (*lisis*). Primordial e precedente ao desenlace trágico está o nó da tragédia. Aristóteles explica que o nó é constituído pelos casos que estão fora da ação e muitas vezes por aqueles que estão dentro da ação. Tudo o que vem depois do nó, é desenlace. Todas as coisas que se contam no argumento (geralmente retomado no prólogo) da tragédia, as coisas que sabemos que aconteceram através do coro ou através de algum personagem, constituem o ponto de partida para o desenlace da trama. O nó é a parte inicial da tragédia e se constrói desde o início da trama até o momento em que se dá o passo para a boa ou má fortuna do personagem. Aristóteles aplica sua explicação sobre o nó e o desenlace ao caso da tragédia *Linceu* de Teodectes³⁹, mas que aqui podemos aplicar ao caso do *Édipo* de Sófocles.

Assim, no Édipo de Sófocles, o nó seria constituído por todos os acontecimentos que precedem o casamento de Édipo com Jocasta, rainha de Tebas e sua mãe, detalhe que Édipo ignorava. O nascimento de Édipo, seu abandono para a morte, o resgate do menino abandonado por um pastor e sua adoção por Políbo, rei de Corinto, que o transformou em filho da fortuna e príncipe de Corinto, até o momento em que Édipo resolve ir ao oráculo de Delfos para escutar o predito que lhe revelava o mesmo oráculo que outrora receberá o seu pai Laio, todos estes acontecimentos constituem o nó da tragédia.

O desenlace se inicia no momento em que, por intermédio de seu cunhado Creonte, Édipo se intera do fato de que a peste que aflige Tebas, exterminando os seus concidadãos ocorre devido a permanência do assassino de Laio na cidade de Tebas. A descoberta deste assassino constitui o momento do reconhecimento, em que Édipo descobre quem é e se reconhece como o assassino de seu pai, o rei de Tebas.

Conseqüência dos acontecimentos da trama, a catástrofe é o momento das cenas mais terríveis da tragédia, momento que contém as ações perniciosas e dolorosas, como as mortes em cena, as dores veementes e os outros casos assim semelhantes⁴⁰.

³⁹ Provavelmente um discípulo de Aristóteles, mas do qual não nos chegou nenhum escrito conhecido.

⁴⁰ *Poética*, XI, 1452 b 10 ss.

As conseqüências das ações do herói trágico refletem resultados que são inesperados, tanto pelo herói, quanto pelo público que, à determinada altura do espetáculo, já se afeiçãoou ao herói e teme por ele e por seu destino.

A afeição pelo herói é uma conseqüência da apresentação que o poeta faz do protagonista trágico. Quando a Medéia de Eurípides, por exemplo, mulher dedicada ao marido e aos filhos, se vê traída por Jasão, o marido que decide abandoná-la para esposar a virginal filha do rei de Corinto, a protagonista toma uma decisão sobre a qual pondera grande parte do tempo da peça. O coro teme pela heroína, mas seu conflito pessoal faz o público compadecer-se dela.

Mesmo tendo decidido matar os filhos para vingar-se de Jasão, Medéia, a tal altura do drama, se mostra decidida a executar seu plano, como se recebesse, do poeta e do público, a anuência para fazê-lo. Quando a protagonista, ignorando os suplícios do coro, efetivamente mata os filhos, configura-se no drama o momento que Aristóteles chama catástrofe. No capítulo XIV da *Poética*, quando Aristóteles descreve o tipo de prazer que é próprio da tragédia⁴¹, ele explica que o poeta deve procurar despertar o prazer inerente apenas a duas emoções: o terror e à piedade⁴².

1.3 Caráter, catástrofe e *catarse*

O conjunto de ações e reações que se sucedem na cena trágica, dentro da intriga narrada, representam (em uma dimensão dramática) o próprio movimento da vida, assim como ela é, ou assim como ela poderia ser. *Poderia* não porque as tragédias poderiam se tratar de casos verídicos, ou porque os enredos trágicos poderiam inspirar casos semelhantes na vida real; mas porque a verossimilhança produzida pela cena trágica faz com que ela seja vista como um caso crível, como um caso que poderia verdadeiramente suceder a alguém.

Para Aristóteles a verossimilhança é construída com a ordenação dos acontecimentos na trama, com a manutenção da homogeneidade (durante toda a peça) dos caracteres de cada personagem e sua qualidade, sendo que a qualidade de construção dos caracteres se pode averiguar através das palavras e dos atos de cada um dos personagens⁴³.

Dois emoções (que Aristóteles chama de paixões) confirmam, para o pensador, a verossimilhança, a efetividade e o propósito do drama trágico. Quando o público é tomado

⁴¹ *Poética*, XIV, 1453 b 10 ss.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Poética*, XV 1454 a 16 ss.

pelo *terror* e pela *pietade* diante da situação do herói, o poeta terá alcançado a finalidade devida do drama, isto é, a *catarse*.

Sensibilizando-se com o horror dos acontecimentos em cena, a tragédia suscita no espectador, simultaneamente, um sentimento de compaixão pelo herói, devido ao destino que lhe foi reservado; e de grande horror (terror) diante das mortes, ferimentos e dores que se narram em cena⁴⁴. Os eventos sucedidos na cena trágica decorrem, necessariamente, da qualidade do caráter dos seus protagonistas.

As diferenças de caráter que os personagens trágicos desempenham em cena são responsáveis pela tensão moral que se desenvolve no drama. Porque representam diferentes maneiras de pensamento, muitas vezes opostas entre si, os personagens do espetáculo trágico manifestam diferenças de caráter e, agindo cada qual segundo o seu caráter, defendem pontos de vista diferentes e agem de maneiras diversas em cena. Nestas diferenças de pensamento e caráter residem as disposições pessoais do agir⁴⁵.

Um caso contundente das diferenças de caráter em cena é o do conflito entre Creonte e Antígona, no drama de Sófocles, no qual os dois personagens se opunham em opinião acerca do sepultamento de Polínicos⁴⁶, irmão de Antígona. Cada um dos protagonistas se apresenta em cena defendendo arduamente sua opinião acerca do melhor a ser feito naquele momento, até que Antígona, após relutar para defender sua opinião é enterrada viva como pena pela sua insistência. Exatamente a persistência de Antígona configura em cena um aspecto do seu caráter. Agindo segundo sua opinião e caráter, a protagonista trágica encontra seu trágico destino.

É interessante notar que o momento trágico na *Antígona* de Sófocles se constrói a partir de uma série de acontecimentos que decorrem das decisões de caráter dos protagonistas do drama. Desde o início da peça, o conflito se constrói devido a uma série de decisões emergentes que precisavam ser tomadas. A heroína de Sófocles se depara com a mais difícil delas quando recebe a notícia de que seus dois irmãos, Etéocles e Polínicos haviam se matado em batalha pelo trono da cidade. Junto com a terrível notícia da morte, Antígona recebe também o decreto real de que Polínicos, acusado de traição, teria todas as honras fúnebres e sepultamento vetados pelo tirano e tio Creonte, devendo jazer ali, onde caiu morto, e a céu aberto, para ter seu corpo devorado pelas aves de rapina. Inconformada, devido as conseqüências que a falta de um sepultamento digno traria à alma de Polínicos, Antígona

⁴⁴ *Idem*, IX, 1452 b 9 ss.

⁴⁵ Cf. *Poética* VI, 1450 a 1 ss.

⁴⁶ *Antígona* de Sófocles

decide afrontar a decisão de Creonte e prestar honras fúnebres ao irmão. Uma vez tomada esta decisão, Antígona decide pedir ajuda a Ismene, sua irmã que, temendo as conseqüências do decreto, decide não apoiar Antígona. Mas Antígona já estava decidida. E a força do seu caráter a fez permanecer forte na sua decisão de enterrar o irmão com as próprias mãos. Flagrada descumprindo o decreto, Antígona é condenada a ser enterrada viva como pena pela sua teimosia e desobediência.

O desenlace trágico em *Antígona* decorre de uma série de decisões que são tomadas em cena e acarretam trágicas conseqüências para os agentes envolvidos na situação. Decidida a morrer por uma causa que julgava nobre, Antígona é encarcerada e a sua condenação incita o desespero de seu noivo Hêmon, filho de Creonte, que decide persuadir o pai a não condenar sua noiva. Decidindo não ceder ao pedido do filho, Creonte faz a escolha que desencadeará todo o seu insucesso, porque Hêmon, inconsolado com a morte de Antígona, decide acompanhar sua noiva ao Hades, interrompendo sua vida em um ato suicida. Desconsolada pela perda do filho, Eurídice, mulher de Creonte, também se mata e a decisão irrevogável de Creonte tem como conseqüência a morte das pessoas que lhe eram mais queridas e próximas.

Produto da ação desmedida do herói (*hybris*), a catástrofe é lamentada pelo coro e pelo público, caracterizando tal momento o fim do desfecho dramático, como, por exemplo, quando Medéia⁴⁷ executa o seu plano de matar os próprios filhos e nada mais pode ser feito para remediar tal fato. Interpretada pelos personagens e pelo coro trágico como uma reserva do destino, as conseqüências da ação do herói são longamente lamentadas, ao mesmo tempo em que são justificadas como a vontade dos deuses reservada ao herói.

Como princípio da ação, os personagens são a fonte do “trágico” no drama. A partir da ação que se desdobra na trama os heróis são conduzidos ao seu próprio destino, um fim que lhes fora reservado, um quinhão, sua sorte. O caráter de cada personagem na tragédia se destaca com força em cena para corroborar com as conseqüências das escolhas pessoais do herói.

Cada etapa do drama trágico deverá, segundo o esquema aristotélico, se adequar àquilo que o pensador classifica como “partes quantitativas da tragédia”, cuja breve descrição ocupa as poucas linhas do capítulo XII da *Poética*. A economia da tragédia obedece a um esquema de partes dentro do qual o poeta deve colocar seus personagens em ação. Aristóteles reconhece que tal esquema é importante, mas não determinante da *catarse*. Tal observação

⁴⁷ Eurípides, *Medéia*.

destaca o exemplo de Eurípides que, embora não respeite a seqüência do esquema é, sem dúvida, o mais trágico de todos os poetas⁴⁸.

Do ponto de vista das partes que um enredo deveria conter para que possa ser chamado trágico, o mito, o caráter, o pensamento e a fala (melopéia) figuram dentre as mais importantes para a construção da ação a ser imitada em cena: expressão do pensamento, a fala revela as vontades e disposições de caráter dos personagens, que se encontram em situações de conflito no contexto do mito resgatado pelo poeta. O mito fornece o argumento (história/contexto) para as decisões dos personagens. Na tragédia, o mito configura o mundo dos acontecimentos decorridos para que o poeta chegasse ao ponto inicial da tragédia e do conflito no drama.

O mito faz com que situações particulares e conhecidas nas histórias dos antepassados desemboquem nos acontecimentos narrados pelos poetas, cuja consagração e sucesso se deve à sua inspiração, já que o poeta dá, à sua maneira, seguimento à história lendária. Jacqueline de Romilly argumenta em sua obra⁴⁹ sobre a tragédia grega como tal empréstimo da mitologia era legítimo e revelava a originalidade dos autores, e constituindo um dos grandes motivos do sucesso da tragédia:

[...] Com efeito, essas lendas eram conhecidas. As crianças de Atenas tinham-nas aprendido juntamente com a epopéia. O público das representações conhecia os seus elementos. Um autor trágico retomava-os e um outro, depois dele, regressava ao mesmo tema. Ora isto implica que a originalidade dos autores esteja noutra lado: não se situava ao nível dos acontecimentos, da ação, do desenlace, mas ao nível da interpretação pessoal. Vinha do fato de o ator tornar pública uma emoção, uma explicação, um significado que não tinham sido vinculados antes dele. Deste modo, desenvolveu-se uma espécie de distancia, de recuo em relação ao tema, que parece ter ainda contribuído para aumentar a majestade da tragédia e para lhe conferir uma dimensão particular⁵⁰.

Assim, baseando-se no mito e utilizando-se de uma determinada ação, a tragédia operava com uma espécie de linguagem por meio da qual o poeta poderia dizer ao público aquilo que lhe tocava e comovia. Através dos atores o poeta expressava caracteres, revelados através das ações dos personagens por eles representados.

⁴⁸ *Poética*, XV, 1453 a 22 ss.

⁴⁹ Romilly, Jacqueline de. *A Tragédia Grega*.

⁵⁰ *Idem*, p. 22.

1.4 O destino

A ação trágica representada pelo protagonista da tragédia se desdobra nos vários acontecimentos da narrativa dramática, conduzindo o espectador do teatro ao vislumbre do desenlace trágico: o destino do herói.

A compreensão do significado e do sentido do destino para os gregos da antiguidade tem seu testemunho registrado na poesia de Homero e Hesíodo. É também significativa a parcela de contribuição da tragédia para o testemunho da crença politeísta dos antigos. A literatura poética antiga nos apresenta basicamente quatro descrições mitológicas das forças divinas capazes de interferir ou influenciar a vida do homem: o Destino, a Moira, a *Thyke* e o *Daimon*.

Na mitologia dos antigos gregos o Destino era uma divindade cega e inexorável, filha da Noite e do Caos (*Teogonia* 211). Os céus, a terra, o mar e os infernos estavam submetidos ao seu poder, de modo que o Destino era ele mesmo a fatalidade, segundo a qual tudo acontecia no mundo. Nem mesmo Zeus, o mais poderoso dos deuses, poderia aplacar o Destino, nem a favor dos outros deuses e nem a favor dos homens. As leis do Destino eram escritas para a eternidade, em um lugar onde só os deuses podiam consultá-las. Para os homens, apenas os oráculos podiam entrever e revelar o que estava escrito no livro do destino. (COMMELIN, 1983, P. 23).

A visão mitológica também compreendia o destino a partir da imagem das Moiras. Demônio da fatalidade e da morte, a Moira tem seu nome etimologicamente derivado das palavras “parcela” ou “partilha”, uma forma feminina de Μορῶς (morte, fatalidade). As Moiras eram três irmãs fiandeiras que são apresentadas por Hesíodo como filhas da Noite e que determinavam o devir dos deuses e dos homens⁵¹. Representadas por três mulheres lúgubres, as Moiras eram responsáveis por tecer e cortar (fabricar) o fio da vida de todos os indivíduos, trabalho que era realizado com a Roda da Fortuna, o tear por elas utilizado. A palavra grega *Moira* provém do verbo grego *meíresthai*, que significa “obter por partilha” ou “por sorte”, ou ainda “repartir”, donde a Moira distribuir o fio da vida de cada um. (Cf. BRANDÃO, 2010, p. 147).

Deusa da fortuna, a *Tykhe* era também conhecida como a deusa da providencia e do acaso. A *Tykhe* foi representada com diferentes atributos. Segurando um leme, ela foi concebida como a divindade orientar e conduzir os assuntos do mundo e, a este respeito, ela

⁵¹ Hesíodo. *Teogonia*

foi identificada como uma das *Moirai*; com o chifre de *Amalthea*, ela era o símbolo dos dons abundantes de fortuna⁵².

Outra manifestação do divino (ou do Destino), também resgatada da mitologia grega, é a figura do *Daimon*. A descrição de Hesíodo em *Os Trabalhos e os dias* situa o lugar dos *daimones* no mundo e precisa suas funções. Segundo o poeta haviam homens que viviam na idade do ouro e que após o período destinado a eles no mundo, foram transformados, por desígnio de Zeus, em *daímones*, protetores dos mortais, para vigiarem suas decisões e, em alguns casos, distribuir riquezas:

Primeiro de ouro a raça dos homens mortais criaram os imortais, que mantêm olímpias moradas. Eram do tempo de Cronos, quando no céu este reinava; como deuses viviam, tendo despreocupado coração, apartados, longe de penas e misérias; nem temível velhice lhes pesava, sempre iguais nos pés e nas mãos, alegravam-se em festins, os males todos afastados, morriam como por sono tomados; todos os bens eram para eles: espontânea a terra nutriz fruto trazia abundante e generoso e eles, contentes, tranqüilos nutriam-se de seus prodígios bens. Mas depois que a terra a esta raça cobriu eles são, por desígnios do poderoso Zeus, gênios corajosos e ctônicos, curadores dos homens mortais. [Eles então vigiam decisões e obras malsãs, vestidos de ar vagam onipresentes pela terra]. E dão riquezas: foi este o seu privilégio real.⁵³

Platão também recorre aos *daimones* várias vezes em seus diálogos, servindo de base para a compreensão do *daimon* na sua filosofia. Contudo, a aplicação de seus usos é de difícil compreensão, já que o termo aparece inserido em temas diversos e é abordado em diferentes contextos, com diferentes significados. No *Crátilo*, quando os interlocutores do diálogo procuram a significação de certos nomes, o termo *daímones* aparece entre os termos *theoí* e *héros*. Recorrendo a Hesíodo como fonte de referência do termo, Platão modifica o termo para *daêmones*, para melhor usar o termo como adjetivo da forma de vida dos homens bons (397e – 398c). No *Fédon*, a discussão sobre a imortalidade da alma conduz ao problema do destino, e o relato sobre o julgamento da alma após o despojamento do corpo entende que cada alma é conduzida por um *daímon*, que acumula a função de acompanhar cada homem em vida para, após a morte, conduzi-la ao lugar estabelecido pelos deuses. (107 c-d, 108 a-b). Por fim, no livro X da República, a concepção de *daímon* como guia das almas é o assunto que surge na narrativa sobre Er, que após voltar do mundo dos mortos, concebe como divino

⁵² Theoi Greek Mythology dictionary. Cf. Ref. Bib.

⁵³ Hesíodo. *Os Trabalhos e os dias*, v. 120 -126.

o lugar onde os homens são julgados (641 c-1), relatando como ali as almas são expostas à escolha de uma nova existência. Acrescenta-se ao relato que cada alma escolherá tanto o *daímon* que a acompanhará e, conseqüentemente, a vida que levarão. A responsabilidade desta escolha será atribuída inteiramente ao homem, de modo que nenhuma divindade pudesse ser posteriormente acusada de interferir na sua decisão. Após o processo, a deusa Láquesis, filha da Necessidade destina a cada alma o *daímon* escolhido com a função de guardar a vida do homem e fazer cumprir o que ele escolhera para si (620 d-8).

Apesar das diferentes funções descritas para o *daímon* nos diálogos platônicos, a descrição do que ele é e a sua função apresentada na *República* se mostra como a mais próxima dos relatos hesíodicos e retoma com maior precisão a apresentação que o poeta faz dos seres *daímones* como criaturas protetoras dos homens em *Os trabalhos e os dias*. A influência da mitologia grega nos escritos platônicos não parece, todavia, fazer com que Aristóteles defenda uma concepção mitológica de destino.

Quando determina, na *Poética*, as partes da tragédia Aristóteles por um certo momento parece colocar completamente de lado a concepção de destino, tão exaltada e freqüente nas falas dos personagens dos grandes poetas. Quando trata sobre o tema da origem da boa ou má fortuna na tragédia, encontrará, na ação de caráter e no acaso a resposta para os insucessos do protagonista trágico⁵⁴.

A perspectiva da catástrofe de Aristóteles abre espaço para a compreensão do *acaso*, isto é, para a existência de fatos que escapavam à necessidade do mundo, de modo que o destino pudesse ser visto de um novo ponto de vista: o da contingência.

Enquanto a tragédia atribui, de certo modo, ao Destino a resposta para os infortúnios e insucessos das ações de seus personagens, Aristóteles procurará mostrar como as escolhas e ações do homem são decisivas, mas todavia estão sempre sujeitas ao acaso.

Nas suas observações sobre a tragédia, Aristóteles nota que o jogo trágico não se desenrola conforme as exigências do caráter de algum personagem, mas, que pelo contrário, é o caráter (do personagem) que se desdobra às exigências de uma determinada ação, isto é, do *mythos*, da fábula, da qual a tragédia é propriamente imitação⁵⁵. É isto que Aristóteles pretende mostrar ao seu leitor quando define a tragédia como “*imitação (mimesis) de uma ação de caráter elevado*”⁵⁶.

⁵⁴ *Poética* VI, 1451 a 1 ss.

⁵⁵ *Poética*, 1449 b, 24, 31, 36; 1450 a 15-23; 1450 a 23-25 e 38-39. Sobre a interpretação dos trechos Cf. Vernant e Naquet, 2008, p. 14.

⁵⁶ *Poética*, VI 1449 b 24.

1.5 Ação de caráter elevado e o conflito na tragédia grega

O *caráter-elevado-da-ação*⁵⁷ diz respeito ao tipo de pessoas que são imitadas em cena: “tanto Homero quanto Sófocles imitavam pessoas de caráter elevado⁵⁸”. Tal observação coloca a tragédia no mesmo patamar que a poesia épica, em contraste com a comédia, cujo objeto de imitação eram os caracteres de homens inferiores⁵⁹.

Ainda que uma tragédia seja apresentada sem uma forte expressão de caráter do agente, Aristóteles percebe que a ação é imprescindível para a existência do drama⁶⁰. Isso porque o caráter do agente não é suficiente para assegurar-lhe a felicidade, pois são suas ações que o encaminham para a dita ou para a desdita. Apenas representar características pessoais de sujeitos, sem mostrá-los envolvidos em algum tipo de atividade, não proporcionaria à tragédia a finalidade que importa: a tragédia “inclui o caráter juntamente com” a representação da ação: vemos os caracteres ao vê-los escolhendo e fazendo.⁶¹

A liberdade da escolha feita pelo herói se expressa na contingência da sua escolha, isto é, na possibilidade que ele tem de agir de maneira diferente. Para Aristóteles, os fatos situam-se em dois campos: do contingente (ou do possível), ou seja, aquilo que pode ser de outra maneira *do que é*; e do necessário, isto é, aquilo que não pode ser de outra maneira *do que é*⁶². O campo do necessário está situado no reino da natureza, ou no campo das ciências teóricas, como a matemática e a física. As ações humanas estão no âmbito do que pode se dar de diferentes maneiras. Neste campo se encontram dois tipos de ação: as ações de produção (*poiesis*) e as ações práticas (*práxis*).

É importante ressaltar que para o pensamento antigo agir e fazer são coisas distintas. Aristóteles mostrará como o fazer relaciona-se com a produção, enquanto o agir diz respeito à ação. Assim, podemos construir uma casa ou restituir a saúde de um doente (produção, *poiésis*), o que é diferente de golpear um inimigo ou fugir covardemente (prática, *práxis*)⁶³. No caso da ação prática, sua origem está na escolha (*airésis*), que reside no desejo que opera por meio da razão lógica, visando um fim (*telos*)⁶⁴.

⁵⁷ Ou *ação de caráter elevado*.

⁵⁸ Poética III 1448 a 20 ss.

⁵⁹ Poética, III 1448 a 9 ss.

⁶⁰ Poética, VI 1450 a 23 ss.

⁶¹ NUSBAUM, 2009, p. 332.

⁶² Cf. Armendane.

⁶³ Op. cit

⁶⁴ EN. 6 1139b 2

Para Aristóteles, a vida humana (como um todo) deve ser entendida não como um mero produzir, mas como um agir⁶⁵. O agir humano deve elevar a vida pura e simples ao êxito da vida, ao viver bem, à felicidade, algo característico exclusivamente do ser humano como ser racional. Mas mesmo o mais racional e virtuoso dos seres humanos não pode deduzir verdades absolutas, que lhe sirvam de parâmetro para o agir em situações que sempre se apresentam em circunstâncias diversas e desconhecidas. Segundo Nussbaum:

As grandes tragédias exploram a lacuna entre a nossa bondade e o nosso bem-viver, entre o que somos (nosso caráter, intenções, aspirações, valores) e quão humanamente bem conseguimos viver. Mostram reverses ocorrendo a pessoas de bom caráter, mas não divinas ou invulneráveis, e exploram os inúmeros aspectos sob os quais é insuficiente, para a *eudaimonia*, ser de certo caráter humano bom.⁶⁶

Os reverses de que a autora fala se tratam dos infortúnios que acometem os homens e que, para os gregos, são identificados como a ação divina do destino. A razão e a vontade de bem agir cedem lugar na cena trágica para o infortúnio, que no drama surge sempre como expressão dominante. A perspectiva da ação humana mediante o destino funesto imposto pelas divindades é o pano de fundo da narração trágica.

Procuramos mostrar que a crença no destino existe em concomitância com a consciência de liberdade da ação, de modo que sem ação não há destino, pelo que a própria concepção de destino implica que alguém se coloque em ação para concretizar aquilo ao qual foi “destinado”.

A leitura platônica do *daímon* que aparece no livro X da *República* e as referências ao *daímon* como o destino fatídico na tragédia grega parecem abrir espaço para a compreensão da noção aristotélica de *eudaimonia*. Definida como a felicidade, tal noção será melhor abordada no contexto da *Ética* aristotélica, tema do nosso segundo capítulo.

Cabe ressaltar aqui que a origem etimológica da noção de felicidade de Aristóteles (*eu* – bom, *daímon*-gênio) valoriza a posse de um bom *daímon* (eficiente para ajudar o homem em suas escolhas) para uma vida feliz. Longe da felicidade, o herói da tragédia sempre tem seu infortúnio à falta de um bom *daímon*, a exemplo da *Hécuba* de Eurípides, quando a protagonista homônima procura recobrar suas forças para enfrentar a situação em que se encontra. Chamando-se infortunada (*disdaímon*), a rainha de Tróia entende que a sorte (*daimonos*) do homem pode de repente mudar. Diante da catástrofe que contempla, Hécuba

⁶⁵ *Apud* Armendane, p. 77; Höffe p. 181.

⁶⁶ NUSSBAUM, 2009, p. 333.

conclui que deve resignar-se e, assim lança aos ares sua voz para dizer que deve persistir errante, ao fluxo das correntes, ao gosto do destino (*daimona*)⁶⁷:

Levanta do chão duro esta cabeça, *infortunada!* Apruma teu pescoço!
Não mais existem Tróia, nem rainha.
A *sorte* muda, debes resignar-te.
Irás errante, ao fluxo das correntes, irás errante ao gosto do *destino*.
É vão esforço pretender opor a frágil nave desta vida às vagas [ondas].
Navega! Entrega-te ao *azar* dos ventos⁶⁸.

Um dos grandes méritos dos poetas foi ter unido no espetáculo o conflito humano da ação e o problema do destino, representando de que modo a razão, apesar de todos seus esforços, não foge aos reveses da fortuna. Para Nussbaum (2009, p.332), a tragédia explora exatamente a lacuna que existe entre ser bom e viver bem.

O assunto da tragédia é o destino do herói. Como matéria do drama, a tragédia se serve da ação, sem a qual não poderia haver tragédia ou mesmo destinação divina. Para Aristóteles a trama e a ação desempenham papel central no drama, sendo que sem elas, não poderia sequer haver uma tragédia⁶⁹. O valor prático da ação trágica demonstra certas coisas fundamentais sobre o agir humano, e que Aristóteles não deixará de observar em suas lições práticas sobre a ética⁷⁰. Aquilo que os poetas atribuíram ao destino, a *Ética* procurará mostrar que se tratam de coisas decorrentes das próprias ações humanas e que se efetivam em circunstâncias particulares, tais que escapam aos cálculos humanos, não podendo ser comparados aos fatos que ocorrem por necessidade na natureza.

Considerando as forças da natureza e os fenômenos do universo em dependência da vontade dos deuses, os poetas, através de sua arte, começaram a questionar na poesia a arbitrariedade dos acontecimentos no mundo, de modo que contra o destino nada poderiam fazer os homens, nem mesmo o poderiam os deuses. Inspirada no espetáculo trágico, tal tradição assumia que *o destino acabava por estabelecer uma certa necessidade no acontecer universal* (PONCHIROLI, 2008, p. 21).

O vigor da crítica ao destino dos primeiros poetas abre espaço para a crítica filosófica que, questionando as intervenções divinas no mundo, elaboram uma nova idéia acerca da necessidade, despojando-a do seu antecedente caráter ilógico e inescrutável. Colocando em

⁶⁷ *Hécuba*, v. 131- 135.

⁶⁸ *Hécuba* de Eurípides, v. 131- 135. Grifo nosso.

⁶⁹ Cf. Nussbaum, 2009, p 332.

⁷⁰ *Ibidem*.

cena uma história de herói lendária os poetas representam a cidade e o seu passado, bem como suas formas de pensamento jurídico e político. A realidade social que se representa no drama contrasta com uma outra nova que se apresenta no cotidiano cívico, refletindo, assim, uma realidade que questiona não apenas o próprio mito, mas tudo aquilo que dele ainda se preserva no pensamento político e religioso.

Esse mesmo mundo é o lugar onde o homem atua, e onde os seus conflitos se desenvolvem. A tragédia reflete uma realidade que não é nova, nem sequer estranha ao seu público⁷¹. Mais que uma forma de arte, a tragédia se impõe como uma instituição social, que pela ocasião dos concursos trágicos colocava a cidade em movimento, fazendo dela espaço e objeto de representação diante do público. Apesar do mito ter sempre persistido, enquanto vivido coletivamente pela cultura dos antigos, a filosofia grega começava a questioná-lo como forma de conhecimento do mundo.

⁷¹ Cf. Vernant e Naquet, 2008, p. 9.

Capítulo 2- Ação e deliberação em Aristóteles

A deliberação, para Aristóteles, diz respeito à escolha dos meios para se alcançar determinado objetivo. No sentido de compreender como o pensamento filosófico grego dos antigos trabalhou a questão ética da escolha deliberada, o capítulo que se apresenta abordará a ética das virtudes de Aristóteles com o objetivo de ressaltar os elementos que estão em jogo no momento da decisão humana.

O desejo de determinados fins e a escolha dos meios para alcançá-los é tema da *Ética a Nicômaco*⁷², onde Aristóteles desenvolve sua teoria da virtude moral e trata a questão da deliberação humana e o modo como ela opera em um mundo contingente, fazendo com que as nossas escolhas sejam passíveis de ser de um modo, ou de outro, não se podendo esperar delas a precisão das coisas que se executam com demonstrações perfeitas, como é possível numa ciência que opera com regras que são necessárias, como é o caso da matemática.

Sem sair do domínio do pensamento de Aristóteles, delinearemos a questão da escolha voluntária na tragédia, antes de partir para a compreensão do lugar da razão no estabelecimento do conflito moral.

2.1 O conflito moral na tragédia segundo Aristóteles

Antes de partir para o tema do conflito moral na *Ética*, retomamos, ainda uma vez⁷³ (agora brevemente) o esquema da cena trágica. O exame da condição do protagonista da

⁷² Aristóteles é a principal referência da Antiguidade para o estudo de problemas no campo da ética. Dos seus quatro tratados éticos de que temos notícias, a *Ética a Nicômaco* é a obra mais importante e conhecida sobre o tema do agir humano. A *Ética a Nicômaco* trata-se de um dos textos mais influentes e efetivos da história da filosofia. Nenhum dos outros escritos de Aristóteles recebeu tantos comentários, sendo a *Ética* um dos poucos textos antigos que continuam atuais em sua contribuição no que diz respeito ao conteúdo em questão. Jonathan Barnes descreve que: *A Ética [...] pode ser lida na realidade como um documento histórico – como testemunho da situação filosófica prática no quarto século antes de Cristo. Mas pode ser lida também como uma contribuição para o debate atual, e os filósofos modernos tratam Aristóteles sempre ainda como um brilhante colega.* (BARNES 1982, p. 87 *apud* Wolf, p. 9.)

⁷³ Nosso interesse é a avaliação das condições em que o conflito da razão se estabelece na cena trágica e o modo como as circunstâncias do conflito são avaliadas pelo herói, influenciando a sua ação deliberada. Apesar da nossa tese se propor a recorrer à doutrina da *Ética* para o estudo da deliberação, tema consagrado na obra ética de Aristóteles, nosso questionamento (ao final deste capítulo e do texto como um todo), remeterá ao conflito ficcional. Este é o motivo pelo qual a doutrina das virtudes de Aristóteles será apresentada aqui numa ordem diferente daquela que o autor antigo apresenta, a fim de favorecer o estudo dos conceitos aristotélicos formulados na *Poética*. Fazemos tal advertência no intuito de não irritar o leitor conhecedor da obra de Aristóteles, apelando, como justificativa, à opinião de que a exposição que se segue situa nosso interesse nos conceitos relacionados à ação trágica, ponto de partida e chegada de todo o nosso estudo.

tragédia permite a Aristóteles concentrar toda a tensão do drama no momento da ação. Ao definir a tragédia como a *imitação de uma ação de caráter elevado*, Aristóteles atribui à ação características que se relacionam com o caráter do personagem que está sendo apresentado pelo poeta na tragédia. Diferente da comédia, que imita homens inferiores com o objetivo de fazer uma sátira ao comportamento de homens dessa categoria, a tragédia tem como protagonistas homens nobres e ilustres, cujas ações refletem a grandeza e a elevação moral desses personagens.

Inspirando simpatia em razão do seu caráter e determinação, os personagens da tragédia nos são apresentados em confronto com uma situação que precisam enfrentar para resolver. A solução encontrada para o conflito ressalta a honra e a nobreza desses personagens até que, para o espanto de todos, a tragédia vem mostrar que mesmo uma escolha louvável pode no final das contas resultar em um final infeliz.

Para alcançar a sua finalidade, a tragédia não deve, segundo Aristóteles, representar homens muito bons que passam da boa para a má fortuna, porque esse tipo de situação é desagradável, se não repugnante. A situação contrária, ou seja, aquela em que homens maus passam da má para a boa fortuna, também não causa o efeito esperado pela tragédia⁷⁴. Trágica, portanto, será a situação intermediária, descrita por Aristóteles como aquela de um homem comum, ou seja, um homem que não se distingue dos outros pela sua virtude, mas que cai em infortúnio por força de algum erro.

No capítulo XIV da *Poética*, Aristóteles procura demonstrar que a tragédia só pode representar três tipos de situações, através das quais o poeta pode suscitar terror e piedade, sendo que fora destas três condições não há situações tragicamente possíveis⁷⁵. Todas estas três situações descritas dizem respeito à ação do protagonista, que age ou não age, pois a falta de ação também pode causar grande emoção.

As situações em que o sujeito age são duas: aquela em que ele age sabendo o que está fazendo (como era o caso da Medéia de Eurípides quando mata os filhos), e aquela em que se age de forma terrível, mas ignorante do mau que está fazendo, como no caso do *Édipo* de Sófocles. A terceira situação é aquela em que, prestes a cometer algo terrível, o personagem não age, dado que na iminência da ação ele reconhece o mau que estava por fazer, como no *Íon* de Eurípides, quando a mãe estava por matar o filho, mas não o faz porque o reconhece como tal.

⁷⁴ *Poética* XIII, 1453 a 1 ss.

⁷⁵ *Poética*, XIII 1452 b 26 ss.

Terror e piedade se misturam diante da catástrofe do personagem. Testemunha do conflito moral em que se encontra o herói trágico o público lamenta o fim do personagem cuja vontade de bem agir revelava seu bom caráter. É importante notar que o conflito na tragédia se configura em decorrência da natureza e qualidade do caráter de seus personagens. Aristóteles sublinha o fato de que é através das ações que os caracteres são expressos e defendendo seus valores, os protagonistas se dão conta que se encontram em uma situação de conflito. Constrangidos a fazer uma escolha racional os heróis tem a necessidade de fazer uma deliberação prévia. O desejo almeja algo, visa um fim. A escolha visa o meio para se alcançar o fim desejado. Mas o desejo de um objeto determinado pode ser limitado por circunstâncias particulares. O grau de imprecisão do resultado das nossas ações faz da ação objeto de estudo da *Ética*, que ocupa-se de coisas que são geralmente assim, capazes de ser de outro modo, não se podendo esperar dela demonstrações perfeitas, tais como são possíveis em outras ciências, como o já citado caso das operações matemáticas.

2.2 O fim da ação na *Ética* de Aristóteles

A ação humana na *Ética* de Aristóteles é interpretada pela categoria de meios e fins: cada ação almeja um fim e apesar do homem empregar diferentes meios para atingi-los, o fim último de todas as ações é sempre o mesmo. Qual é esse fim? Para responder esta pergunta Aristóteles apresenta todo o desenvolvimento da sua *Ética*.

Logo na abertura de sua obra Aristóteles infere e valida a opinião de que se toda ação mira um bem, o bem é aquilo a que todas as coisas tendem:

“Admite-se que toda arte e toda a 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”.⁷⁶

Toda ação tende para algo que não seja ela própria e da sua tendência para nos aproximar do fim último deriva o seu valor. O fim último de todas as ações é chamado por Aristóteles de “o bem para o homem”, de forma que os atos humanos constituem os meios

⁷⁶ *EN*, I 1094 a 1.

para alcançar determinados fins. Toda ação tem em mira um bem qualquer, que é o seu fim. Mas este fim pode ser meio para outro fim, e assim sucessivamente. Para evitar este regresso ao *infinitum*, é preciso que haja um fim que seja absoluto, mas que não seja meio para outro fim. Este fim, que é o bem supremo, é a *eudaimonia*.

Neste sentido, a *Ética* se apresenta com sua proposta de definição da felicidade. Para Aristóteles a felicidade possui estreita relação com o agir. O homem, visto como o princípio da ação é o objeto da ética, o bem agir é o foco de toda a sua investigação e o seu fim, é o bem último, a felicidade possível aos homens.

O agir com vistas à felicidade é o mote para o desenvolvimento da teoria da virtude moral, através da qual Aristóteles apresenta suas lições éticas para os homens. O caminho da *Ética* é aparentemente simples: um ponto de partida sensato, agregado às opiniões populares do tema da ação, coloca o leitor de Aristóteles no caminho para a compreensão das virtudes no âmbito da formação do caráter. Através do conhecimento da alma e de suas partes, abre-se o horizonte para a explanação sobre as disposições do agir humano. Pela via do pensamento, Aristóteles conduz o leitor à compreensão do que é a prudência das escolhas, e o método para se alcançar tal virtude intelectual.

O prosseguimento do estudo acerca das virtudes morais na *Ética* de Aristóteles abre (no livro VI), uma nova perspectiva da escolha: aquela que completa o estudo das partes da alma apresentada no livro I. Na ocasião do estudo acerca da felicidade (I -13), Aristóteles havia iniciado um estudo sobre a natureza da virtude, a fim de compreender a natureza da felicidade:

Já que a felicidade é uma atividade da alma conforme a virtude perfeita, devemos considerar a natureza da virtude: pois talvez possamos compreender melhor, por esse meio, a natureza da felicidade⁷⁷.

Pelo fato da investigação iniciada se concentrar na virtude humana, Aristóteles inferira que a felicidade não poderia dizer respeito à felicidade do corpo, mas da alma, sendo, portanto, a felicidade uma atividade da alma e cujo conhecimento, por Aristóteles, levantava algumas observações a seu respeito. Úteis para a discussão, as tais afirmações foram apresentadas para corroborar com o estudo da felicidade e se concentram no fato de que a alma possui uma parte racional e uma parte privada de razão. Tal divisão revela outra subdivisão, a qual Aristóteles apresenta sem muitas dificuldades, por considerar ser um conhecimento já bastante difundido.

⁷⁷ EN I 13 1102 a 5.

Deste modo, a subdivisão das duas partes da alma revela outras duas partes da alma irracional e outras duas da alma racional, que se distinguem entre si. Levando em conta que as virtudes se dividem em espécie de acordo com essa diferença, Aristóteles diferencia as virtudes entre morais e intelectuais.

Assim, o fim da ação é identificado por Aristóteles com a *eudaimonia*, que por ser uma atividade conforme a virtude da alma exige uma investigação sobre as partes da alma. A divisão da alma em partes irracional e racional revela outra subdivisão de cada uma das partes. A apresentação dessas duas partes da alma racional revela que as virtudes, de acordo com essa divisão, também se dividem em duas (I -13). Neste sentido, o interesse social da *Ética* relaciona a felicidade (*eudaimonia*) com um estudo sobre a distinção e o modo de aquisição das virtudes.

2.3 A *eudaimonia* e as virtudes

Segundo Aristóteles, são em número de três os tipos essenciais de conhecimento: o teórico, o prático e o produtivo. O primeiro se dá conforme é procurado por si mesmo, o segundo como uma regra de conduta e o terceiro como forma ou regra para se fabricar algo útil ou belo. Neste contexto, a ciência prática suprema é a política e todas as demais estão a ela subordinadas e lhe são auxiliares. No conjunto desta grande ciência, a ética constitui apenas um aspecto, uma parte sua, de modo que não se pode chamar a ética de uma ciência independente, já que está subordinada à política. Para melhor compreensão do lugar da ética no pensamento aristotélico, David Ross a contrapõe à concepção geral de política como ciência, para depois caracterizá-la.

Ross explica que a ciência “política”, encarada na sua totalidade, como ciência prática suprema, divide-se em duas partes que, por conveniência podemos designar como “ética” e “política” (ROSS, 1987 p. 193). A partir daí torna-se mais fácil apreender como a ética de Aristóteles é social e a sua política é ética⁷⁸.

Aristóteles sempre lembra na sua *Política* que a virtude do Estado está conforme a virtude de seus cidadãos, no sentido de que a vida individual deveria estar a serviço da política ao passo que o Estado deveria se colocar a serviço da vida moral de cada indivíduo. A natureza da relação entre ética e política, apesar de parecer um pouco complicada, jamais serviu a Aristóteles como um obstáculo que lhe impusesse dúvidas sobre a permanência de

⁷⁸ Cf. ROSS, 1987, p 193

uma diferença entre os dois tipos de investigação. Por isso *Aristóteles nunca fala da “ética” como uma ciência independente, mas refere-se apenas ao “estudo do caráter” ou das “nossas discussões acerca do caráter”*.⁷⁹ E acerca destas discussões sobre o caráter dos homens é que se desenvolvem suas lições de ética. Toda a ética gira em torno da ação humana. O caráter da ação ou o caráter do agente são determinantes das escolhas pessoais de cada um.

Por mais que se proponha a pensar a ação humana e suas conseqüências na existência da coletividade, Aristóteles não parte diretamente da ação ou dos modos de agir para desenvolver sua doutrina, mas aborda estrategicamente, como ponto de partida de sua ética, o discurso sobre a *eudaimonia*, a felicidade.

A ética aristotélica se inicia com o estabelecimento da noção de felicidade, sua meta, de modo que podemos caracterizá-la como uma ética *eudemonista*. (ZINGANO, 2009, p. 12). A idéia fundamental da ética gira em torno do conceito de Bem, conceito tal que será posteriormente identificado com a noção de *eudaimonia*, termo convencionalmente traduzido nesse contexto como felicidade. O alcance da felicidade possui uma estreita relação com as ações humanas, por tal motivo Aristóteles defende a importância das suas lições de ética para vida dos homens.

Após definir a felicidade, no primeiro capítulo da *Ética*⁸⁰, como *uma certa atividade da alma segundo a perfeita virtude* (cf. EN I 6 1098 a 16-17), Aristóteles, começa a desenvolver o tema da virtude como prosseguimento da sua proposta. O estudo acerca do que trata a *virtude perfeita* conduz o leitor ao estudo de um aspecto mais amplo da ética, a natureza da virtude moral.

A disposição para fazer as coisas de um certo modo e não de outro estão submetidas, segundo Aristóteles, a uma concepção de mediedade⁸¹, a qual será definida e desenvolvida com base na concepção de justa medida ou meio termo (*meson metron*) das disposições do agir. Ao compreender que a virtude é uma disposição para agir por intermédio da escolha deliberada, o estudo ético determina a necessidade de uma abordagem do sentido do *ato voluntário*, o qual conduz o leitor de Aristóteles à apreciação do modo como a razão pode se impor no domínio prático sob a forma de uma boa deliberação, que configura, por sua vez, a virtude intelectual.

⁷⁹ *idem*

⁸⁰ Convencionamos aqui chamar de *Ética* (com maiúscula no início e em itálico) ou *EN* especificamente o tratado nicomaquéio de Aristóteles.

⁸¹ Marco Zingano⁸¹ adjetiva o termo, referindo-se ao ponto situado junto ao meio termo das disposições do agir como uma *mediana*.

A virtude intelectual, como marca registrada do sujeito que delibera bem antes de agir aparece na dependência do estudo da prudência. A idéia de *bem* é, junto com a noção de *eudaimonia*, o ponto a partir do qual se desenvolvem os raciocínios descritos no tratado da *Ética*. Logo na primeira frase da obra, tal noção já aparece em evidência, em estreita relação com o agir: “*Toda arte, toda a investigação, toda a ação e toda a escolha parecem tender para um bem, por isso o bem é definido como aquilo para que todas as coisas tendem*”.

Uma subdivisão da *Ética a Nicômaco* em unidades temáticas é apresentada na tradução elaborada por Zingano, em seu estudo e tradução do texto de Aristóteles, onde o professor indica pontualmente o tema da virtude moral como uma segunda parte temática no conjunto de sete unidades, cujo tratamento está compreendido entre o capítulo I-3 e III-8 do texto original. A divisão temática apresentada no estudo do professor brasileiro identifica, para além da divisão física dos livros da *Ética* em rolos, as seguintes unidades temáticas⁸² :

1ª unidade: A felicidade e os modos de vida (Livro I 1-12; X 6-9), o que engloba conceitualmente duas unidades:

2ª unidade A virtude moral (Livro I 13 – III 8)

3ª unidade A virtude intelectual do domínio prático (Livro IV)

O núcleo argumentativo destas sobreditas seções tem como estofo as seguintes unidades temáticas:

4ª unidade As virtudes particulares (Livro III 9 – V)

5ª unidade O fracasso moral (Livro VII 1 – 11)

6ª unidade A amizade (Livro VIII – IX)

7ª unidade O prazer (Livro VII 12 -15; X 1-5)

Apesar da divisão em capítulos da edição de Bekker, que facilita a compreensão da estrutura da obra, o tema da virtude moral não se encontra compreendido em uma seção ou capítulo específico da obra, mas no entremeio aos dois capítulos iniciais da obra.

O tema da virtude moral, segundo a subdivisão em unidades apresentada por Zingano inicia-se ao final do primeiro capítulo (I -13, 1102 a 25), quando Aristóteles distingue, à base da oposição entre as partes racional e irracional da alma, as virtudes morais e virtudes intelectuais, fazendo posteriormente, nos capítulos subseqüentes, um estudo sobre a natureza da virtude moral. Tal estudo conduz ao estudo da escolha deliberada, que já aparecia contida na definição de virtude moral, mas não havia sido naquele momento examinada. Este estudo só se conclui em III-8, com uma recapitulação do conteúdo que a configura como unidade temática dentro do conjunto de todos os capítulos. Assim, por tratado da virtude moral, entender-se-á o conteúdo dos capítulos I -13 a III -8.

⁸² Zingano, 2009, p. 13.

O desenvolvimento do tema da virtude moral conduz ao estudo da escolha deliberada, mas sem perder de vista a idéia de *sumo bem* visado pelo conjunto das lições apresentadas como um todo. Tal bem, ou seja, a *eudaimonia* é um bem relativo e possível somente aos homens, mas que só pode ser alcançado a partir de uma educação moral. Deste modo, o tratado nicomaquéio da virtude moral trata de problemas em torno da responsabilidade moral e da liberdade de ação dos homens. Seu arcabouço conceitual gira em torno das noções de disposição, vontade, escolha e deliberação.

No livro II da *Ética*, Aristóteles distingue dois tipos de virtude: moral e intelectual⁸³. A virtude moral em Aristóteles é estudada do ponto de vista das nossas disposições em escolher/decidir antes de agir, ou seja, do ponto de vista da deliberação. Em outras palavras, a virtude é uma disposição ligada à escolha deliberada.

As virtudes não são geradas por natureza no homem. A aquisição das virtudes, segundo Aristóteles está relacionada ao ensino (no caso da virtude intelectual) e ao hábito (no caso da virtude moral), sendo este último a causa do homem direcionar-se à perfeição (*EN* II 1, 1103 a 25). A distinção entre o homem justo e o injusto poderá ser definida pelas diferenças de caráter (II 1104 a 20) e uma investigação da natureza dos atos humanos é iniciada por Aristóteles no segundo capítulo do livro II com o intuito de determinar os estados de caráter que deles surgem:

Uma vez que a presente investigação não visa o conhecimento teórico como as outras – porque não investigamos para saber o que é a virtude, mas o fim de nos tornarmos bons, do contrário nosso estudo seria inútil – devemos examinar agora a virtude da natureza dos atos, isto é, como devemos praticá-los; pois que, como dissemos, eles determinam a natureza dos estados de caráter que daí surgem. (*EN* II 1103 b 27 ss)

A proposta aristotélica de um estudo sobre como devem ser praticados os atos manifesta a sua opinião de que é através dos atos que o caráter do homem se revela. Os sinais indicativos do caráter estão relacionados, segundo Aristóteles ao prazer e à dor, ao passo que as virtudes dizem respeito a ações e paixões (II, 3, 1104 b 5 ss). O modo como o homem se entrega aos prazeres ou se abstém deles; e o modo como enfrenta ou se abstém da dor proporcionada por uma ação nobre expressam a sua excelência moral. Aristóteles, para esclarecer a relação entre prazer e dor no âmbito das ações e paixões, exemplifica: praticamos

⁸³ *Ética a Nicômaco*, II 1103 a 15 ss.

ações más por prazer ou deixamos de fazer ações nobres para não enfrentar a dor por elas proporcionadas.

Por paixões, Aristóteles entende os apetites, o desejo e outros sentimentos acompanhados de prazer e dor (como o ódio e a compaixão). As coisas em virtude das quais podemos sentir prazer e dor são chamadas de faculdades e por disposições de caráter, Aristóteles entende as coisas em virtude das quais nos posicionamos em relação às paixões, agindo de forma boa ou má.

A virtude se define pela disposição de caráter (II 6 1106 a 12 ss), sendo relacionada com a escolha de uma mediania no agir, que é determinada por um princípio racional próprio do homem e cuja sabedoria prática lhe é fornecida pela experiência (II 6 1107 a 1ss). O homem será chamado injusto quando ignora o que deve fazer e erra por agir em prol puramente dos prazeres. O homem pode errar por ignorar as circunstâncias nas quais age, mas não pode ignorar a si como agente e por isso Aristóteles, após distinguir os atos voluntários dos involuntários (feitos por constrangimento ou por ignorância), parte para um estudo do desejo da deliberação e da escolha.

2.4 Desejo, deliberação e escolha

Para mostrar claramente como o desejo participa das disposições de caráter do homem e das suas deliberações, Aristóteles explica, no livro III da *Ética*, a relação entre desejo e escolha.

Para o pensador, o desejo diz respeito aos fins que o homem almeja quando age, enquanto a escolha diz respeito aos meios que o homem escolhe para alcançar tal fim. O tema da escolha deliberada localiza o homem no mundo do ponto de vista de seu aspecto agente. Como fonte de todos os atos, cada homem é visto como responsável pelas suas ações diante de outrem, de modo que a vontade humana figura no discurso ético como uma das dimensões essenciais da pessoa. Quando descrevem a categoria da vontade, Vernant e Naquet partem da indicação de como não é possível pensar a ação sem um agente individualizado que seja o centro e a fonte dela:

Desde que um indivíduo se empenha em uma opção, que se decide, qualquer que seja o plano em que se situe sua resolução, ele se constitui a si próprio como agente, isto é, como sujeito responsável e autônomo que se manifesta em atos e por atos que lhe são imputáveis. Assim, não há ação sem um agente individualizado que seja o centro ou fonte dela; não há agente sem um poder que ligue o ato ao sujeito que o decidiu e que,

ao mesmo tempo, assuma a responsabilidade por ele. (VERNANT e NAQUET, 2003, p. 26).

O papel que a ação desempenha no mundo dá ao homem (ser emancipado dos outros seres da natureza pela razão) a possibilidade de atuar segundo seus interesses e desejos particulares. Como fonte da ação, o homem possui o diferencial da *energeia*, que faz com que o seu movimento (*kínesis*) atue segundo a sua vontade, isto é, podendo ser regido por aquilo que o homem deseja e, conseqüentemente, permitindo-o operar livremente no mundo. Quando empenhado em uma decisão, o homem conforma o princípio de uma ação. Como agente da ação, o homem manifesta com atos a sua vontade.

Advindo do sujeito, o ato executado possui conseqüências que recaem sobre seu ator. Equivalente a um processo de ação e reação, onde *toda ação produz uma reação*, o ato opera produzindo determinadas conseqüências. Quando essas conseqüências se refletem no mundo social, entende-se que sobre o agente recaem as responsabilidades de seus atos.

A necessidade de uma doutrina da ética se ergue levando em conta exatamente o aspecto do controle da ação pela razão.

É importante considerar que Aristóteles constrói sua doutrina da *escolha deliberada* como uma investigação que é desprovida da noção, então inexistente entre os antigos gregos, de vontade. Que qualquer pessoa possa errar e que tal erro seja a conseqüência de uma certa escolha subsidiada por um desejo, isto é facilmente compreensivo, mas falar de vontade entre os antigos nos traz algumas complicações. Como bem aponta Zingano⁸⁴, Aristóteles ignorava a noção de vontade como instância ativa de decisão de desejos e fins. Justamente tal deficiência conceitual que nos abre o caminho para a compreensão de um aspecto da sua doutrina da virtude: aquele pelo qual, segundo Aristóteles, deliberamos sempre sobre os meios e nunca sobre os fins (no sentido de que o fim pretendido pela ação funciona como o princípio da deliberação enquanto a escolha deliberada sob reflexão constitui o princípio da ação)⁸⁵. O princípio desta concepção de meios e fins se fundamenta na concepção de que uma escolha opera sobre os meios para se alcançar os fins pretendidos e jamais sobre os fins propriamente ditos. Por este motivo, a doutrina aristotélica da deliberação pode ser vista precisamente com o sintoma da falta da noção de vontade: *desconhecendo-a, Aristóteles foi levado a sustentar que só deliberamos sobre os meios, nunca sobre os fins.* (ZINGANO, 2009, p. 167).

⁸⁴ Cf. *Estudos de Ética*: 2009.

⁸⁵ EN 1139a31-33

Pensada como princípio racional da razão, a *vontade* foi interpretada pela filosofia como o princípio da ação humana em geral. Já a *bouleusis*, ou a noção correspondente na filosofia clássica, interpreta-a como um apetite ou um desejo compatível com a razão. Contudo, a falta de uma concepção de vontade entre os antigos implica na negação de uma instância da alma que por si mesma estabelecesse suas determinações.

O problema da vontade em Aristóteles não está localizado no ato voluntário, mas na escolha deliberada (Cf. ZINGANO, 2009). Isso porque a permanência de uma estreita relação entre o refletir e o agir humanos faz com que as conseqüências das escolhas humanas estejam sempre em dependência da decisão de seus executores. Obviamente que o fato de podermos pensar e refletir não significa que sempre se reflita antes de agir (pois podemos ser constringidos a agir ou podemos ser ignorantes das circunstâncias nas quais agimos); sempre há casos de atos súbitos e decisões tomadas sem reflexão ou deliberação. Mas mesmo estes, não são feitos involuntariamente. É neste sentido que, ao invés de investir em uma concepção de escolha voluntária, Aristóteles parte de uma concepção de decisão pensada (deliberada), segundo a qual os atos humanos possuem o estigma da escolha pessoal.

Do ponto de vista do modo de agir como um aspecto do caráter, Aristóteles situa a ação em relação à constituição própria do homem como ser racional. Na sua *Ética*, estabelece precisamente a relação entre a capacidade cognitiva do homem e a sua respectiva felicidade, partindo de um estudo da alma humana para nela centralizar o fundamento de toda sua doutrina ético-política.

O homem é a sua alma. Ela, a alma (*psyqué*) é, por isso um dos pontos de partida para o desenvolvimento da reflexão ética de Aristóteles. A felicidade é um estado da alma. O compromisso da ética com a felicidade se estabelece em dependência da compreensão do que seja a alma, do modo como um médico que pretenda curar os olhos de alguém também deva possuir conhecimento do corpo como um todo.

Aristóteles compreende a alma a partir da fórmula socrática que questiona “o que é o homem?”⁸⁶. Sócrates entende o problema do homem como o problema da alma, pois, concebendo que o homem é a sua alma, ele compreende a alma como consciência inteligente e responsável. Assim, o pensamento socrático promove o pensamento para o interior do homem e o estudo do seu comportamento, sendo por isso considerado por muitos como fundador da ética. (Cf. CAIERO, 2009, p. 6).

⁸⁶ Na verdade, é a presença maciça e absolutamente problemática do ser a causa mobilizante do pensamento pré-socrático, devido a todo um esforço concentrado na busca da *αρκη*, isto é, do princípio e origem dos entes como um todo. É com Aristóteles que a questão filosófica do ser se reparte em diversas frentes de investigação. (CAIERO, 2009, p 247)

Já Platão quando pensa a alma, a concebe e a apresenta tripartida: concupiscível, irascível e intelectual⁸⁷, sendo as duas primeiras regidas pelas faculdades do desejo sexual/alimentar e pela a ira, e a terceira pela razão:

Mas já fica fácil saber se realizamos cada atividade graças à mesma faculdade, ou, sendo elas três, usamos cada uma delas para uma atividade diferente, isto é, se aprendemos com uma, irritamo-nos graças à outra faculdade que temos em nós e ainda com uma terceira desejamos os prazeres da comida e da geração de filhos e tudo o mais que tem afinidade com esses atos, ou se, com a alma inteira fazemos cada um desses atos, quando nos pomos em ação. Será trabalho árduo definir isso de maneira que valha a pena. (*República*, IV, 436, a-b).

A tripartição aristotélica da alma estabelece uma relação entre os apetites e sensações e a parte racional da alma com suas dimensões. Comum aos animais, a parte sensitiva da alma é responsável pelas sensações e apetites. A parte intelectual da alma é exclusiva dos homens, fato que torna o homem não exclusivamente racional, pois sua tendência para agir possui uma parcela de irracionalidade. Esta divisão da alma comporta a tênue linha entre o racional e o irracional no âmbito do agir humano. Como analisa Caiero:

O agir humano determina-se pela relação entre a parte irracional-sensitiva da alma e a parte da alma que tem razão. A parte sensitiva da alma abriga os desejos, os sentimentos, as paixões, as sensações e o princípio de todo o movimento do ser vivo. A mais importante e mais característica das funções da alma sensitiva é a sensação (*aisthêsis*), capacidade de receber as formas sensíveis sem a matéria, possibilitadora da fantasia, da memória e da experiência como acúmulo de fatos mnemônicos. O desejo ou apetite (*orexis*) nasce em consequência à sensação: a faculdade apetitiva (desejante) acompanha necessariamente a sensitiva: o apetite é o desejo, ardor e vontade. Quem tem sensação (e todos os animais tem pelo menos um: o tato) sente prazer e dor – e o desejo é o apetite do agradável⁸⁸. (CAIERO, 2009, p.7).

A noção de desejo como apetite (*orexis*) funciona como motor do movimento humano, como motor das ações dos homens. O movimento, então, deriva da faculdade apetitiva, do desejo. Sensação, desejo e movimento são os três passos da moção humana. A sensação é condição de possibilidade de todo desejo, e também de todo movimento. O agir como movimento é parte fundamental do conjunto das concepções das lições da *Ética*.

⁸⁷ *República*, IV, 436 a-b.

⁸⁸ *De Anima*, II, 414 a-b .

No Livro I ao conduzir seu leitor à compreensão do que seja a felicidade (problema do homem, de toda ética e de toda a política), Aristóteles relaciona a particularidade do humano à essência da felicidade, de modo que seu discurso indaga: o que distingue o homem das plantas e dos outros animais? Qual é a função própria do humano como humano? A descoberta da felicidade está relacionada à descoberta do essencialmente humano. É a vida ativa na dimensão da alma racional o específico humano.

No curso da investigação sobre a natureza da virtude, Aristóteles apresenta três tipos de fenômenos que sucedem na alma humana: afecções (*pathé*), disposições (*hexis*) e capacidades (*dinamis*). O reconhecimento dos fenômenos de natureza prática é feito pelo homem no contexto de afecções disposicionais de sentido (*phaté*) da alma. *Sentido* neste caso quer dizer *a direção* a se a seguir no horizonte de uma atitude que está para ser tomada. Tal decisão comporta em si pólos opostos de possíveis decisões. No senso de que uma decisão comporta dois pólos opostos de possibilidades-limite, as afecções dispõem-nos a agir em direção a uma ou a outra, a agir ou bem ou mal. Os dois pólos do âmbito do agir comportam nuances das afecções que causam sensações de prazer ou de sofrimento. Enquanto o movimento acional precisa se colocar na direção de um desses dois rumos opostos, prazer e sofrimento instigam as disposições (*hexis*) do agir.

2.5 As disposições do agir

O prazer lança-nos na busca de coisas convidativas, que nos impelem a persegui-las. O sofrimento, ao contrário, leva-nos a fugir e evitar qualquer coisa que nos cause dor ou desprazer. Queremos fazer tudo aquilo que nos proporciona prazer, ao passo que tendemos a fugir de tudo aquilo que nos incomoda, nos é desagradável ou penoso. Em determinadas situações o homem que queria bem agir precisará ponderar as circunstâncias de modo a enfrentar o sofrimento ou privar-se de prazeres.

A análise de Aristóteles procura precisamente identificar um método que sirva ao homem como parâmetro de orientação prática. O homem se encontra entregue e livre frente às provocações que lhe surgem cada vez que deve decidir.

A conformação da disposição que alguém tem para se direcionar a um lado e não a outro em alguma situação é determinado por um fator permanente da constituição de um caráter. Permanente quer dizer que trata-se de uma tendência comportamental adquirida por

um hábito, formada frente ao agir constante, e da qual pode se dispor permanentemente. O sentido orientador desta disposição está contido em cada situação na qual se deve tomar uma decisão. Mediante uma situação decisiva, crítica, esboçamos movimentos de reação. Buscamos um prazer intenso ou fugimos de algo que nos causa um medo tremendo. Mas pode ocorrer que precisemos, em alguma situação, enfrentar o medo ou evitar um determinado prazer. Tais são situações que nos impõem alguma dificuldade, configurada pela necessidade de encontrar um sentido orientador do agir. Aristóteles dirá que para orientar-se, o melhor a fazer é encontrar a disposição do meio.

A disposição do meio está localizada abstratamente entre dois extremos que são o excesso e a falta. As afecções caracterizam o nível da escala entre dois extremos, entre duas situações-limite, das quais o meio termo é uma disposição aquém dos dois pólos.

A parte irracional da alma que se relaciona com as sensações exerce uma grande força de atração sobre os pólos da vontade. Naturalmente nossos movimentos estarão sempre prontos a andar na direção oposta ao medo e ao encontro do prazer. Mas nem sempre fugir do arriscado e ir ao encontro do prazer são a melhor coisa a se fazer numa determinada situação. Abster-se do prazer ou enfrentar o medo eventualmente existem como possibilidade do agir, abrindo ao homem um espaço de manobra no qual ele deve mover-se rumo a uma decisão sem retorno.

A análise da ética quer mostrar ao homem onde ele se encontra verdadeiramente domiciliado. O estudo da *Ética* pretende ensinar o que é e como funciona a consciência humana e mostrar quais são as possibilidades do agir que se abrem em diversos níveis de situações.

A este ponto, afecções e disposições parecem se confundir, mas em teoria se tratam de noções distintas. As afecções são os estados da alma que dizem respeito às disposições do agir. São afecções da alma: o desejo, a ira, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, a saudade, o ciúme, a compaixão, e tudo o que se acompanha de prazer ou de sofrimento; em outras palavras são as paixões que tem sede na parte sensitiva da alma. A disposição é aquela força ou modo de ser adquirido ou constituído⁸⁹ do qual o homem pode dispor permanentemente para se direcionar a fim de agir.

Tal exposição de afecções na doutrina da *Ética* tem como ponto de partida a concepção aristotélica de *areté* (virtude). Listando uma relação de *aretai* (virtudes) concretas, Aristóteles chega a uma catalogação aos moldes de um procedimento aparentemente empírico

⁸⁹ ou constituído por aquisição.

(Cf. WOLF, 2010, p. 78). A determinação e descrição das *aretai* não representa apenas uma representação de comportamentos factuais, mas principalmente a recomendação de um comportamento correto.

Uma dificuldade se configura no momento em que se procura entender como Aristóteles consegue demonstrar que toda e qualquer *areté* singular é parte constitutiva de uma vida que poderíamos designar *eudaimon*. O procedimento proposto se revela problemático quando se tenta abstrair de cada afecção uma disposição bipolar do agir. Como explica Ursula Wolf:

Não fica claro como Aristóteles chegou a essa catalogação e como pretendia demonstrar seu caráter completo. Provavelmente se trate de um procedimento parcialmente empírico, mesmo que seja apenas aquilo que diz respeito á descoberta dos âmbitos da ação. Todavia, na realidade, as pessoas não se comportam sempre no sentido da *arete*, de tal modo que a determinação das *aretai* não representa seguramente e apenas uma descrição do comportamento factual, mas também a recomendação de um comportamento correto. [...] torna-se evidente para a interpretação deste parágrafo [II 7] a questão central que pergunta se Aristóteles consegue demonstrar que toda e qualquer *arete* singular forma parte constitutiva de uma vida que designamos como *eudaimon*.

Na lista há diversas coisas que chamam a atenção. Embora se tenha determinado uma *hexis* como uma postura diante de um âmbito de afecções, que depois se expressa em ações, é apenas de modo parcial que os exemplos são descritos de modo que nomeiem o âmbito da ação por meio de uma afecção como coragem, ira etc.; nos outros casos, apresenta-se de antemão apenas a ação, por exemplo, de dar ou tomar dinheiro. Mas também ali onde a afecção determina o âmbito a *arete* é compreendida sempre como uma disposição para boas ações. (WOLF, 2010, p. 79).

A apresentação das afecções aparece, todavia, de uma forma mais genérica na descrição que Zingano faz de parte do segundo livro da *Ética*, o que nos desperta a atenção para uma outra nuance do problema em questão:

II 7- 9: Aristóteles propõe um catálogo de virtudes particulares, apresentando seus traços gerais a partir da sua doutrina da mediedade. Trata-se de constituir uma anatomia da alma humana, identificando as virtudes, a título de mediedades, bem como os excessos e as faltas. Nem sempre os itens estão disponíveis na língua; Aristóteles não se furta a completar seu quadro teórico com nomes que ele próprio cunha ou que eram usados em círculos filosóficos limitados. Igualmente, Aristóteles mostra como certos excessos ou faltas podem parecer mais ou menos louváveis, em

função de um contraste variável, a ponto mesmo de poderem usurpar o terreno central da mediedade ou passar despercebidos à linguagem moral. (ZINGANO, 2008, p.134).

A ausência de termos que designem algumas afecções disposicionais e uma das virtudes dianoéticas poderia configurar um débito na descrição de Aristóteles, não fosse o fato de que tal ausência terminológica não representa para o autor problema algum, já que procede com o tratamento dos aspectos relacionados às afecções ou disposições concebidas por sua doutrina. Uma vez descobertas as condições de possibilidade do agir, encontrar o meio termo entre excesso e vício significa sintonizar-se na direção da felicidade através de uma operação específica da alma humana. Tal operação visa o princípio ou direção correta numa situação particular que se abre sobre o limite extremo que cada situação constitui em si. A felicidade resulta do esforço da ação humana de se posicionar de acordo com o sentido orientador correto, oculto na maioria das situações concernentes à vida de cada um.

Os excessos ou vícios que configuram os extremos no horizonte das disposições do agir são apresentadas por Aristóteles em co-relação a cada afecção e virtude correlata e cuja lista é apresentada a partir de III 8 e finalizada apenas no capítulo V com a descrição da justiça como virtude inteira.

A partir do quadro apresentado por Ursula Wolf no seu estudo sobre a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles⁹⁰, apresentamos uma versão que procura centralizar as virtudes meio aos seus extremos viciosos no âmbito de cada afecção correspondente, conforme a descrição aristotélica contida nos livros III e IV da *Ética*. A síntese do esquema procura dispor adiante (à esquerda) as *afecções*, que dizem respeito ao âmbito da ação humana. As *disposições* dizem respeito ao agir humano e representam a direção para qual o homem pode se mover (rumo ao excesso ou ao vício), segundo seu caráter e força de vontade, mediante certo tipo de situação:

Afecções (da alma) Âmbitos da ação humana	← Disposições (do agir) →		
	Falta (Vício)	VIRTUDE Μεσον μετρον (meio termo, justa medida)	Excesso (Vício)
Medo/Confiança	Covardia	coragem	Temeridade
Deleite das ações (EN II, 3,1104 a 12 ss)	<i>Anaesthesia</i> (insensibilidade)	temperança moderação (<i>sophrosine</i>)	Indisciplina, desmesura intempestiva
Sobre dar e tomar dinheiro (no âmbito de coisas pequenas)	Avareza	generosidade liberalidade	Esbanjamento

⁹⁰ Cf. Ref. Bibliográficas. WOLF, 2010, p. 90.

Sobre dar e tomar dinheiro (no âmbito de coisas grandes)	Mesquinhez	prodigalidade magnificência	Gasto insípido burguês
Honra e desonra (no âmbito de coisas grandes)	Ansiedade, abatimento, mediocridade	magnanimidade alto apreço	Vaidade, ostentação, vangloria
Honra e desonra (no âmbito de coisas pequenas)	Falta de ambição, indiferença	Virtude inominada por falta de um termo	Ambição
Ira/Cólera	Apatia (debilidade quanto ira)	calma mansidão	Irascibilidade, intemperividade
Sobre ser verdadeiro	Arrogância, altivez, presunção, jactância	honestidade veracidade (alethéia)	Ironia, falsa modéstia
Diversão no âmbito dos jogos	Estupidez, rudeza, falta de cultura	modos destreza social	Falta de educação, jocosidade, palhaçada, bufonaria
Diversões no meio social	Adulação, sujeição, bajulação	amabilidade cordialidade (philia)	Grosseria, litigiosidade
Vergonha	Idiotice, timidez	pudor delicadeza	Descaramento
Alegria e dor em relação a outrem	Inveja, malemolência	indignação justa revolta	Comprazer com o mal alheio
Virtude inteira	Injustiça (vício inteiro)	Justiça (virtude inteira)	Injustiça (vício inteiro)

Uma disposição (*hexis*) se define por seus atos ou por seus objetos⁹¹. As lições da investigação ética revelam, ainda, uma dupla face da virtude, uma tal que não se imprime na duplicidade de direções disposicionais do agir opostas, mas em uma outra faceta da virtude: sua manifestação sob determinadas circunstâncias. A virtude se define e conforma no enlace de determinadas situações, fora das quais a virtude não seria o que é, ou o que deveria ser. Assim, existem situações que dão ao homem a possibilidade de mostrar-se corajoso, temperante, generoso etc. É no contexto destas situações emergentes que as possibilidades se abrem, situações sem as quais, não há razão ou motivo para que as virtudes se manifestem. A prudência, dirá a *Magna Moralia*, é uma disposição para escolher e agir concernindo ao que está em nosso poder fazer e não fazer”.⁹²

Ao mesmo tempo em que há um tipo próprio de situação para cada virtude particular, um horizonte geral da virtude humana se expressa na definição do objeto da virtude prudencial. Tal, não se trata de uma virtude particular, mas de *uma virtude retora, que determina a missão das outras virtudes*. (AUBENQUE, 2003, p.109).

⁹¹ EN, IV,1, 1112b 1.

⁹² *Magna Moralia*, I, 34, 1197a 14 *apud* Aubenque, 2003, p. 155)

Como coloca Aubenque, a prudência não se equipara às outras virtudes, no sentido de que não pode ser conceitualmente situada como as outras podem. A prudência é e se expressa em um horizonte mais universal, um horizonte em razão do qual o homem é um ser da situação, só podendo viver os princípios no modo da eventualidade e do singular:

A prudência, sem dúvida, não é uma virtude situada, no sentido em que as outras o são, visto ser ela quem aprecia e julga as situações [...]. Aristóteles nomeia esse horizonte com uma insistência que os seus interpretes não parecem ter levado muito em conta: *a prudência se move no domínio do contingente, ou seja, no domínio daquilo que pode ser diferente do que é, το ενδεχομενον αλλως εχειν*⁹³. (AUBENQUE, 2003, p. 109)

O caminho aristotélico para a determinação da prudência se deve à particularidade do seu método de análise. Aristóteles traça um paralelo entre as condições da ação (*práxis*) e as condições da produção (*poésis*). Produzir e agir são âmbitos distintos do *fazer*; diferentes são também os seus objetos: se produz bem uma coisa, ou se age bem em uma determinada situação. Por arte nomeamos a disposição para produzir acompanhada de regra (*μετα λογου*)⁹⁴; a relativa disposição, orientada para o agir, Aristóteles chama prudência. A regra da prudência, bem como a regra da arte, concernem, cada qual em seu âmbito, ao devir.

Aristóteles, ao relacionar o agir e o produzir, concebe-os como formas que o homem possui para se inserir na ordem do mundo, modificando-o. Tal pressuposto assume um inacabamento do mundo, uma indeterminação dos objetos da produção e da ação, uma tal que permite Aristóteles classificá-los no mesmo domínio, no domínio daquilo que pode ser diferente, no domínio do contingente. Um mundo que não suportasse tal abertura, como, por exemplo, um mundo que fosse regido pela ciência, seria um mundo sem espaço para a arte, pelo que também seria um mundo sem espaço para a ação humana.

O fato de existirem no mundo situações cujas causas são inexplicáveis e imprevisíveis constitui, em si, um convite sempre renovado à iniciativa humana: um mundo previamente determinado sob a universalidade da explicação científica isentaria o homem de um grande número de atividades, as quais seriam inúteis mediante a cientificidade de suas conseqüências práticas.

No que inere ao seu método, Aristóteles invoca exemplos práticos que se aplicam às lições sobre o domínio da prudência, a fim de fazer claro e compreensível seu pensamento. O

⁹³ EN, VI, 5, 1140b 27; 6 1141a 1.

⁹⁴ “A arte sempre concerne ao devir, e aplicar-se em uma arte é considerar o modo de trazer à existência aquelas coisas que podem ser ou podem não ser, e cujo princípio reside no produtor e não na coisa produzida”. EN, VI, 5, 1140b 5.

caso da medicina, onde a complexidade dos casos clínicos escapa à generalidade das afecções patológicas conhecidas comporta uma ilustração precisa do que se trate a questão da indeterminação. Um médico estuda um quadro geral de todas as afecções patológicas, segundo a conformação e fisiologia do corpo humano. Pode suceder que lhe surja um caso inédito, uma particularidade, um episódio até então desconhecido na medicina, e cujos dados clínicos lhe apareçam configurando uma moléstia que não possa explicar, pois lhe escapa à compreensão. Outra referência, agora à arte da estratégia ou do ofício da navegação – que também comporta uma grande parcela de indeterminação – quer mostrar do que trata-se o acaso. Favoráveis por causa do bom mar ou desfavoráveis por um vento ou uma tempestade inesperada, os resultados de uma navegação nunca são previstos de antemão, nem mesmo pelos mais experientes e viajados navegantes.

Nunca é bastante lembrar como Aristóteles recorre à sabedoria dos poetas para lembrar que todas as empresas humanas possuem uma certa afinidade com o acaso. O acaso como “*uma causa oculta à razão humana por se tratar de algo divino e demoníaco em grau superior*”⁹⁵ remete justamente àquilo que contaram tantas vezes as tragédias e suas sagas.

Sejam chamadas indeterminação, contingência do mundo ou acaso, todas estas são, no final das contas, maneiras de tratar do imprevisível no âmbito das ações humanas. Por destino a chamavam os poetas em seus dramas; por acaso o compreendeu Aristóteles e, por contingência compreendem os modernos tal aspecto da existência que se expressa na forma de um elemento permanente no mundo, e não cabe a nós deliberar sobre sua atuação, de modo que, por isso, devemos conviver com a realidade da sua variabilidade.

Sem perder de vista que o fim da investigação ética pretende que o bem que procuramos é sempre o melhor bem em escala humana, isto é, a felicidade, o tratado aristotélico investe seus esforços para mostrar outros dois aspectos do agir que reforçam o caminho para uma boa escolha deliberada.

A virtude não é a única causa da felicidade, mas é sua causa principal (ZINGANO, 2010 p. 165). O primeiro fator a se incluir na definição de felicidade se resume no que Aristóteles entende por “bens exteriores”, fator que se resume, assim por dizer, em qualidades como um bom nascimento, uma feliz progenitura e na beleza física. Dizendo que não se pode ser completamente feliz alguém que tem um aspecto desgracioso, uma progenitura não nobre ou vive solitário e sem filhos. Tais bens não se escolhem nem se adquire por mérito: deles depende uma boa fortuna. Uma boa fortuna não basta para completar a felicidade, mas sem

⁹⁵ Física II, 4, 196b 5-7)

ela a felicidade não seria possível, no duplo sentido de que 1) a virtude necessita de uma matéria para se exercer, ou seja, de condições no mundo que não depende de nós, como amigos, dinheiro, poder político e boas oportunidades; e no sentido de que 2) só se pode dizer que alguém é feliz diante a estabilidade destes fatores favoráveis, ou seja, que se pode dizer de alguém que é feliz se viveu permanentemente uma vida próspera⁹⁶.

Por fim, trata-se ainda da noção de belo, que embora não possua nenhuma pretensão de atribuir valor estético à felicidade, é introduzida na investigação para indicar um outro aspecto do agir em determinadas situações (no sentido de mostrar o que seria moralmente melhor ou o mais belo a fazer diante outras pessoas em situações particulares). Em resumo, Aristóteles precisava de um termo que designasse o dever que se impõe a nós quanto ao agir, ainda que fosse realizado contra nossos melhores interesses. Assim, por belo entenderá aquilo que em determinada situação nos resta fazer, que é o mais plausível fazer, porque seria *belo* ao agente fazer daquela maneira. Tal aspecto, por si só, representa uma das marcas da prudência, já que o sujeito prudente é aquele que sabe o que é mais conveniente fazer. Para Aristóteles, a prudência implica em um tipo de sabedoria prática, oposta a sabedoria teórica, segundo a qual o sujeito age sob reflexão. Do ponto de vista das virtudes intelectuais, a *proiarsis* constitui um desejo deliberado, o que seria o mesmo que dizer, um desejo intelectual, o desejo de um *oréktikos nous*, de um intelecto desejante. (AUBENQUE, 2003, p. 231). O caráter prático e intelectual da prudência (*phrônesis*), assim, conforma o indivíduo desejante, cuja consciência o orienta para bem proceder no agir. Todavia o bem agir, por si, não pode ser afirmado como a garantia da felicidade, pois a ação deliberada se exerce em um mundo em que não podemos calcular o resultado de nossas escolhas. Este aspecto se refere à contingência do mundo.

2.6 A ação deliberada e a contingência do mundo

Do ponto de vista do acaso, a ação humana pode ser encarada como uma espécie de desafio ao futuro. Na tragédia ela representa mais do que isso, pois é também um desafio aos deuses, ao destino e a si mesma. A perspectiva trágica mostra o duplo caráter do agir: o deliberar “consigo mesmo”, isto é, o do raciocinar e pesar as circunstâncias e, por outro lado, o do contar com o desconhecido, com o incompreensível no mundo, fazendo com o que o

⁹⁶ É nesse sentido que Sólon acreditava que só se poderia dizer de um homem que ele foi feliz, depois de morto, já que enquanto vivo, se está sempre submetido às vicissitudes ou reveses do acaso. EN, I, 11, 1100^a 10, 17, 36 ss.

herói se aventure em um terreno onde forças sobrenaturais jogam arbitrariamente, às vezes a favor do herói, às vezes contra os seus mais generosos desejos; às vezes preparando seu sucesso, mas por vezes desenhando todo o caminho que conduz o herói trágico diretamente ao seu infortúnio e fracasso.

Todo o arcabouço da *Ética* se fundamenta na ação. É com ela e através dela que o homem pode se empenhar na busca pela própria felicidade.

Pierre Aubenque⁹⁷, em seu estudo sobre a concepção de prudência no pensamento de Aristóteles desenvolve um argumento para mostrar que a ausência de destino no mundo moderno é ao mesmo tempo aposta e condição da liberdade do homem, e como a concepção e a exaltação aristotélica da contingência nos mostra que a liberdade do homem não está ligada a ela, mas, ao contrário, se opõe a ela. Mediante a análise da doutrina aristotélica, o autor mostra que a escolha pessoal, como objeto da vontade em Aristóteles não é, em si, um Bem absoluto, mas um bem relativo a uma situação, a um momento presente, mas sempre sacrificando alguma parte desse Bem em relação a uma outra parte que representa, definitivamente, um mal menor⁹⁸.

As considerações sobre o domínio do contingente no mundo fazem do estudo sobre a prudência no agir também uma investigação sobre as condições de eventualidade que podem acontecer ou que geralmente se aplicam à ação. A proposta da ética se pretende eficaz, enquanto procura mostrar ao homem o horizonte no qual a virtude do agir e a felicidade são possíveis.

2.7 Razão e escolha nas lições práticas da *Ética*

O caráter prático das lições sobre ética de Aristóteles reflete o método do pensador, que propõe uma recuperação das opiniões populares como ponto de partida para a educação moral do homem no que tange ao bem agir. Segundo CAIERO (2009, p. ix), a análise de problemas éticos em Aristóteles, depende, contudo, de uma caracterização de traços essenciais em um horizonte específico, o horizonte prático. O isolamento e a identificação desse horizonte prático depende de um contraste sistemático com outro horizonte: o teórico.

⁹⁷ Cf. AUBENQUE, 2003, p. 148. O estudo de *Aubenque*, A prudência em Aristóteles nos serve aqui como referência para a leitura acerca da construção aristotélica da teoria da prudência. Em seu segundo capítulo A cosmologia da prudência, Aubenque descreve as condições nas quais a prudência é possível e sua interpretação da investigação *Ética* de Aristóteles será com frequência referida aqui no sentido de iluminar o texto da *Ética*.

⁹⁸ *Idem*, p. 159.

Nesta perspectiva, a filosofia, na sua dimensão teórica, visa a constituição de uma situação [prática] que permita o filósofo alcançar a verdade.

A formação do bom caráter se mostrará em Aristóteles intimamente relacionada ao condicionamento do agir no âmbito de situações diversas, inclusive, e principalmente, nas situações de conflito moral.

No *De anima* (III 9-11) e no livro *Sobre o movimento dos animais* (6-7)⁹⁹, Aristóteles vê o desejo como um tipo geral de movimento comum aos seres vivos. Quando esta noção genérica de movimento (*kinesis*) é aliada à noção de atividade humana, a ação passa a figurar como o fundamento da teoria da ação moral formulada por Aristóteles.

A doutrina da ação moral aristotélica diz respeito à racionalidade envolvida na ação. A palavra ação (operacional em todo o discurso ético) subentende no seu discurso o adjetivo “humana”, uma vez que seu diferencial – humano – faz com que seu ator racional sobressaia no horizonte do movimento genérico e comum a todos os animais.

Como toda doutrina da ação moral, a *Ética* aristotélica propõe-se como uma mediadora das ações entre sujeitos. A ação é, portanto, o objeto da ética. A teoria da ação moral de Aristóteles, também conhecida como o *tratado da virtude moral*¹⁰⁰, diz respeito a problemas cruciais na ética; problemas que giram em torno da liberdade de ação e da responsabilidade moral (Zingano, 2008, p. 22).

A ética das virtudes, como também é conhecida a doutrina aristotélica proposta na *Ética a Nicômaco*, desenvolve o tema da ação do ponto de vista das afecções do agir. Guiado pelo desejo o homem pode atender suas paixões ou controlá-las, de modo a poder dispor-se para a agir virtuosamente em uma situação de impasse.

A compreensão do desejo como um tipo de movimento comum a todos os seres vivos possibilita que Aristóteles localize o homem no contínuo da natureza, em semelhança aos animais, cujos movimentos vitais fisiológicos direcionam com força as suas disposições do agir.

A diferença entre o movimento dos animais e dos homens reside no diferencial humano, porque, diferentemente dos animais, o homem é portador de uma alma racional, e por isso pode ter seu movimento controlado pela razão. A atividade humana é o foco da doutrina da *Ética* e o estudo da alma humana será um dos primeiros passos para a apreciação das lições contidas na sua proposta. Um estudo das partes da alma e do diferencial racional

⁹⁹ *apud* Höffe p.177.

¹⁰⁰ Que abrange os capítulos I -13 - III 8 da *Ética a Nicômaco*, divisão que será melhor apresentada no capítulo seguinte.

humano pretende conduzir o aluno da *Ética* à compreensão de que a atividade humana se exerce no horizonte de diferentes afecções (âmbitos) do agir, dentro dos quais o homem que busca a felicidade precisa direcionar seu desejo, procurando sempre optar pelas disposições certas, habituando-se a fugir das faltas e excessos que representam os vícios.

Levando em conta a relação de influência da razão sobre o desejo, Aristóteles escolheu partir de um princípio comum para distinguir as ações humanas dos movimentos animais. Assim Aristóteles re-elabora a tripartição acadêmica da alma, e para tal parte de uma análise geral dos seres vivos e das suas funções essenciais¹⁰¹, atribuindo à alma funções diferenciadas, cada qual animada por um tipo de operação do organismo. Assim, a alma possui uma parte vegetativa, outra sensitiva e ainda a parte intelectual. As duas primeiras partes, juntas, constituem a parte irracional (*alogon*) da alma. A porção vegetativa corresponde às funções da nutrição, da reprodução e do crescimento, comum a todos seres vivos vegetais e animais e a sensitiva é responsável pelas sensações, movimentos e apetites, comum aos animais em geral.

A função intelectual da alma é exclusiva dos homens. Seus apetites e desejos (*orexis*) nascem sob influência das sensações e existem em dependência da parte racional da alma e de suas dimensões. A parte racional da alma é dividida, por sua vez, em duas partes, uma que trata do contingente e outra do necessário. Neste plano, o desejo se expressa quando as partes do corpo do homem atuam voluntariamente para produzir o efeito desejado pelo homem.

Assim, pela via do desejo Aristóteles localiza o homem no contínuo da natureza, para depois, pelo *logos* (razão), destacar o seu lugar especial no mundo. Desta perspectiva, para Aristóteles, quando o desejo humano opera por meio da razão, ele visa o bem; caso contrário, é a percepção que lhe está servindo de parâmetro. Quando é a percepção que decide, *o ser humano vive da paixão, anseia pelo bem meramente aparente e vive, nesse sentido, “a modo de um escravo”*¹⁰². Guiado pela razão, o desejo opera em forma de ações corretas. Pensada assim, a ação humana recebe um lugar de destaque não só no pensamento ético aristotélico, mas em toda a tradição do pensamento moral do ocidente.

¹⁰¹ REALE, Giovanni. História da Filosofia Antiga. Platão e Aristóteles

¹⁰² *ibidem*

2.8 O caso de Príamo

Nos seus escritos acerca da educação moral do homem, Aristóteles confere um lugar de honra à tragédia. Do ponto de vista do aperfeiçoamento moral, o filósofo lhe atribui considerável valor motivacional e cognitivo (NUSSBAUM, 2009, p. 111). Tal ponto de vista remete ao método aristotélico, que valoriza a experiência geral, como uma forma de rejeitar o ponto de vista (platônico) que recorre à representação de seres divinos, não-limitados, para a idealização de um padrão de excelência humano.

É de forma natural que Aristóteles supõe que as histórias concretas e complexas que constituem o material do drama trágico desempenhem um valioso papel na redefinição das percepções humanas através de casos fictícios, mas práticos. O valor que Aristóteles atribui aos sentimentos no contexto da formação do caráter virtuoso o faz distanciar-se do ideal platônico que contestava a poesia na educação dos jovens em virtude do forte apelo às emoções.

Aristóteles, ao contrário, recorre à tragédia quando quer mostrar que as contingências da vida podem ser suportadas, e que o homem bom e sábio suporta com dignidade os imprevistos contingentes, sempre tirando o maior proveito das circunstâncias. Aristóteles quer mostrar que o homem feliz não pode jamais se tornar um desgraçado, pois ciente de que sua ação opera em um horizonte contingente, estará sempre pronto a aprender com as situações que não lhe são favoráveis. Aristóteles entende que o caráter da vida se conforma com as ações humanas que, quando voltadas para o bem agir definem o sábio, sujeito que se sabe se adequar às circunstâncias para deliberar bem seu agir:

Se as atividades são, como dissemos, o que dá caráter à vida, nenhum homem feliz pode tornar-se desgraçado, porquanto jamais praticará atos odiosos e vis. Com efeito o homem verdadeiramente bom e sábio suporta com dignidade, pensamos nós, todas as contingências da vida, e sempre tira o maior proveito das circunstâncias, como o general que faz o melhor uso possível do exercito sob o seu comando ou um bom sapateiro faz os melhores calçados com o coro que lhe dão; e do mesmo com todos os outros artífices. E, se assim é, o homem feliz nunca pode tornar-se desgraçado, muito embora não alcance a beatitude se tiver uma fortuna semelhante a de Príamo¹⁰³.

Aristóteles relembra o infortúnio de Príamo narrado na *Iliada* e também retomado como tema da *Hécuba* de Eurípides. Rei de Tróia, Príamo teve seu reino devastado pelos

¹⁰³ Ética a Nicômaco I 1101 a 5 ss.

gregos em decorrência do rapto de Helena, executado por seu filho Paris. Obcecado pela bela grega, Paris ousa cometer um dos piores crimes para os gregos, a traição da hospitalidade. Portando consigo a esposa daquele que um dia lhe acolheu entre os gregos, a ação de Paris desencadeou um grande massacre que avassalou a cidade de Tróia. Quando os gregos chegaram à Tróia, Príamo já era velho e seu filho mais novo, Heitor, foi nomeado como general das tropas troianas e lutara ao lado de seu irmão Páris em defesa do reino. Depois de morto por Aquiles, o cadáver de Heitor foi arrastado em torno das muralhas de Tróia, até que seu pai, Príamo, implora à Aquiles o corpo do filho.

A sorte infeliz de Príamo é lembrada por Aristóteles para ilustrar que a obtenção da felicidade também depende de fatores externos ao homem. A leitura que Aristóteles faz do acaso no mundo possui um lugar de importância na sua ética, já que todos os princípios da sua doutrina ética pretendem educar o homem na virtude, mas sem pretender negar a possibilidade dos infortúnios do acaso. Os princípios da sua ética estão profundamente relacionados às circunstâncias em que precisa operar o agir humano. A multiplicidade de circunstâncias inerentes à vida amplia em número a diversidade de situações em torno do agir. Uma vida de experiências vividas, então, se faz necessária como complemento da formação de um bom caráter. Por isso, um jovem não seria um bom ouvinte de tais lições, já que não possui experiência dos fatos da vida.

Para Aristóteles, assim como as matemáticas operam com base em primeiros princípios (isto é, princípios primários dos quais se deduzem as substâncias das matemáticas), a ética também possui primeiros princípios dos quais se podem extrair uma sabedoria útil à ação prática. Tais princípios estão relacionados ao tipo de consideração que o sujeito faz das circunstâncias ao seu redor a fim de apurá-las, de modo a aproximar-se o máximo possível da verdade.

A diferença entre a ética e as ciências exatas é que as razões da ética consistem, não em partir dos primeiros princípios, mas sim em alcançá-los, de modo que para se obter um bom desempenho nesta prática faz-se necessária uma boa educação. Uma das conseqüências (e uma das condições) da virtude consiste na capacidade de exame e avaliação das crenças em torno de determinada circunstância para que, comparando-as entre si o sujeito pudesse purificar-se das inexatidões e inconsistências até encontrar as “verdades mais inteligíveis em si próprias” não aparentes à primeira vista, mas evidentes no momento em que as atinge (ROSS, 1987 p.95).

A descrição geral do esquema da tragédia antiga, apresentada no nosso primeiro capítulo, mostrava o herói trágico diante de uma aporia, em um impasse iminente

trágico. Diante de tal situação, o herói grego se via obrigado a tomar uma decisão com a qual seu destino estava previamente comprometido, e diante da qual se via obrigado a agir. Enquanto a necessidade de agir oferecia ao herói uma opção entre duas decisões emergentes, a decisão a ser tomada permanecia, em si mesma, contingente. Ao fim de um debate interior, a decisão refletida fazia com que o herói, sempre convicto de suas intenções, optasse pela decisão que o conduzia, impreterivelmente, ao seu destino trágico.

A noção de vontade no contexto do pensamento ético sempre diz respeito à ação dos indivíduos, o que não poderia ser diferente, no sentido de que a vontade humana sempre visa o agir como maneira de alcançar algum fim. A relação entre *mimesis* e ação trágica apresentada por Aristóteles na *Poética* revela grande parte da influência de seu pensamento ético na parte dos seus escritos em que fala sobre a tragédia. Segundo sua análise, as ações dos personagens trágicos ganham, na “pena” dos poetas o tom de suspense que assombra o público (causando terror e piedade) ao se revelarem as conseqüências funestas das escolhas feitas por estes personagens das peças. Na tragédia, a culpa que recai sobre os protagonistas trágicos remete à vontade dos deuses mas, inexoravelmente também remete à vontade destes agentes. Todas as escolhas dos agentes trágicos prevalecem no âmbito da contingência, no sentido de que poderiam se dar de uma maneira diversa da que se deram.

Mas a interpretação da noção de ato voluntário dentro do tratado da virtude moral de Aristóteles depende da compreensão que seu leitor faz daquilo que o pensador chama de virtude natural (ou própria). Isso porque a virtude natural (ou habitual) é aquela que nos fornece uma opinião correta sobre o princípio da ação (EN VII 9 1151a 18-19). No tocante à discussão sobre a natureza dos atos voluntários e involuntários na obra de Aristóteles, existem diferenças significativas entre o tratamento deste tema na EE e na EN. Mas parece conveniente adentrar um pouco neste problema, pois ele implica em importantes conseqüências para a nossa interpretação de “ato voluntário” no pensamento ético de Aristóteles. Quando, a certa altura da sua explicação sobre as divisões da alma (em racional e irracional) para apontar como a alma racional está relacionada à virtude, Aristóteles lança mão de uma divisão da virtude moral em *virtude natural* e *virtude própria*, divisão tal que não encontra nenhum apoio no tratado nicomaquéio da virtude moral e nem nos outros livros da mesma obra. (Cf. Zingano 2009, p. 14).

No que constitui o tratamento eudemo das virtudes particulares, ao tratar em EE III7 de certas disposições que são louváveis sem serem virtudes, pois são antes afecções, Aristóteles escreve que “*porque são naturais, elas contribuem às virtudes naturais, pois toda virtude, como será dito adiante, ocorre de um modo natural e de um outro modo*”

acompanhado de prudência” (1234 a 27-30)¹⁰⁴. Esta passagem faz claramente alusão a *EN VI* (= *EE V*)13 1144 b 1-17, onde Aristóteles de fato distingue entre virtude natural, a que bem temos ao nascer ou adquirimos por hábito, e virtude própria, a “que não se produz sem prudência” (1144 b 17).

Tal educação por si só não implica na formação do sujeito sagaz, que sempre delibera bem antes de agir. A multiplicidade de circunstâncias inerentes à vida amplia em número a diversidade de situações em torno do agir. Uma vida de experiências vividas, então, se faz necessária como complemento da formação de um bom caráter. Por isso, um jovem não seria um bom ouvinte de tais lições, já que não possui experiência dos fatos da vida.

A ética ocupa-se das situações não devemos esperar consecução de demonstrações perfeitas, como possíveis numa ciência como a matemática, que opera com coisas que são como são necessariamente. A educação moral prescrita pela doutrina aristotélica opera no campo da contingência e não no da necessidade. O tratamento e a formação do caráter visam a aquisição da virtude, cuja qualidade ou aspecto supremo é a prudência no agir, de modo que o fundamento teórico da doutrina não visa apenas o conhecimento, mas sim a prática. Ademais, a experiência de vida complementar exigida por tais lições de ética acaba, assim, por determinar um tempo mínimo de vida transcorrido para que se possam assimilar tais lições, a partir do conhecimento de um grande número de circunstâncias já vividas.

O princípio da deliberação está relacionado ao tipo de consideração que o sujeito faz das circunstâncias ao seu redor a fim de apurá-las, de modo a aproximar-se o máximo possível da verdade. A diferença entre a ética e as ciências exatas é que as razões da ética consistem, não em partir dos primeiros princípios, mas sim em alcançá-los, de modo que para se obter um bom desempenho nesta prática faz-se necessária uma boa educação. Uma das conseqüências (e uma das condições) da boa educação consiste na capacidade de exame e avaliação das crenças em torno de determinada circunstância para que, comparando-as entre si o sujeito pudesse purificar-se das inexatidões e inconsistências até encontrar as “verdades mais inteligíveis em si próprias” não aparentes à primeira vista, mas evidentes no momento em que as atinge (Ross, 1987, p.95).

Em Aristóteles os princípios da ética estão profundamente relacionados às circunstâncias em que opera o agir humano, de modo que à ética cabe o julgamento e prescrição das condutas do agir com base nas crenças pessoais e nas opiniões morais em voga (princípios relacionadas à sabedoria coletiva e à aceitação de opiniões gerais acerca de

¹⁰⁴ *Apud* Zingano 2008.

problemas morais que representam o pensamento de um povo), mas também cabe a reflexão sobre a inoperância da virtude frente aos infortúnios. Para Aristóteles, assim como as matemáticas operam com base em primeiros princípios (isto é, princípios primários dos quais se deduzem as substâncias das matemáticas), a ética também possui primeiros princípios dos quais se podem extrair uma sabedoria útil à ação prática.

A leitura que Aristóteles faz do acaso no mundo possui um lugar de importância na sua ética, já que todos os princípios da sua doutrina ética, por mais que pretendam educar o homem na virtude, não podem pretender fugir aos infortúnios do acaso.

Nos seus escritos acerca da educação de cidadãos jovens, Aristóteles confere um lugar de honra à tragédia. Do ponto de vista do aperfeiçoamento moral, o filósofo lhe atribui considerável valor motivacional e cognitivo. (NUSSBAUM, 2009, p. 111).

Tal ponto de vista diz respeito ao seu método, que visa tanto a experiência geral quanto os casos em que as ações humanas determinaram os fatos, ao mesmo tempo em que rejeita o ponto de vista platônico, que recorre à representação de seres divinos, não-limitados, para a idealização de um padrão de excelência humano. É de forma natural que Aristóteles supõe que as histórias concretas e complexas que constituem o material do drama trágico desempenhem um valioso papel na redefinição das percepções humanas através de casos fictícios, mas práticos.

O valor que Aristóteles atribui aos sentimentos no contexto da formação do caráter virtuoso o leva a ouvir de um modo diferente os textos que Platão banira em virtude de sua representação e forte apelo às emoções. O papel do infortúnio na tragédia e a relação entre o personagem e a ação trágica ocupam um lugar de importância na ilustração do sentido contingência no discurso ético.

Capítulo 3- Destino e deliberação na tragédia grega e na *Ética* aristotélica

A questão da responsabilidade das ações subentende, em suas linhas, o problema do erro humano, já que as conseqüências de uma má escolha deliberada recaem sobre seu agente. A noção aristotélica de deliberação é agora retomada para uma avaliação dos termos em que o conflito entre a razão e o desejo se expressa, no intuito de mostrar que a ação é a manifestação do desejo deliberado.

Resgatando o conflito moral da cena trágica, este capítulo pretende contrapor a idéia de ação deliberada do herói com a concepção trágica de destino, segundo a qual o infortúnio ocorre em cena devido a uma determinação da vontade dos deuses. O contraste entre a crença num destino determinado e a opinião de que a deliberação é racional (e por isso as conseqüências das ações são de responsabilidade do agente), configuram, na tragédia, uma contradição que merece ser mais bem avaliada: afinal de contas, o herói é culpado pelo seu destino ou está determinado pelos deuses a encontrá-lo?

3.1 O conflito moral

À medida que Aristóteles concebe a ação em meio ao cruzamento de duas faculdades distintas, a saber, aquelas duas oriundas da divisão da alma em duas partes¹⁰⁵ (racional e irracional), ele situa a decisão em um ponto intermediário, ou seja, um ponto em que o sujeito é capaz de escutar a razão, mas pode também, se preferir, se deixar levar pelas paixões. O fenômeno da *fraqueza de vontade* é introduzido e avaliado por Aristóteles para explicar de que maneira se constrói o conflito entre aquilo que o agente prático sabe que deve fazer e aquilo que ele deseja. Para uma apresentação bem clara do termo, Zingano esclarece:

Na medida em que Aristóteles concebe a ação no cruzamento de duas faculdades distintas, a faculdade racional (prática) e a parte da alma irracional, mas capaz de escutar a razão (ou, em geral, a afecção ou emoção), o fenômeno da fraqueza da vontade explica-se naturalmente sob a forma de um conflito entre o que o agente sabe (do ponto de vista prático) e aquilo que deseja em um dado momento (este desejo é mais precisamente um apetite (*etimia*). Posso saber que fumar é prejudicial à saúde e, mesmo assim, ter vontade de fumar um cigarro; neste conflito saber prático e desejo,

¹⁰⁵ EN, I 13.

ora um, ora outro, vence e leva o agente em uma ou outra direção; no caso, pode ocorrer que fume, se o desejo presente prevalecer, ou pode ocorrer que se abstenha de fumar se tiver força de vontade guiada pelo conhecimento prático. Não há, aparentemente, nada de misterioso aqui. Pode-se querer contestar que a ação humana deva ser pensada sob a figura do conflito entre saber e desejo; no entanto, se a ação for assim pensada – e Aristóteles parece tê-la concebido deste modo – a explicação da *acrasia* oferece-se naturalmente no cruzamento dessas duas faculdades. Convém observar que, segundo esta perspectiva, não se afirma a *necessidade* ou *inevitabilidade* do conflito, mas somente sua *possibilidade*; o desejo pode estar em íntima harmonia com o saber, de modo que o sujeito age sem experimentar nenhuma espécie de conflito, mas pode ocorrer também que ocorra uma desarmonia entre desejo e saber, o sujeito agindo então sob o estigma do conflito. (ZINGANO, 2009, p.. 428)

Após a explanação acerca do lugar da razão no processo da escolha deliberada, Aristóteles prossegue como o desenvolvimento da noção de mediania¹⁰⁶ das disposições do agir. Tal elemento se concretiza através da tendência de se agir com base no preceito moral que estabelece o que é correto ou não fazer no âmbito das possibilidades de ação, determinando que o modo mais correto de agir está “localizado” em um ponto mediano entre duas disposições do agir contrárias entre si, a saber, o excesso e o vício.

3.2 Deliberação e infortúnio na tragédia

A leitura aristotélica da deliberação humana no mundo contingente nos abre espaço para a retomada da tragédia grega e o questionamento da crença grega no destino, tal qual observada na cultura grega e cujo testemunho nos é, em parte, expresso nas composições dos três grandes poetas trágicos.

Na tragédia, o infortúnio que sobrevém ao homem na forma de uma grande adversidade nos é apresentado pelos personagens como o destino (*daímona*) desejado pelos deuses.

Um exame geral das narrativas trágicas dos antigos nos possibilita identificar a ação do herói da trama com o desdobramento da catástrofe. As ações perniciosas que se narram na cena dramática, como as mortes e tantas outras manifestações dolorosas surgem de uma

¹⁰⁶ Marco Zingano utiliza o substantivo mediania para se referir à mesma noção. Mediedade ou mediania, ambas operam como adjetivo do *meson metron*, noção que Aristóteles usa para tratar sobre a justa medida da ação no âmbito das disposições do agir.

circunstância construída desde o início da trama e no contexto da qual o herói se encontra na iminência da catástrofe. Uma vez configurada uma situação de conflito, a tragédia mostra a seu público como a decisão deliberada do herói participa do seu destino.

O contraste entre a concepção grega de destino e a noção aristotélica de deliberação nos instiga a retomar da figura do *daímon* para compreensão do seu uso feito por Aristóteles na *Ética*, o que nos abre espaço para a dúvida sobre a efetividade da liberdade de ação do herói na cena trágica.

A descoberta do *daímon* na cultura grega como a manifestação divina que influencia o homem de forma determinante em seu sucesso ou fracasso é, de certa maneira, adjacente com a sua expressão na forma da *eudaimonia*, uso feito por Aristóteles na apresentação de sua doutrina das virtudes, onde o pensador apresenta o termo que é comumente traduzido no contexto da sua *Ética* como a felicidade, isto é, o resultado de um tipo de vida (virtuosa) possível aos homens. O sujeito *eudaimones*, no sentido pretendido pela *Ética*, é aquele que possui um bom (*eu-*) *daímon* e cuja sorte é, conseqüentemente identificada com a felicidade.

Aristóteles entende que a *eudaimonia* só é possível em íntima relação com a virtude, e que não há virtude sem um tipo de decisão intencional. A decisão de ser virtuoso constitui, em si, uma escolha deliberada. Após considerar as condições nas quais o homem é responsável pelas suas ações, Aristóteles trata na sua *Ética* sobre a questão da *proiarésis*, ou seja, a questão da escolha prudente, apresentada pelo autor na ocasião da sua definição de virtude.

Diante deste panorama do pensamento antigo, constituído pela crença religiosa e pelas concepções filosóficas de Aristóteles, nossas discussões apresentadas nos dois capítulos anteriores são aqui atadas ao limite do seguinte questionamento: uma crença no destino divinamente determinado, tal como nos testemunham os poetas trágicos, pode ser concebida em concomitância com uma crença na liberdade e racionalidade da ação deliberada? Não constitui tal conjunção, um paradoxo?

Destino *versus* deliberação: um paradoxo se estabelece. O caso do *Édipo* de Sófocles, que trata fundamentalmente dessas questões, será aqui resgatado para ilustrar a condição do homem que se vê situado entre o fado do destino e a razão da deliberação.

A convicção de que a deliberação do homem determina o resultado e a conseqüência das suas ações, e a forte crença no destino infligido pelos deuses configuram duas opiniões que são, entre si, contraditórias.

O estudo da deliberação lança luz sobre o tema da qualidade de caráter e a discussão procura resolver o paradoxo, tentativa que evoca o antigo preceito de Heráclito, o seu famoso e ambíguo “*etos antropo daímon*”, segundo o qual o “destino do homem é o seu caráter”, mas

cuja fórmula grega permite que também possa ser lido na ordem inversa e afirme que “o caráter do homem é o seu destino”. Parece não ser outro o tema da tragédia *Édipo* de Sófocles, e o caso do herói grego de nobre caráter que encontra um trágico destino nos instiga a questionar o lugar da razão e das escolhas de caráter no destino do homem.

3.3 O destino trágico de Édipo

Desde o seu nascimento Édipo estava destinado a realizar um grande mal. Diante desta revelação oracular, o herói tebano usa todas suas forças para lutar contra o seu destino, caprichosamente imputado a ele pelos deuses. Sófocles nos mostra com sua tragédia como a força da vontade deste simpático herói é capaz de tudo para fugir do seu destino e como essa força revela sua nobreza. Em nome dela, Édipo é capaz de deixar sua casa e cidade; é capaz de enfrentar o mundo; de enfrentar a Esfinge e o Destino e até mesmo enfrentar todos os homens que se colocaram na sua frente, até, enfim, precisar enfrentar a si mesmo.

A trajetória de Édipo na tragédia homônima de Sófocles comporta elementos para uma leitura moral do homem que mediante uma situação de conflito precisa deliberar antes de agir ou, em outras palavras, do homem que pode escolher agir de um modo, ou de outro.

Apesar de ter ganhado o segundo lugar no concurso em que foi apresentada em Atenas, o *Édipo* de Sófocles é tido por Aristóteles como a melhor tragédia em termos de estrutura e composição narrativa trágica. Aspectos como a coincidência da reviravolta (peripécia) com o reconhecimento da verdade (*anagnôrisis*) são elogiados por Aristóteles pelo tipo de surpresa que resultam¹⁰⁷.

O mito de Édipo retoma os pressupostos lendários da maldição da descendência de Laio¹⁰⁸, e Sófocles o resgata para dar-lhe a sua versão dos fatos. A narrativa de Sófocles, todavia, se inicia logo depois do parricídio e incesto cometidos pelo herói. A investigação sobre o assassinato de Laio ocupa o lugar central da tragédia¹⁰⁹ e se desdobra a partir do momento que uma peste devasta a cidade de Tebas. Esta calamidade originalmente não faz parte do mito, e foi introduzido por Sófocles, provavelmente sob influência da peste que

¹⁰⁷ *Poética*, XVI, 1455 a 16 ss.

¹⁰⁸ Segundo o mito, Pélops, que teve seu filho, Crisipo, seduzido por Laio lança a maldição que se difunde sobre a família de Édipo. Tal maldição repercute não apenas nos crimes praticados por Édipo, mas também no mútuo assassinato de seus filhos Etéocles e Polínices e no trágico destino de Antígona.

¹⁰⁹ Bernard Knox apresenta na sua obra *Édipo em Tebas* uma opinião relevante sobre a questão central do Édipo Rei. Para o autor, a questão central do drama não é o parricídio ou o incesto, mas sim a investigação levada a cabo por Édipo a fim de descobrir o assassino de Laio e, num segundo momento, a sua identidade.

assolou Atenas entre os anos 430 - 426 a.C.¹¹⁰. O resultado da investigação sobre o assassinato resulta na descoberta, por Édipo, de sua própria identidade e assim se cumpre o destino de que tanto fugira.

O destino do herói é relacionado à da maldição familiar, sugerido através das forças enigmáticas divinas que se manifestam na cena em forma de oráculos ou de adivinhação. Três oráculos são referidos por Sófocles. Um deles é citado por Jocasta, quando revela a Édipo o motivo do abandono de seu filho para a morte; um segundo corresponde a consulta de Édipo ao oráculo delfico que prevê o parricídio e um último, proferido a Creonte esclarece o motivo da peste que assola a cidade de Tebas. Todas essas manifestações do divino, incluindo o momento em que o adivinho Tirésias (que apesar de cego é em um primeiro momento o único que vê a verdade dos fatos) se nega a revelar a verdade sobre a desgraça de Édipo, fazem parte do elemento sobrenatural e divino da tragédia que corroboram para a referência ao destino como a fonte dos males do protagonista de Sófocles.

A indagação de Édipo acerca da própria identidade sucede o vaticínio de Tirésias que profere que Édipo é aquele a quem condena e procura. Após a revelação dos fatos o terrível se manifesta em cena, quando Édipo vaza seus olhos após receber do pastor a revelação de que o menino outrora condenado à morte, para que não matasse o próprio pai, foi, por piedade, salvo e cometera todos os horrores temidos por Laio.

Segundo Aristóteles, o reconhecimento na cena do Édipo se dá de forma natural¹¹¹, e a verossimilhança que apresenta é marca da qualidade da trama que compadece o espectador da tragédia. Mas como além da piedade a tragédia também deve suscitar o terror e, para completar o reconhecimento, Sófocles insere o elemento terrível que provoca o terror. A narrativa do momento em que Édipo vaza os olhos concretiza, na cena, a expressão do cumprimento do destino revelado.

Aristóteles não acredita, de modo sério, nos castigos e recompensas divinas; ele não possui qualquer interesse, como Platão tinha, em justificar a atitude divina a respeito do homem¹¹². O tipo de argumento defendido por Aristóteles¹¹³ nos faz vê-lo posicionar-se a favor da existência de um Deus distante das ideias religiosas populares, extraído de argumentos profundamente enraizados na sua metafísica¹¹⁴. No seu diálogo *Sobre a Filosofia* Aristóteles fornece um tipo de antecipação ao seu argumento ontológico, segundo o qual

¹¹⁰ VIEIRA, 2000, p.89

¹¹¹ Poética, XVI 1455 a 16 ss.

¹¹² ROSS, 1987 p.191

¹¹³ Livro Delta da Metafísica

¹¹⁴ ROSS, 1987 p. 185.

dentre as coisas existentes, uma é sempre melhor que outra e, logo, existe um algo ótimo, o qual Aristóteles parece identificar com o divino. Sua concepção de *eudaimonia* comporta em suas próprias letras a parcela do divino que faz do homem um ser divinamente privilegiado pela razão.

3.4 O *daimon* e a *eudaimonia*

Na medida em que concebeu intuitivamente o fluxo do devir a partir de um processo de interiorização do conhecimento, o filósofo pré-platônico Heráclito partiu para uma investigação de si mesmo. Seu preceito *ethos antropo daimon*, “o caráter do homem é o seu destino” afirma uma concepção cuja fórmula ambígua deduz do caráter individual o destino do homem.

O *daimon*¹¹⁵ que aparece no preceito de Heráclito tem sua referência na mitologia grega, sendo referido na literatura dos antigos como um tipo de manifestação do divino. Sem um culto específico na cultura grega, o *daímon* é mais comumente descrito pela figura dos “gênios” que fazem cura dos mortais. O preceito de Heráclito sugere a individualidade do homem que possui seu *daímon* para ajudá-lo durante a vida, nas suas decisões.

O aforisma de Heráclito vincula o destino de cada homem aos seus costumes (*êthos*), isto é, ao seu caráter. A expressão do destino na figura do “gênio individual” começa ser afirmada já na antiguidade, em detrimento de uma concepção mitológica que o pensador pré-platônico questiona, fazendo-o restringir ao caráter a causa e a conformação do destino do homem.

Tal afastamento da concepção mitológica se assemelha ao uso que Aristóteles faz do termo *daímon* quando propõe sua definição de felicidade como *eudaimonia*. Com a mesma raiz etimológica do gênio de Heráclito, a noção de *daímon*, na *Ética* de Aristóteles, recebe um prefixo qualificativo (*eu-*, bom), que classifica o tipo de *daímon* possui o homem que alcançou a felicidade. Neste sentido, *eudaimon* é aquele que é velado por um bom *daímon*.

¹¹⁵ Em *Os Trabalhos e os dias* Hesíodo situou o lugar dos seres *daímones* e precisou as suas funções. Segundo o poeta, os homens que viviam na idade do ouro, após o término do período destinado a eles, foram transformados por desígnios de Zeus em *daímones*, espécie de protetores dos mortais, para vigiarem as suas decisões e, em alguns casos, distribuírem riquezas. (*Os trabalhos e os dias*, versos 120-126). Esses *daímones* vagariam pela terra, mas não seriam vistos pelos homens, que perceberiam a sua presença unicamente por suas ações benéficas.

É difícil definir o sentido exato de *daímon* e *eudaimonia*. A *eudaimonia*, em Aristóteles, faz alusão à posse de um bom *daímon*, o que não significa dizer que Aristóteles acreditava que cada homem carregava ou possuía um protetor perto de si, como uma espécie de anjo que lhe dissesse o que fazer diante de uma situação de conflito. Um sujeito que alcança a *eudaimonia* faz referência, na *Ética*, ao homem que sempre delibera bem e, em decorrência da sua virtude de caráter se aproxima da felicidade.

Em confronto com uma situação de conflito prático, a escolha sensata configura a prudência no agir, qualidade da alma virtuosa que precisa ponderar suas escolhas entre prazeres e sofrimentos para encontrar a justa medida do bem agir em uma situação determinada.

As circunstâncias de cada situação são distintas e determinam a particularidade de cada tomada de decisão do agente. A imprevisibilidade de algumas situações faz com que o agente precise contar com suas experiências prévias para agir em cada situação nova que lhe surja. Aristóteles indicará em sua *Ética* como e porque acúmulo de experiências de vida é sempre proveitoso para o agente que se vê às voltas com uma situação cuja experiência de vida já lhe ensinou como proceder. Mas ainda pode suceder que mesmo o mais experiente dos agentes tome uma decisão errada, pode suceder que o mais prestigiado herói por uma vez na vida tome a decisão incorreta da qual decorre todo o seu fracasso. Podem ainda suceder situações das quais nem o mais sábio dos homens poderia escapar. Isso porque no mundo existem coisas que escapam ao conhecimento e aos cálculos humanos. Há situações que nem mesmo o mais perito dos cientistas poderia deduzir de seus cálculos. A este tipo de situações, Aristóteles chamará de situações que ocorrem ao *acaso*.

A questão da contingência, que Aristóteles chama de acaso, se delineia no âmbito de cada (e de toda) situação com a qual o homem precisa lidar para a agir. A impossibilidade de precisão no âmbito das expectativas humanas coloca o homem em um espaço de imprecisões com as quais ele precisa lidar para não se frustrar cada vez que suas decisões não atinjam as expectativas pretendidas pelos seus empenhos.

A prudência é uma virtude intelectual. Sua função é apreciar e julgar as situações (AUBENQUE, 2003, p. 109). Como marca registrada do sujeito que delibera bem antes de agir, a prudência opera na incerteza do seu resultado. O homem que delibera bem, ou seja, o homem que alcançou a prudência, aprendeu a utilizar a razão para operar o cálculo das situações. O problema subentendido e reconhecido pela própria doutrina, é que a razão, ao intervir no mundo das emoções, não abstrai as imprecisões, as ocorrências no âmbito da

contingência. Seria como o exemplo do arqueiro, que por mais bem treinado que seja ao mirar o alvo não pode ter absoluta certeza do êxito do seu tiro:

O homem que delibera bem é o prudente; o prudente, mediante seu cálculo e razão, é o *stokastikós* do melhor para o homem (L.VI 8 141b13-14). Ele mira o bem como o arqueiro mira o alvo: ambos envolvem uma região imprecisa, de contornos rapidamente alteráveis. O mundo moral é assim, permanentemente opaco, um mundo no qual jamais se fará plena luz. (AUBENQUE, 2003)

A disposição para fazer as coisas de um certo modo e não de outro estão submetidas, segundo Aristóteles, ao acaso. Sua concepção de “mediedade” das disposições do agir visa a prudência que procura se esquivar do erro, mas que contudo, não pode fazer nada diante do inesperado, do acaso.

A saga do herói grego que pretendeu fugir do seu destino para evitar um grande mal aos seus nobres pais mostra que o destino também comporta uma dose de ironia. Todo empenho do simpático herói tebano comove o espectador do teatro trágico, que vê Édipo como um nobre filho da fortuna. Aquilo que para nós pode parecer uma ironia do destino é na verdade mais uma parcela do acaso residual que permanece na existência no mundo. Aquilo que Aristóteles chamou de acaso e que Aubenque retoma como o estudo da contingência do mundo em nada se distingue daquilo que os poetas chamaram em seus enredos de destino trágico.

À medida que a tragédia nos fascina, ela nos recobra a compreensão da importância do acaso e de sua consciência na existência humana. O presente trabalho coloca em questão a importância da contingência no contexto de uma ética cuja doutrina prescreve atitudes que visam a felicidade do homem. Se a felicidade no âmbito da excelência humana é possível, o homem disposto a pleiteá-la precisará conviver com a convicção de que tal felicidade depende, numa proporção irredutível, do acaso.

Tendo como ponto de partida a ação, Aristóteles institui na sua *Ética* uma relação entre sabedoria e prudência, entre *poiesis* e *práxis*, produção e ação. Aquilo que pode parecer falta de sabedoria humana não é uma imperfeição do homem, mas sim o próprio inacabamento do mundo, que em razão da sua contingência separa o homem aristotélico da sabedoria. O que para Aristóteles separa o homem da sabedoria exige que ele aja, na falta de algo melhor, de forma prudente. Será através da ação que o homem poderá se engajar neste mundo e, somente através dela poderá manobrá-lo de forma a se empenhar em acabá-lo¹¹⁶.

¹¹⁶ AUBENQUE, 2003: A cosmologia da prudência *in* A prudência em Aristóteles.

Assim, a leitura da tragédia a partir dos estudos de Aristóteles, mostra que o mundo possui algo permanente na existência com que os homens devem lidar. Somente após compreender tal aspecto da ética, o homem pode começar a trilhar o caminho da felicidade. E ela, a felicidade, se revelará no instante de cada ação virtuosa realizada pelo homem, de modo que se cada um poderá desfrutar de uma vida feliz, em cada momento oportuno para a felicidade. Não se precisará de toda uma vida, como pretendeu a tradição de Sólon¹¹⁷, para julgar que alguém de fato foi feliz. Aristóteles indicará como a sabedoria de Sólon se mostrará pouco sábia para aqueles que se propuserem a entender que o momento oportuno (*kairós*) para a felicidade surge a cada possibilidade de agir bem. Não será então preciso somar e subtrair todos os momentos de felicidade e os infortúnios para se dizer de alguém que foi feliz após ter cumprido todos os seus dias de vida.

3.5 Prudência e contingência

A leitura de Pierre Aubenque sobre a prudência na ética aristotélica¹¹⁸ destaca-se em relevância para a avaliação do infortúnio na vida do homem. Com base no estudo que o autor faz, orientamos nosso discurso para a compreensão do lugar da contingência na *Ética* das virtudes e do modo como a prudência se produz ou se expressa na vida dos homens.

Segundo Aubenque, o conceito de boa fortuna (*eutuxia*) já figurava na doutrina da *Ética a Eudemo*, onde Aristóteles se questionava sobre o porquê da fortuna humana, se por natureza ou se por outra razão qualquer. Aristóteles chega à conclusão de que *não pode ser que um homem seja afortunado pelas suas próprias qualidades, morais ou intelectuais, pois a boa fortuna é algo irracional e não pode, portanto, ser explicada.* (EE, VII, 14, 1247a 14 *apud* Aubenque, 2003, p. 118).

Aristóteles conclui que a boa fortuna não se dá por um mérito dos homens, nem mesmo por proteção dos deuses, mas é produzida por natureza. “Por natureza” equivale a dizer que o acaso é, em um certo sentido, uma causa natural – e é nesse sentido que os homens afortunados o são por natureza. Natural porque, como causa oculta à razão humana, o acaso é uma causa impenetrável ao raciocínio humano, é algo que pertence a cada um desde

¹¹⁷ EN I, 10, 1100 a 10 ss.

¹¹⁸ AUBENQUE, 2003: A prudência em Aristóteles

sua entrada no mundo, algo que é constitutivo do nosso “quinhão”: trata-se de algo que não é, pois, uma consequência dos nossos méritos ou deméritos, mas naturalmente a fonte deles.

Tais afirmações vão ao encontro da consciência popular grega de que eventos trágicos podem suceder na vida de qualquer pessoa, seja ela empenhada no caminho da virtude ou não.

A saga do herói grego que pretendeu fugir do seu destino para evitar um grande mal mostra que o destino também comporta uma dose de ironia. Todo empenho do simpático herói tebano comove o espectador do teatro trágico, que ao início da narrativa de Sófocles conhece Édipo como um nobre filho da fortuna.

À medida que a tragédia nos fascina, ela nos recobra a compreensão da importância do acaso na existência humana. A consciência da contingência se aplica no contexto de uma ética que mostra como as decisões e atitudes se relacionam com a felicidade do homem. A tragédia não dizia outra coisa e, cada vez que um herói precisou agir para fazer o seu melhor e o mais nobre diante dos outros, a resposta que o mundo lhe dava nem sempre era aquela que seus esforços pareciam merecer. Juntas, a ética e a tragédia mostram que há algo de trágico na vida do homem, que permanece na existência e se difunde para todos os seres sublunares. Este algo faz com que a relação entre virtude e felicidade não seja de nenhum modo analítica, já que toda ação no mundo está sujeita aos efeitos do acaso.

3.6 Um aparente paradoxo ?

A leitura que Aristóteles faz do acaso no mundo desempenha um importante papel na sua teoria, já que os princípios da sua *Ética*, apesar de mirarem a educação do homem nas regras da virtude, não podem pretender escapar dos infortúnios do acaso.

Em Aristóteles os princípios da ética estão profundamente relacionados às circunstâncias em que opera o agir humano, de modo que à ética cabe o julgamento e prescrição das condutas do agir com base nas crenças pessoais e nas opiniões morais em voga, mas também cabe a reflexão sobre a inoperância da virtude frente aos infortúnios. Para Aristóteles, assim como as matemáticas operam com base em primeiros princípios (os princípios primários dos quais se deduzem as substâncias das matemáticas), a ética também possui primeiros princípios dos quais se podem extrair uma sabedoria útil à ação prática.

Tais princípios estão relacionados ao tipo de consideração que o sujeito faz das circunstâncias ao seu redor a fim de apurá-las, de modo a aproximar-se o máximo possível da verdade. A diferença entre a ética e as ciências exatas é que as razões da ética consistem, não

em partir dos primeiros princípios, mas sim em alcançá-los, de modo que para se obter um bom desempenho nesta prática faz-se necessária uma boa educação.

Uma das conseqüências (e uma das condições) da boa educação consiste na capacidade de exame e avaliação das crenças em torno de determinada circunstância para que, comparando-as entre si o sujeito procure purificar-se das inexatidões e inconsistências até encontrar as “*verdades mais inteligíveis em si próprias*” não aparentes à primeira vista, mas evidentes no momento em que as atinge (ROSS, 1987, p.95).

Tal educação, por si só, não implica na formação do sujeito sagaz, que sempre delibera bem antes de agir. A multiplicidade de circunstâncias inerentes à vida amplia em número a diversidade de situações em torno do agir. Uma vida de experiências vividas, então, se faz necessária como complemento da formação de um bom caráter. Por isso, um jovem não seria um bom ouvinte de tais lições, já que não possui experiência dos fatos da vida.

A ética ocupa-se das situações das quais não podemos esperar consecução de demonstrações perfeitas, como possíveis numa ciência como a matemática, que opera com coisas que são como são necessariamente. O tratamento e a formação do caráter visam a aquisição da virtude, cuja qualidade ou aspecto supremo é a prudência no agir e o fundamento teórico da doutrina não visa apenas o seu conhecimento, mas sim a prática.

As regras do agir prescritas pela *Ética* aristotélica operam no campo da contingência e não no da necessidade. O valor que Aristóteles atribui aos sentimentos no contexto da formação do caráter virtuoso o leva a considerar de um modo diferente os textos que Platão banira em virtude de sua representação e forte apelo às emoções.

Aristóteles mostra como as tragédias representam os caracteres de diferentes sujeitos ao envolvê-los numa ação, de modo que a melhor maneira para se conhecer o caráter está relacionada às nossas escolhas, de modo que *a tragédia “inclui o caráter juntamente com” a representação da ação: vemos os caracteres ao vê-los escolhendo e fazendo.*¹¹⁹

Do ponto de vista da ação humana, tanto a tragédia grega quanto a *Ética* aristotélica nos mostram que nossas deliberações se exercem em um mundo que comporta elementos que não são passíveis da nossa escolha. Seja chamado destino, acaso ou contingência, a adversidade pode sempre se somar ao desdobramento das nossas escolhas, de modo que a eventualidade não possui relação com qualquer uma postura de caráter, mas configura uma característica permanente na existência, um acaso residual ao qual estão submetidos todos os homens.

¹¹⁹ NUSBAUM, 2009, p. 332.

A natureza opera com suas leis necessárias. A lacuna que se abre para a decisão humana configura o inacabamento do mundo, que se transforma a cada momento que uma ação é operada. O princípio da ação é o homem. Seu desejo e decisão o movem como reação à necessidade de agir. Decidindo, o homem interfere nas suas relações, nas suas situações e no seu mundo.

O estudo sobre a ação deliberada na *Ética* Aristóteles nos mostra que ao agir, o homem está sempre sujeito aos infortúnios do acaso. A concepção aristotélica de *eudaimonia*, por mais que se assemelhe a algum tipo de referência à ideia de que o homem pode ser velado por um bom *daímon*, não se trata de uma crença aristotélica ao destino mitologicamente pensado. A compreensão do *daímon* como o destino não é algo compatível com a filosofia de Aristóteles. Aquilo que os trágicos atribuem aos deuses, chamando-o destino, é lido por Aristóteles como um infortunado acaso. A culpabilidade do herói na tragédia não se deve a sua escolha, como no caso Édipo, que ignora as circunstâncias em que age, mas ao tipo de crime cometido por ele, inaceitável moralmente pela sociedade grega.

A partir do momento em que o destino é interpretado como o acaso ou como contingência e a deliberação é imputável apenas ao homem que não ignora as circunstâncias em que age, a contradição entre as concepções destino e de deliberação, suposta na tragédia se dissolve, passando a configurar apenas um aparente paradoxo.

Conclusão

Da ação viveu e ainda hoje vive a tragédia, tendo sido sempre ela a matéria do drama. A ação tem princípio no ser humano. Enquanto motivador e operador da ação, o ser humano é causa eficiente do agir, mas também causa final da ação, termo do encaminhamento prático. Por meio dela *Édipo* encontrou o seu destino, por causa dela e através dela se puniu vazando os próprios olhos.

Operando em um mundo de escolhas contingentes, o homem precisa agir com prudência se quiser esquivar-se ao máximo do erro. Todavia, mesmo o mais prudente dos homens não pode calcular o acaso e o caso de Príamo mostra como o infortúnio interfere na *eudaimonia* do homem. Como imitação de caracteres elevados, a tragédia representa os tipos nobres e ilustres, que não se distinguem muito dos outros por sua virtude e justiça¹²⁰. No limiar de uma importante decisão, o herói trágico toma a via que revela a nobreza do seu caráter, mas que, infelizmente, resulta no seu fracasso moral.

O final trágico de *Édipo* na narrativa de Sófocles ilustra o paradigma da ação deliberada em contraste com o destino fatídico na vida do homem. Um paradoxo parece se formar diante da condição do herói que delibera parar agir, mas ao mesmo tempo seu infortúnio é decifrado como a vontade dos deuses, cujos caprichos determinam sua sorte trágica.

O caso da escolha de Édipo nos instigou a resgatar o preceito do filósofo pré-platônico Heráclito, o seu famoso *ethos antropo daimon*, que afirma uma concepção antiga cuja fórmula ambígua deduz do caráter individual o destino do homem, podendo ser traduzido como “o costume do homem é o seu gênio”. Levando em conta que “costume” (*ethos*) diz respeito aos hábitos e atitudes de cada homem, o preceito relaciona o caráter particular (os modos de vida de cada homem) com o seu viver (futuro), e por via o aforisma é traduzido como “o caráter do homem é o seu *daimon*”.

Podendo ser lido com grande efeito também na ordem inversa, o preceito ressalta o valor da posse de um *daimon*, um gênio divino orientador, que direciona as escolhas do homem, influenciando, de certa forma, o seu caráter e, conseqüentemente, configurando o seu *destino*. Tal interpretação faz com que o preceito de Heráclito também possa ser traduzido como “o destino do homem é o seu caráter”, numa versão que também revela o teor de participação individual do homem no seu destino.

¹²⁰ *Poética* XIII 1453 a 7 ss.

Como elemento participante do caráter, a disposição pessoal do agir direciona o homem no rumo de suas escolhas, mas deixando-lhe sempre aberta a possibilidade de agir de um modo diferente. Essa possibilidade de fazer e agir de modos diferentes configura a contingência do mundo. Prazer e sofrimento impelem ou repelem, respectivamente, os sentidos que são animados pelo desejo, sendo que o homem, dotado de razão, pode contar com ela para aferir as circunstâncias e deliberar o seu modo de agir em cada situação.

A concepção aristotélica de ação tem origem na conjunção das noções de movimento (*kínesis*) e de atividade humana (*energeia*). Aspecto comum com os animais, o movimento possui no homem uma parcela de irracionalidade. A diferença dos animais é que no homem a atividade se efetua sobre domínio da razão. Desta maneira, pela via do desejo Aristóteles localiza o homem no contínuo da natureza, com um princípio comum ao dos animais, para depois, pelo *logos* (razão), destacar o lugar especial do homem no mundo.

A partir desta concepção Aristóteles parte para um outro nível de reflexão sobre a ação, desta vez fazendo uma analogia como a atividade da produção. Agir e produzir se tratam de coisas distintas no âmbito do fazer, sendo que as ambas atividades comportam a possibilidade da excelência. Fazer bem um artefato ou agir bem diante de uma situação de conflito são características no âmbito operacional da virtude. As implicações do agir e a compreensão das possibilidades do bem agir configuram o foco da *Ética* de Aristóteles.

A *Ética a Nicômaco* trata-se de um dos textos mais influentes e efetivos da história da filosofia. Nenhum dos outros escritos de Aristóteles recebeu tantos comentários, sendo a *Ética* um dos poucos textos antigos que continuam atuais em sua contribuição sobre o tema da filosofia moral prática. Jonathan Barnes descreve que:

A *Ética* [...] pode ser lida na realidade como um documento histórico – como testemunho da situação filosófica prática no quarto século antes de Cristo. Mas pode ser lida também como uma contribuição para o debate atual, e os filósofos modernos tratam Aristóteles sempre ainda como um brilhante colega. (BARNES 1982, p. 87 *apud* Wolf, p. 9.)

Nas lições da *Ética*, a analogia entre *saber fazer* e *saber agir* comporta em suas linhas o objetivo de suas “investigações” práticas de Aristóteles, cujo discernimento prático pretende a virtude. Fazer algo bem e agir bem se distinguem entre si pelo modo de produção desses fazeres. Ambas competências se adquirem pela aprendizagem, mas diferente do produzir, o agir não admite perícia técnica. A excelência no *saber agir* é o foco da *Ética*, e nela se discutem os passos para a apreensão e desenvolvimento da prudência, a virtude intelectual

que regula o bem agir. Deste modo a *Ética* trata de um estudo das condições de possibilidade do agir humano e da virtude, dentro dos limites do que é possível aos humanos, isto é, nos limites do mundo, este espaço que comporta uma parcela do incognoscível e do imprevisível.

O desafio e a possibilidade da virtude surge apenas em sociedade. A meta de se alcançar a felicidade (*eudaimonia*) é estabelecida em dependência com a convivência e o agir perante outrem, de modo que a ética, para Aristóteles, nada mais é do que um dos componentes da política: sua ética é social e a sua política é ética. Em outras palavras, a ética se trata de uma espécie de doutrina moral individual, enquanto a política se refere a uma doutrina moral social, sendo que para Aristóteles a política é a ciência prática suprema.

Uma vez que a ética não é afrontada como uma ciência independente, ela é conduzida, no âmbito da doutrina aristotélica como um “estudo do caráter” ou como suas “discussões acerca do caráter”, como uma “investigação de questões” (I 1094 b 10).

A meta da felicidade ou a autorealização do indivíduo na sua especificidade humana se estrutura, para Aristóteles, sobre um horizonte compartilhado com as virtudes intelectuais. A *phronesis* preside a conformação das virtudes, conduzindo o homem em direção ao autodomínio e à felicidade. A racionalização de meios frente à dificuldade em uma situação concreta faz da teoria do pensar prático de Aristóteles, uma reflexão atual e importante sobre o significado do que está em jogo quando se pensa o agir.

O desafio que se ergue ao homem se inaugura a cada vez que ele tem que descobrir o que é o bem, o que é o melhor a se fazer. O exercício da razão prática também é revelado na história, através dos diversos modos de socialização que procuram conduzir o homem ao bem-viver ao mesmo tempo em que dão sentido à participação do viver público, em comunidade.

A diversidade de caracteres humanos decorre de vários fatores sociais e pessoais: o tipo de educação, a vivência apreendida pela experiência de vida, o status da virtude adquirido, além da força de vontade diante de determinados prazeres. Somado ao caráter, está a diversidade de situações particulares que se abrem para o homem, situações com as quais ele precisa lidar para agir. A eventualidade de certas circunstâncias é chamada por Aristóteles de acaso, como por exemplo, o caso infeliz de Príamo.

O modo como Aristóteles interpreta, em sua ética, uma concepção tão enraizada na cultura grega como a de destino abre o caminho para o discernimento pretendido por suas lições. A compreensão do que representa o acaso no espaço dos acontecimentos que regem o mundo indica que o homem existe desprotegido num mundo que o deixa sempre exposto aos reveses da fortuna. É no quadro deste horizonte que Aristóteles procurou circunscrever as

possibilidades que o homem possui para conduzir livremente suas ações, seguindo seus desejos de forma plena e consciente.

Uma breve referência à noção de belo na *Ética* aparece para sublinhar o modo como se deveria agir em situações de conflito, de modo que o homem que não saiba como agir em uma situação deve calcular o que seria o mais belo a fazer perante outrem.

O homem que delibera bem é o homem que alcançou a prudência e aprendeu a utilizar a razão para operar o cálculo das situações. O problema subentendido e reconhecido pela *Ética* é que a razão, ao intervir no mundo das emoções, não abstrai as imprecisões, isto é, as ocorrências no âmbito da contingência. Seria como o exemplo do arqueiro, que por mais bem treinado que seja ao mirar um alvo não pode ter absoluta certeza do êxito do seu tiro:

O homem que delibera bem é o prudente; o prudente, mediante seu cálculo e razão, é o *stokastikós* do melhor para o homem (VI 8 141b13-14). Ele mira o bem como o arqueiro mira o alvo: ambos envolvem uma região imprecisa, de contornos rapidamente alteráveis. O mundo moral é assim, permanentemente opaco, um mundo no qual jamais se fará plena luz.¹²¹

A virtude como uma disposição para escolher por deliberação coloca a escolha deliberada no centro da concepção de virtude moral. O bom uso da razão prática expressa a excelência da capacidade deliberativa (isto é, a prudência nas escolhas) e a análise Aristotélica mostra porque que todas as escolhas humanas (sejam elas boas ou más) operam sob o domínio da razão.

Filosoficamente interessa a Aristóteles uma opinião permanente para a análise moral da ação, uma opinião tal que possa ser operada pela razão ao mesmo tempo em que coloca em relevo elementos não-cognitivos, junto aos quais deve operar a razão prática.

Como um fato de causa desconhecida ou indeterminada, o acaso é retratado como a possibilidade de uma eventualidade. Tal elemento no mundo faz como que nossas escolhas e ações não sejam necessárias, podendo ser que resultem em algo diferente daquilo que programamos para elas. No âmbito da ação as escolhas são assim, operam no horizonte da contingência, podendo ser que se dêem de uma forma ou de outra.

Aristóteles leva em conta que no âmbito da escolha a emoção e a razão, quando não se opõem ao menos contrastam e por isso, a prudência caracteriza o sujeito que pondera prazeres e sofrimentos para sempre fazer a melhor escolha. Mas nem sempre a melhor escolha configura o sucesso do seu agente, já que o acaso é uma lacuna para que eventualidades interfiram no rumo das escolhas, definindo algumas vezes o fracasso de seus agentes.

¹²¹ ZINGANO, 2008, p.x

Aristóteles relaciona virtude intelectual como felicidade e ilustra com o caso de Príamo na tragédia de Eurípides, a situação do homem que apesar de todo o seu poder e benesses não poderá jamais ser considerado como alguém que foi feliz, uma vez que infortunadamente lhe sobreveio o fracasso material e a humilhação moral. A sorte de Príamo nos lembra o caso de Édipo, cuja natureza de caráter o fez optar pela escolha que infortunadamente o conduziu ao seu destino trágico.

A porção de razão subentendida na escolha faz com que cada agente seja responsável por suas escolhas de caráter e, mesmo vivendo sob a possibilidade das eventualidades do acaso, o destino de cada homem existe em íntima dependência com o seu modo de agir.

Por fim, o contraste estabelecido entre destino e deliberação começa a dissolver o paradoxo suposto, uma vez que o destino passa a ser mais bem compreendido como *o viver do indivíduo que age sob influência de um daimon divino*, e não mais sob as determinações arbitrárias dos deuses. A investigação ética revela que este *agir sob influência de um daimon* sempre deixa em aberto o espaço para a decisão humana. Assim, o paradoxo entre destino e deliberação na tragédia se revela como apenas aparente, já que o infortúnio na tragédia não depende efetivamente dos deuses, nem exclusivamente do caráter do herói, pois o personagem da tragédia opera em um mundo contingente, e está sujeito, como todos nós, ao acaso.

O espaço que se abre para a liberdade de decisão do herói na tragédia reproduz o itinerário do homem fora dela, e Aristóteles, a todo efeito, mostra como ambos homens estão sujeitos às indeterminações do mundo, do acaso.

Referências Bibliográficas

Obras de Platão e Aristóteles

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução por Leonel Vallandro. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Victor Civita, 1973.

_____. **Ética Nicomachea**. Traduzione e introduzione di Cláudio Mazzarelli. Milano: Rusconi, 1998.

_____. **Poética**. Tradução por Eudoro de Souza. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Vitor Civita, 1973.

PLATÃO. **A República**. Texto revisado por Roberto Bolgani. Coleção Paidéia, São Paulo, Matins Fontes: 2006

Versões das tragédias e outras fontes da Antiguidade

EURÍPIDES. **Fabulae**. Tradução por Gilbertus Murray. Scriptorum Classicorum. Tomos I, II e III. Oxford: Oxford University Press, 1909.

HERACLITO. In: **Pré-socráticos**. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Introdução, tradução e comentários de Mary Camargo Neves Lafer. Iluminarias, São Paulo: 1991.

SÓFOCLES. **Trilogia tebana**. Édipo rei, Édipo em Colono, Antígona. Tradução e apresentação: Mário da Gama Kury. Coleção tragédia Grega, Vol. 1.

_____. **Édipo Rei de Sófocles**. Tradução por Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 2001.

Obras de Referência

Theoi Greek Mythology dictionary. Em <http://www.theoi.com/>. Acesso em julho de 2012.

Obras temáticas e comentários

AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. Tradução por Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Rio de Janeiro, Vozes: 2004.

CAIERO, Antonio de Castro. **Ética a Nicômaco – Tradução e apresentação**. São Paulo: Atlas, 2009.

CASTRO, Suzana de. Entrevista cedida à Livraria da Folha na ocasião da publicação da obra **As mulheres das tragédias gregas: poderosas?** Ed. Manole. In: <http://www1.folha.uol.com.br/livrariadafolha/921428-professora-fala-sobre-a-origem-das-lendas-gregas-ouca.shtml> Data de acesso: 01/08/2012.

COMMELIN, P. **Nova Mitologia Grega e Romana**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1983.

DOWDEN, Ken. **Os usos da mitologia grega**. Trad. Cid Knipel Moreira. Campinas, SP: Papirus, 1994.

HÖFFE, Otfried. **Aristóteles: Introdução**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

JAEGER, Werner. **Paidéia: A formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KNOX, Bernard. **Édipo em Tebas**. Coleção Estudos, São Paulo: Perspectiva, 2002.

LESKY, Albin. **A tragédia grega**. Coleção Debates, São Paulo: Perspectiva, 2006.

NAQUET, Pierre-Vidal. **O mundo de Homero**. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

NUSSBAUM, Martha. **A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ROMILLY, Jaqueline de. **A tragédia grega**. Portugal: Edições 70: 1970.

ROSS, David. **Aristóteles**. Tradução por Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

ÚRSULA, Wolf. **A Ética a Nicômaco de Aristóteles**. Tradução por Enio Paulo Giachini. São Paulo: Loyola, 2010.

TUGENDHAT, Ernest. **Lições sobre ética**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

LIMA VAZ, Henrique C. **Estudos sobre Ética in Escritos de Filosofia IV**. São Paulo: Loyola, 1999.

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

ZINGANO, Marco. **Estudos de Ética antiga**. 2ª ed. São Paulo: Paulus/Discurso Editorial: 2009.

_____. **ARISTÓTELES: *Ethica Nicomachea*, I 13- III 8, Tratado da virtude moral.** [Comentário e tradução]. São Paulo: Odysseus, 2008.