

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO MESQUITA FILHO”
CAMPUS DE PRESIDENTE PRUDENTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

LEONARDO DIAS AVANÇO

***DIAGOGUÊ E SUAS IMPLICAÇÕES NA EDUCAÇÃO DO
CIDADÃO EM ARISTÓTELES***

Presidente Prudente
2012

LEONARDO DIAS AVANÇO

***DIAGOGUÊ E SUAS IMPLICAÇÕES NA EDUCAÇÃO DO
CIDADÃO EM ARISTÓTELES***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Ciências e Tecnologia, da Universidade Estadual Paulista/Campus de Presidente Prudente, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador: Prof. Dr. José Milton de Lima

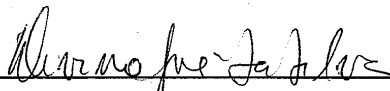
Presidente Prudente
2012

A964d Avanço, Leonardo Dias.
 Diagoguê e suas implicações na educação do cidadão em Aristóteles /
Leonardo Dias Avanço. - Presidente Prudente : [s.n], 2012
 108 f.

 Orientador: José Milton de Lima
 Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Estadual Paulista,
Faculdade de Ciências e Tecnologia
 Inclui bibliografia

 1. Divertimento. 2. Educação. 3. Aristóteles. I.. Lima, José Milton de. II.
Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Tecnologia. III.
Diagoguê e suas implicações na educação do cidadão em Aristóteles.

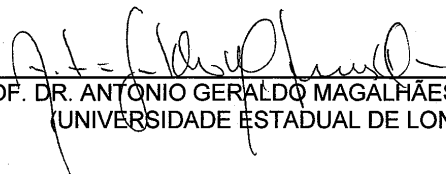
BANCA EXAMINADORA



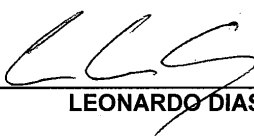
PROF. DR. DIVINO JOSE DA SILVA
(PRESIDENTE)



PROF. DR. ALONSO BEZERRA DE CARVALHO
(FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS DE ASSIS)



PROF. DR. ANTONIO GERALDO MAGALHÃES GOMES PIRES
(UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA)



LEONARDO DIAS AVANÇO

PRESIDENTE PRUDENTE (SP), 30 DE JULHO DE 2012.

RESULTADO: Aprovado

*Dedico o presente trabalho aos meus pais:
Wilson e Yone, meus caríssimos incentivadores*

AGRADECIMENTOS

É difícil encontrar e combinar as justas palavras que exprimam o meu sentimento de apreço e consideração por todos aqueles que contribuíram para a realização dessa pesquisa. De maneira breve, tentarei aqui fazê-lo. De antemão, peço perdão àqueles que, por esquecimento, não foram incluídos na lista. Portanto, agradeço:

Aos meus familiares, com honrosa gratidão.

Wilson Avanço Júnior (pai)

Yone Dias Avanço (mãe)

Inocência Tosto Dias (avó)

Heloísa Dias Avanço (irmã)

Às pessoas que decisivamente, de alguma forma, me apoiaram e me incentivaram.

Leandro Araújo

Flávia Moreira Ribeiro

Beatriz Peres

Roberto Tosto Dias

Jéssica Priscila Simões

Márcio Garcia

Ana Carolina Gonçalves

Prof. Luís Henrique Zago

Prof(a). Virgínia Mota Lages Gomes

Aos estimados camaradas, que de forma amabilíssima, acolheram-me durante o período em que cursei o mestrado.

Anderson Pelegrine

Prof. Antonio Luís de Andrade

Às preciosas colaborações e orientações durante todo o percurso da pesquisa.

Prof. José Milton de Lima

À banca examinadora, pelas inestimáveis contribuições.

Prof. Antonio Geraldo Magalhães Gomes Pires

Prof. Alonso Bezerra de Carvalho

Prof. Divino José da Silva

Aos memoráveis professores da graduação em Educação Física.

Prof. Armando Marino Filho

Prof. Irineu Aliprando Tuim Viotto Filho

Pelo apoio financeiro.

CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior)

DIAGOGUÊ E SUAS IMPLICAÇÕES NA EDUCAÇÃO DO CIDADÃO EM ARISTÓTELES.

RESUMO

A presente pesquisa está vinculada à Linha de Pesquisa: Práticas e Processos Formativos em Educação. Estabeleceu por objetivo geral, conhecer, segundo a interpretação de Aristóteles, o papel dos divertimentos agradáveis (*diagoguê*) na vida humana e suas implicações pedagógicas na formação do cidadão. Fundamentou-se, por um lado, nas próprias obras do referido filósofo, e, por outro, em comentários de intérpretes a respeito de seus escritos. Traz uma reflexão acerca da natureza e da condição humana, entendendo os divertimentos como uma dimensão inerente à existência do homem. Por essa razão, foram abordados, inicialmente, assuntos mais gerais, para somente depois chegarmos aos temas específicos, esses sim objetos centrais da presente dissertação. Aliás, esse foi comumente o método empregado por Aristóteles em suas numerosas investigações, o que nos obrigou, de certa forma, a seguir a mesma senda metodológica. Assim sendo, a pesquisa é de natureza teórico-bibliográfica, ao passo que tomou os textos das fontes textuais e de intérpretes como os principais objetos através dos quais se produziu o presente trabalho. De nossas investigações, foi possível constatar a importância que um filósofo da estatura de Aristóteles atribuía à construção de argumentos acerca do tema dos divertimentos. Em seus escritos ético-políticos, averiguou-se a contradição entre a vida integralmente dedicada aos divertimentos e a vida fundada na prática das excelências morais. Partindo da ideia de que a vida humana fundada na prática das excelências morais deveria ser a mais desejável pelo homem bom e feliz, refutou-se a concepção de que os divertimentos devessem estabelecer uma relação de identidade com a felicidade.

PALAVRAS-CHAVE: Diagoguê. Educação. Aristóteles.

DIAGOGUE AND ITS IMPLICATIONS IN CITIZENS' EDUCATION BY ARISTOTLE

ABSTRACT

The present study is related to the Line of Research: Formative Assessment in Education. It has established as its general objectives to know, according to Aristotle's interpretation, the role of entertainment in human life and its pedagogical implications in the citizen's formation. It has been based, at one angle, in the philosopher's own work and, at another angle, in remarks made by interpreters concerning his writings. It brings a reflection on human condition and nature, comprehending entertainment as an inherent dimension to the existence of men. For this reason, general subjects were primarily approached, later followed by specific issues, central objects of the dissertation. In fact, this was the method commonly used by Aristotle in his various investigations, which has obliged us, somehow, to follow the same methodology. Therefore, this research is of theoretical-bibliographical nature, once it has taken texts from textual resources and from interpreters as main objects in order to create the present study. With our investigations, it has been made possible to note the importance that a philosopher such as Aristotle would give to construct arguments concerning entertainment as a theme. In Aristotle's ethical-political writings, we observed the contradiction between life dedicated to entertainment and to practice moral virtue. Starting from the idea that human life, when substantiated on morale, should be the most desirable by the good and happy man, the conception of entertainment having to establish a relation with happiness has been refuted.

KEY-WORDS: *Diagoguê*. Education. Aristotle.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 PROPEDEÚTICA: introdução a algumas noções gerais.	18
2.1 Matéria e Forma.....	19
2.2 Potência e Ato.....	22
2.3 Primeiro Motor Imóvel e Natureza.....	25
2.4 Os quatro gêneros de causa	28
3 A ALMA: princípio da vida	30
3.1 Conceito universal de alma.....	31
3.1.1 Opiniões dos sábios antecessores	31
3.1.2 Crítica das opiniões dos sábios antecessores.....	33
3.1.3 Definição de alma	34
3.2 As partes e as funções da alma	35
3.3 A alma humana.....	39
4 SER FELIZ E DIVERTIR-SE: uma falsa identidade	42
4.1 Noção de felicidade	43
4.2 Conceito de excelência	48
4.2.1 As excelências morais	49
4.2.2 As excelências intelectuais	54
4.3 Teoria do prazer.....	58
4.4 Eudaimonia e Diagoguê.....	61
5 A FELICIDADE SÓ É POSSÍVEL NA PÓLIS	66
5.1 Conceito de amizade.....	67
5.2 A natureza da pólis	70
5.3 Definição de escravidão.....	73
5.4 Definição de cidadania	75
5.5 As seis espécies de governo	77
5.6 A constituição ideal	80
6 EDUCAÇÃO E DIVERTIMENTO NA CONSTITUIÇÃO IDEAL	83
6.1 União conjugal.....	84
6.2 As etapas da educação	87
6.2.1 A idade do bebê [0-2 anos aprox.].....	87
6.2.2 A pequena infância [2-5 anos aprox.].....	88
6.2.3 A primeira infância [5-7 anos aprox.]	90
6.2.4 A segunda infância [7-14 anos aprox.].....	91
6.3 A música como diagoguê e elemento educacional.....	93
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
8 REFERÊNCIAS	106

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa estabelece por objetivo central investigar a questão dos divertimentos agradáveis (*diagoguê*) no pensamento ético-político de Aristóteles. Como, de um modo mais particular, esse tema se vincula à educação (*paidéia*), pretende-se também compreender as relações entre essa e os divertimentos.

Antes de tudo, porém, faz-se necessário elaborarmos algumas precisões conceituais, uma vez que o termo '*diagoguê*' é de difícil tradução para o português, não possuindo, apesar das aparências, uma direta correspondência com o termo '*paidia*'. No português, a palavra '*jogo*' costuma abranger tanto a *diagoguê* quanto a *paidia*, assim como o vocábulo latino '*ludus*'¹. Por um lado, o vocábulo '*paidia*' coincide com os nossos '*jogo*' e '*brincadeira*', conquanto no grego também sempre signifique algo relativo à '*criança*', dando a ideia de '*puerilidade*'; por outro, o termo '*diagoguê*' pode ser traduzido como '*recreação agradável*', '*divertimento*', '*passatempo*', ainda que no grego não denote algo necessariamente relativo à infância, exprimindo melhor as ideias de descanso, trégua e relaxamento dos adultos.

Assim sendo, as festas, a música, a orgia, as competições, as cerimônias, os banquetes, em suma, tudo o que não for do domínio, por um lado, da *atividade*, e, por outro, da infância, constituirá elemento que se agrupa na categoria de '*diagoguê*'. A *paidia*, por sua vez, está sempre vinculada às manifestações pueris. Portanto, vê-se que, bem ao contrário do idioma português, o grego possui palavras de radicais distintos para exprimir fenômenos que 'geralmente' se agrupam, para nós, na categoria de ludicidade, estabelecendo-se assim uma nítida separação entre o infantil e o adulto, bem como, qual veremos adiante, entre o imperfeito e o perfeito, o inferior e o superior.

O nosso conceito '*jogo*', aliás, é profundamente amplo e polissêmico, possuindo muitos sentidos, segundo cada contexto particular no qual o empregamos. Nessa perspectiva, de acordo com Brougère (1998, p. 14), quando damos um tratamento investigativo à palavra '*jogo*' (*jeu*, em francês), não podemos "agir como se dispuséssemos de um termo claro e transparente, de um conceito construído". Seria necessário, por conseguinte, estabelecer os limites do sentido pelo qual o termo

¹ Fazemos emprego do termo '*ludicidade*' para nos referimos aos fenômenos classificados na categoria de não-seriedade, em consonância com a própria significação da palavra *ludus*.

empregado faz referência, porquanto, caso assim não fosse, o discurso poderia perder-se na ininteligibilidade.

Dito isto, vejamos como alguns ‘fenômenos da ludicidade’ foram nomeados em diferentes idiomas, com interesse particular à análise da língua grega. Realizada essa tarefa, estaremos mais bem preparados para delimitar o objeto de nossa investigação.

Segundo Huizinga (2009, p. 34), a *noção* de jogo, isto é, a percepção dos fenômenos não-sérios, varia de língua para língua. Vejamos, com suas próprias palavras, o que o historiador neerlandês entendeu a esse respeito:

Mas acontece que a categoria geral de jogo não foi distinguida com idêntico rigor por todas as línguas, nem sempre sendo sintetizada em uma única palavra. Em todos os povos encontramos o jogo, e sob formas extremamente semelhantes, mas as línguas desses povos diferem muitíssimo, em sua comparação do jogo, sem o conceber de maneira tão distinta e tão ampla como a maior parte das línguas européias modernas. [...] É possível que alguma língua tenha conseguido melhor do que outras sintetizar os diversos aspectos do jogo em uma só palavra, e parece ser esse o caso. A abstração de um conceito geral de jogo penetrou uma cultura muito mais cedo e de maneira mais completa do que outra, com o curioso resultado de haver línguas extremamente desenvolvidas que conservaram o uso de palavras inteiramente diferentes para as diferentes formas de jogo, tendo esta multiplicidade de termos entravado a agregação de todas as formas em um termo único.

Desconsiderando a postura eurocêntrica de Huizinga, é possível reter algumas contribuições da citação acima.

É relevante destacar a percepção do fato de que todos os povos humanos experimentaram ‘jogos’ semelhantes, embora alguns designassem tais fenômenos com o auxílio de uma categoria mais abrangente, enquanto outros, pelo contrário, não os classificassem de um modo tão genérico.

Constata-se, além disso, que mesmo em “línguas extremamente desenvolvidas”, como no caso do grego, ainda se manteve uma multiplicidade de palavras que designam fenômenos supostamente análogos. Nesse sentido, tome-se como exemplo o caso dos vocábulos *diagoguê* e *paidia*.

O ponto que nos interessa no presente capítulo introdutório consiste justamente em compreender a causa da distinção conceitual entre *diagoguê* e *paidia*, porquanto, feito isto, estaríamos mais bem instruídos acerca da discussão aristotélica sobre o lugar dos divertimentos (*diagoguê*) na vida humana.

Além das pesquisas de Huizinga, não constatamos ainda estudos históricos que melhor esclareçam essa questão. Elaboremos então, a título de hipótese, uma ligeira elucidação a esse respeito, já ressaltando, porém, que esse procedimento pouco interfere nas conclusões de Aristóteles, mas nos auxilia a melhor delimitar o objeto de nossa investigação.

Destarte, comecemos por dizer que esse problema parece ser mais bem explicado por circunstâncias materiais e históricas do que por condicionamentos meramente linguísticos.

Como o termo *paidia* é empregado relativamente à infância e a palavra *diagouê* é geralmente usada referindo-se ao homem formado, vejamos, com alguns exemplos, como, na Grécia Antiga, a criança se diferenciava do adulto, examinando rapidamente algumas representações de infância que Platão e Aristóteles elaboraram em suas filosofias.

Platão (1999, p. 130), na obra *Leis*, afirmou o seguinte:

O que sei é que nenhum ser vivo jamais nasce de posse dessa razão, ou da quantidade de razão que deverá ter em sua idade adulta; conseqüentemente, todo ser vivo, durante o período em que ainda é falta da inteligência que lhe é própria, permanece louco, emite gritos selvagens e tão logo se ergue sobre os pés e põe-se a saltar.

De modo análogo, Aristóteles (2009, p. 117), na *Ética a Nicômaco*, asseverou:

A palavra *desregramento* é aplicada também à peraltice das crianças, a qual apresenta alguma semelhança com a licenciosidade dos adultos. Qual dos dois conceitos empresta o seu nome à qual é uma questão que carece de importância na presente investigação, mas pareceria claro que o estado que surge posteriormente na vida deva ser designado a partir daquele que sucede antes. A transposição do nome parece suficientemente apropriada, pois é aquilo que deseja o que é vil e cujos apetites se desenvolvem celeremente que necessita castigo ou podadura (correção), e essa descrição se aplica maximamente ao desejo, como se aplica à criança.

Não obstante, é possível constatar que, tanto para Platão quanto para Aristóteles, a criança foi entendida como um ser irracional por natureza, cujo comportamento foi comumente comparado ao dos impudicos ou ao dos loucos.

Conforme veremos no exame da filosofia aristotélica, soma-se a isso o entendimento de que a criança seria um ser de natureza inferior, incompleta, uma vez que ainda estaria em processo de desenvolvimento.

Ora, considerava-se que todo desenvolvimento supõe a passagem de um estágio inferior a uma etapa superior do ser em questão. Se o homem devesse passar por um processo de desenvolvimento, que, inicialmente, nos primórdios de sua vida, predominasse em seu comportamento o aspecto animal de seu ser, e, só posteriormente, quando se tornasse adulto, é que poderia desfrutar de todas as qualidades que o distingue dos demais animais, conclui-se muito razoavelmente com a ideia de que o comportamento infantil é análogo ao comportamento dos demais animais.

Dito isto, procuremos investigar, nas tradições da Grécia Antiga, os registros dessa concepção arcaica de infância, da qual Platão e Aristóteles² tiveram a oportunidade de incorporar em suas filosofias.

O tradicional mito de Faetonte melhor exprime essa noção grega de infância. Narra-se que o garoto Faetonte, ao ser zombado por colegas que não acreditavam em sua filiação com um deus, pede a Apolo, seu pai e deus que controlava o sol, para dar-lhe uma prova de que realmente tinha com ele um parentesco. Apolo, levemente, jurou que Faetonte podia pedir qualquer coisa, mas logo se arrependeu disso, pois o filho pediu para tomar as rédeas dos cavalos alados que moviam a carruagem solar. Como o deus não podia voltar atrás com seu juramento, a única saída foi persuadir o filho de todos os perigos que envolviam tal empreendimento, porquanto nenhum deus era capaz de fazê-lo, senão o próprio Apolo, e com muita dificuldade. Contudo, Faetonte não se deixou persuadir, insistindo avidamente para a satisfação de seu desejo. Não havendo modo de demovê-lo, o garoto então partiu. Logo de início, os cavalos perceberam que o peso da carruagem não estava em conformidade com o convencional; o curso do sol então já começou a se desviar de sua rota natural. Sendo incapaz de controlar os cavalos, o sol, neste dia, para os habitantes do céu e da terra, não seguiu a estrada costumeira, de modo que inúmeras catástrofes aconteceram. Quando Gaia (Mãe Terra) estava quase toda queimada, pois o sol descia e subia alternada e demasiadamente, ela suplicou a piedade de Zeus, que naquela ocasião não via outro remédio senão derrubar a carruagem com seus raios. E foi o que aconteceu. O mito se

² No que se refere a Aristóteles, será possível consultar nos capítulos da presente dissertação uma série de exemplos que corroboram esta representação de infância, uma vez que, nas obras aqui mormente examinadas, a educação infantil constitui um dos temas tratados.

encerra com a queda e morte de Faetonte pelo raio de Zeus, seguido dos diversos desastres naturais causados pela criança (BULFINCH, 2006, p. 49-55).

De modo semelhante, podemos fazer alusão ao mito de Ícaro. Narra-se que este garoto era filho de Dédalo, o preclaro artífice responsável pela construção do tortuoso labirinto do minotauro. Em certa ocasião, Dédalo caiu em descrédito com Minos, rei da ilha de Creta, que o aprisionou junto ao filho. Dédalo e Ícaro conseguiram escapar da prisão, mas logo perceberam a impossibilidade de fugir da ilha por via marítima, pois os guardas de Minos vigiavam diligentemente tudo o que entrava e saía do território insular. Pôs-se então a pensar e chegou à conclusão de que a única via segura de fuga era o ar. Dédalo então pediu a Ícaro para que lhe juntasse o máximo possível de penas, pois estava projetando a construção de asas; foi, não obstante, atendido prontamente pelo filho querido. Enquanto seu pai produzia as asas, Ícaro ficava ao seu lado, impaciente e inebriado com a expectativa de logo experimentar a invenção do artífice. Quando os dois pares de asas estavam prontos, Dédalo advertiu Ícaro para que não voasse nem muito baixo, próximo à água, nem muito alto, próximo ao sol, mas que seguisse o curso mediano, não se afastando nem da rota orientada, nem do pai. Acenando positivamente com a cabeça, celeremente Ícaro se pôs a vestir as asas e colocou-se a voar. Conseguiram, pois, escapar da ilha voando. Porém, no meio do caminho, Ícaro não suportou continuar apenas seguindo seu pai, e, imprudentemente, voou bem alto, próximo ao sol, para o desespero de Dédalo. Não conseguindo controlá-lo, Dédalo só podia bradar e admoestar o filho, embora de maneira vã, pois se derreteu rapidamente a cera que fixava as penas das asas de Ícaro e este caiu no oceano para nunca mais enxergar a luz do sol. A região onde o corpo de Ícaro foi enterrado foi nomeada “Icária”, em honra e memória da criança (BULFINCH, 2006, p. 157-158).

Examinando rapidamente essas representações mitológicas, podemos destacar as seguintes características da criança: desejo violento, irracionalidade, busca pelo prazer imediato, incapacidade de prever os efeitos das ações, falta de inteligência e imprudência. Não obstante, tal noção também ecoou nas palavras do sábio pensador Demócrito (1998, p. 110), quando assim assegurou: “Desejar sem medida é coisa de criança e não de um homem”.

Os mitos de Faetonte e Ícaro demonstram, em certa perspectiva, como o período da infância foi entendido pela tradição da Grécia Antiga. Além dos seus significados ecoarem nos pensamentos de Platão e Aristóteles, tais mitos justificam, de certo modo, a necessidade que os gregos sentiam de separar o infantil do adulto, porquanto, como

vimos, cunhavam palavras diferentes para exprimir fenômenos supostamente semelhantes de um ponto de vista mais genérico.

Não é nosso objeto de pesquisa conhecer as razões da formação de uma noção mais ampla acerca dos ‘fenômenos da ludicidade’. Vimos que, para Huizinga (2009), alguns povos haveriam tido uma percepção mais abrangente do que outros, produzindo uma expressão capaz de sintetizar, em apenas uma palavra, todos os fenômenos da não-seriedade. O que, porém, devemos reter de suas considerações, e acreditamos ser esta a grande contribuição desse historiador, é a rica análise e exposição dos diferentes termos empregados em variados idiomas. Em nosso caso, com efeito, nos interessa particularmente o estudo da língua grega.

Vejam, então, como Huizinga (2009, p. 178-179) concebeu esta diferenciação entre *paidia* e *diagoguê*. Argumentando sobre o modo como Platão, na obra *Leis*, havia entendido a relação entre jogo e música, assim ele se exprimiu:

Mas esta idéia, apesar de sua importância, tem no pensamento grego um obstáculo constituído pela peculiaridade semântica a que anteriormente fizemos referência, o fato de a palavra que designa o jogo – παιδια – ser sempre, devido a sua etimologia, tomada no sentido de jogo de crianças, de infantilidade. Portanto, foi preciso que as formas mais elevadas fossem expressas por termos específicos como *áγων*, competição, *σχολάζειν*, tomar o seu tempo, preguiçar, *διαγωγή* (à letra, “passar”, mas, de maneira aproximada, podendo ser traduzido como “passatempo”, palavras de onde se encontra inteiramente ausente o elemento lúdico essencial).

Foi assim que o historiador tivera que sustentar a incapacidade de o espírito grego formular, linguisticamente, uma categoria que sintetizasse todos os fenômenos da não-seriedade, como o fez o *ludus* latino e as demais línguas europeias. Entretanto, conforme elaboramos nossa hipótese, tal fenômeno não se explica somente por condicionamentos linguísticos, mas, sobretudo, por fundamentos históricos e materiais.

Ora, se os gregos tinham a necessidade de distinguir, por um lado, as manifestações pueris, e por outro, as obras humanas mais elevadas, isto provavelmente ocorria em razão da criança e do adulto, e suas respectivas *ocupações concretas*, possuírem valores e funções sociais distintos, ao passo que a tradição possivelmente considerava um superior em ato e o outro superior em potência³.

³ Falaremos sobre os conceitos de potência e ato no capítulo segundo.

Duflo (1999, p. 11-14), em seu livro intitulado “O jogo” (Le jeu, no original), identificou *paidia* e *diagoguê* ao discutir a tese aristotélica sobre os divertimentos. Em seu livro, a ‘*diagoguê*’ foi entendida como ‘jogo’. O interesse desse pensador consiste em entender como o ‘jogo’ (*diagoguê*), após as considerações de Aristóteles, passou de uma noção secundária e digna de pouca atenção, para um assunto que na atualidade se faz pertinente à pesquisa filosófica e científica. Segundo a sua interpretação, as negativas considerações de Aristóteles acerca do ‘jogo’ (*diagoguê*) foram aceitas durante muito tempo pela história do pensamento ocidental, ao passo que teria sido com Schiller, no século XVIII de nossa era, que o jogo recebeu uma interpretação positiva, e, por conseguinte, que uma inversão de valores foi proposta.

Ora, tratar a ‘*diagoguê*’ como ‘jogo’ talvez possa fazer sentido para nós, mas, como vimos, tal procedimento resultaria absurdo para os gregos, sobretudo a Aristóteles. Razão por que, conforme veremos mais adiante nos capítulos subsequentes, para Aristóteles, os passatempos (*diagoguê*) não possuem necessariamente atributos de puerilidade, e o jogo (*paidia*), por sua vez, seria essencialmente pueril. Sem embargo, fundir espontaneamente essas duas noções pode resultar em uma distorção do pensamento aristotélico, pois a *diagoguê* não coincide diretamente com a *paidia*, não se confundindo, por conseguinte, com jogo. Assim sendo, para sermos fidedignos ao espírito grego é necessário discernirmos esses termos segundo a especificidade que comporta a cada noção, buscando, nos limites cabíveis de uma interpretação moderna, examinar mais minuciosamente a questão.

Feitas as precisões conceituais, voltemo-nos agora à elucidação de nosso específico objeto de pesquisa. Em observação à advertência de Brougère, fizemos a seguinte delimitação. Antes de tudo, decidimos utilizar, ao invés do termo jogo (*paidia*), as expressões “divertimentos”, “passatempos” e “recreações agradáveis” (*diagoguê*). Tal procedimento se justificou, para nós, por duas razões, a saber: (1) tanto para melhor limitarmos o objeto de nossa análise, (2) quanto para sermos fiéis aos propósitos de Aristóteles. Daí a preferência de muitas vezes empregarmos o termo *diagoguê* para exprimir a fidedigna ideia do filósofo. Portanto, como dissemos no início da presente introdução, é no interior dos limites da noção aristotélica de *diagoguê* que delineamos o objetivo de nossa investigação.

Mas daí alguém poderá questionar: qual é a utilidade de uma discussão desta natureza? Sem procurarmos uma utilidade imediata, poderíamos responder a essa questão da seguinte forma: esse tema se enraíza na contemporaneidade, o que já

justifica a nossa reflexão. Ora, é ou não é importante definirmos, do ponto de vista educacional, o papel dos divertimentos na vida humana? Do ponto de vista moral, quais as implicações de uma vida integralmente dedicada aos passatempos agradáveis? Ser feliz é o mesmo que divertir-se? Essas questões se vinculam diretamente ao problema de sabermos qual é finalidade da educação. Em um país como o Brasil, onde as festividades se constituem em elementos fundamentais e predominantemente presentes na cultura popular, tais questionamentos podem tomar um aspecto estranho. Não obstante, o educador deve respondê-las sem hesitar, uma vez que a natureza de sua resposta justificará, conscientemente ou não, todo um projeto ético-político que instrumentaliza sua ação pedagógica. Com efeito, não se trata de pura e estéril especulação, mas de um esforço reflexivo e prático necessário que pode impelir/forjar mudanças em nosso próprio modo de vida.

Veremos que a concepção aristotélica de *diagoguê* não se aplica mais à nossa sociedade, sobretudo se defendermos uma concepção ética e política que não admite o retorno ao escravismo. Entretanto, o debate que nosso filósofo elaborou e que pretendemos aqui expor e discutir, nos incita a pensarmos sobre nossa própria sociedade, mormente se considerarmos a “obviedade” e a “naturalidade” como os divertimentos *aparecem* presentes na cultura brasileira. Questionar o papel dos divertimentos agradáveis na sociedade brasileira parece filosoficamente sensato, pois, valendo-nos das palavras de Kosik (2002), o “óbvio” costuma mascarar a essência dos fenômenos. Destarte, por um lado, estabelecer o valor do divertimento, e, por outro, compreender a relação que esse deva fundar com a vida séria, constituem empreendimentos imprescindíveis, sobretudo no caso de estabelecermos os melhores fins que direcionarão a atividade pedagógica.

Estabelecidos os objetivos da presente dissertação e problematizado, desse modo, o tema que nos interessa investigar, podemos agora apresentar sumariamente o conteúdo dos capítulos subsequentes.

Aristóteles (2010, p. 251), nos *Analíticos Posteriores*, dizia que todo conhecimento é adquirido com base em outros conhecimentos, que, por sua vez, lhes são anteriores. O filósofo asseverava que, além disso, quanto mais universal fosse o caráter de um conhecimento, tanto mais ele poderia fornecer bases sólidas para a construção de outros conhecimentos menos universais. Em observância a essas considerações, dedicamos o capítulo segundo da presente dissertação à apresentação de

algumas noções universais (e anteriores) da filosofia aristotélica. Tais noções, com efeito, fornecem fundamentos indispensáveis à compreensão das ciências particulares.

Portanto, no capítulo segundo, buscamos precisar sumariamente as seguintes noções: matéria e forma; potência e ato; Primeiro Motor Imóvel e natureza; e os quatro gêneros de causa. Convém observar que os três primeiros itens relacionam duas noções, razão pela qual um conceito implica necessariamente o outro e, portanto, não faria sentido analisá-los isoladamente. Nessa perspectiva, intitulamos o capítulo da seguinte maneira: “Propedêutica: introdução a algumas noções gerais”.

Dedicamos nosso capítulo terceiro, igualmente, à elaboração e exposição de princípios mais gerais. No entanto, ao contrário do capítulo anterior, procuramos desenvolver os princípios relativos a um tipo determinado de ser, qual seja, o ser vivo.

Como o homem, de certo modo, constitui nosso objeto de estudo, e como, antes de tudo, ele se classifica entre os *seres vivos*, tratamos de expor primariamente a noção de alma (*psyquê*), enquanto princípio da vida. Essa investigação nos auxiliou a compreender as razões de o homem ser distinto dos demais animais, sobretudo quando focamos o exame da definição da alma humana. Antes disso, porém, foi preciso expor o próprio conceito universal de alma, bem como, conseqüentemente, buscar conhecer as suas propriedades específicas e funções essenciais. Daí o título de nosso capítulo terceiro: “A alma: princípio da vida”.

No quarto capítulo, já começamos a adentrar na específica temática de nossa pesquisa. Aqui, o estudo da *Ética a Nicômaco* foi central, pois foi nessa obra que Aristóteles elaborou as primeiras conclusões acerca da função da *diagoguê* na vida do homem livre e bom. Antes disso, porém, foi necessário cursar as mesmas etapas pelas quais o filósofo percorreu, começando pela exposição do conceito de felicidade (*eudaimonia*), passando pela natureza das excelências (*aretê*) e dos prazeres (*hedonê*), culminando na apresentação do debate acerca da relação entre *diagoguê* e *eudaimonia*.

Compreender a *diagoguê* (divertimento) na ausência de uma discussão sobre a *eudaimonia* (felicidade) resulta em grave equívoco, uma vez que, para Aristóteles, a introdução do tema dos divertimentos só tinha sentido no debate mais amplo acerca da natureza da felicidade. Assim sendo, intitulamos o quarto capítulo desse modo: “Ser feliz e divertir-se: uma falsa identidade”.

No capítulo quinto, demos início ao necessário preparo ao arremate da dissertação. Com ele, empreendemos o exame e a exposição de algumas noções mais gerais da

Política. Razão por que sem a compreensão desses aspectos da teoria aristotélica, a discussão acerca da educação e dos divertimentos perderia todo o seu sentido.

No início dessa quinta etapa, buscamos estabelecer o vínculo que permite a passagem do terreno da *Ética* para o campo da *Política*. Contudo, fizemos esta separação com finalidades meramente didáticas, pois para Aristóteles a ética constituía uma parte inseparável da política. A exposição do conceito de amizade, com efeito, estabeleceu a ponte que liga a vida individual do homem moral e intelectualmente excelente à vida coletiva na *pólis*, isto é, à vida política.

Nesse sentido, além do conceito de amizade, também buscamos esclarecer a natureza da *pólis*, definir os conceitos de escravidão e cidadania, bem como classificar as seis espécies de governo e expor ideia de constituição ideal. Assim, intitulamos o capítulo quinto de “A felicidade só é possível na *pólis*”.

No capítulo sexto, buscamos expor a “teoria pedagógica” de Aristóteles, presente no final do Livro VII e em todo o Livro VIII da *Política*. Essa “teoria” dá continuidade à exposição da constituição ideal, tendo por meta estabelecer os fundamentos educacionais da formação do cidadão perfeito.

Nessa perspectiva, obedecendo à própria ordem de exposição de Aristóteles, analisamos, em primeiro lugar, as condições para o casamento e para a procriação dos filhos, como princípio da educação. Na sequência, buscamos expor minuciosamente as etapas da educação. Feito esse percurso, apresentamos a função da música enquanto elemento educacional e *diagoguê*. Nesse sentido, assim intitulamos o sexto capítulo: “Educação e divertimento na constituição ideal”.

Apresentados o objetivo e o percurso pelos quais a presente dissertação se orientou, podemos, nesse momento, dar início à exposição dos demais capítulos.

2 PROPEDÊUTICA: introdução a algumas noções gerais.

Ao elaborar o presente capítulo, não foi o nosso propósito realizar uma exposição exaustiva e aprofundada acerca de todas as noções gerais da filosofia aristotélica. Nosso objetivo foi, pelo contrário, o de escolher somente *algumas* das noções mais gerais presentes no pensamento do filósofo e, por conseguinte, dar a elas um tratamento expositivo de cunho introdutório.

A escolha das noções gerais aqui apresentadas foi realizada com base nas necessidades exigidas pelo objeto de pesquisa. Amadureceu-se, pois, do próprio contato analítico com os textos de interesse central. Daí, por exemplo, interessar-nos abordar as noções de potência e ato em detrimento de não nos focarmos nas ideias de unidade ou ser, já que aquelas são mais afins ao nosso objeto de investigação.

Como o nosso propósito foi o de instruir de modo preludial, pode-se dizer que o presente capítulo será indispensável ao estudante iniciante, uma vez que se visa aqui suprir uma ausência de conhecimentos, que poderia engendrar dificuldades no entendimento dos temas tratados nos capítulos subsequentes. Porém, talvez a exposição aqui elaborada não resulte tão fecunda ao exegeta experimentado.

Esclarecidos os limites do capítulo, falemos rapidamente a respeito de seu conteúdo. Conforme foi indicado em nosso capítulo introdutório, julgamos necessário abordar sumariamente as noções de: (1) matéria e forma, (2) potência e ato, (3) Primeiro Motor Imóvel e natureza e (4) os quatro gêneros de causa.

As noções de matéria e forma introduzem o leitor nas bases filosóficas do pensamento aristotélico. Ver-se-á que, ao introduzir no mundo uma classe de causalidade distinta da matéria, Aristóteles distanciara-se do materialismo. Esse entendimento é primordial para a caracterização de sua filosofia, sobretudo por evidenciar até que ponto Platão influenciou na construção de seu pensamento.

Já as noções de potência e ato são fundamentais para compreendermos os fenômenos do *desenvolvimento*. Conforme foi visto em nosso capítulo introdutório, o homem seria um ser que necessariamente se desenvolve. O modo como Aristóteles entendeu o desenvolvimento humano, conseqüentemente, perpassa pela compreensão das noções de potência e ato.

As noções de Primeiro Motor Imóvel e de natureza auxiliam-nos do seguinte modo: fornece-nos um conhecimento mais amplo acerca da cosmologia aristotélica, conhecimento este que se soma positivamente à compreensão mais profunda de outros ramos de sua filosofia. Em nosso caso, o tema interessou-nos em razão de possibilitar o abastecimento de nexos teóricos fundamentais com a *Ética*, sobretudo no que tange ao entendimento do conceito de felicidade.

Já os quatro gêneros de causa, por sua vez, cumprem uma função metódica básica no tratamento que Aristóteles atribuiu aos mais variados objetos de investigação. Decidimos expor tal noção em razão de sua importância estrutural. Ver-se-á doravante, nos capítulos subsequentes, a maneira como os quatro gêneros de causa foram empregados em diversas investigações.

Dito isto, podemos agora passar ao exame introdutório das noções gerais acima destacadas.

2.1 Matéria e Forma

De acordo com a introdução da *Metafísica*, elaborada por David Ross (1969, p. 15), o entendimento das relações entre, por um lado, matéria e forma, e, por outro, ato e potência, constitui a compreensão das noções básicas que dão suporte para todo o debate acerca da Filosofia Primeira⁴. Tanto uma relação quanto a outra representam maneiras distintas de abordar e de explicar todos os seres que compõem o universo. Por um lado, no que se refere ao ato e à potência, geralmente os seres são tomados em seu movimento natural, isto é, nos processos de mudança; por outro, quanto à matéria e à forma, os seres são abordados comumente de maneira estática, em um momento temporalmente limitado.

Vê-se que as relações, tanto entre matéria e forma quanto entre potência e ato, constituem distintos princípios explicativos. Enquanto, poderíamos dizer, ato e potência são princípios explicativos do movimento, matéria e forma, por sua vez, são princípios explicativos das substâncias.

Não obstante, na *Metafísica*, Aristóteles (1969, p. 249-250) entendeu a substância de três modos distintos, a saber, enquanto: matéria, forma e composto de ambas. Tanto

⁴ A Filosofia Primeira ocupa-se do exame dos objetos mais excelsos, isto é, daqueles desprovidos de matéria. Embora Aristóteles nunca tenha cunhado a palavra *Metafísica*, este termo passou a ser entendido tradicionalmente como sinônimo de Filosofia Primeira.

a matéria quanto a forma seriam substâncias eternas, pois existiriam desde sempre, de maneira imperecível. A diferença entre elas, contudo, residiria no fato de que a matéria se constitui em substância móvel e sensível, enquanto a forma, em si mesma, consiste em substância imóvel e imaterial. Por fim, a terceira espécie de substância seria o composto de matéria e forma, caracterizando-se por ser sensível e corruptível, ao contrário das outras duas espécies de substância.

Se tanto a matéria quanto a forma são substâncias eternas, a ideia de *criação* do universo *ex-nihilo* seria completamente absurda para a filosofia aristotélica. Esse foi, aliás, um dos grandes problemas com os quais os escolásticos se depararam ao tentar harmonizar aristotelismo e cristianismo. Sem embargo, conceber o universo como eterno, na ausência de um início, está perfeitamente de acordo com o pressuposto da total cognoscibilidade dos seres, pois disso se infere que a natureza, apesar de seu movimento, sempre obedece aos mesmos ciclos, apresentando eternamente os mesmos fenômenos, o que lhe atribuiria a tão pretendida regularidade, sem a qual a própria existência da sólida verdade seria colocada em xeque.

Mas daí urge a questão: qual substância conferiria regularidade ao universo: matéria ou forma? Ao responder a essa questão, Aristóteles rechaçou tanto o materialismo pré-socrático quanto o platonismo, elaborando uma original concepção de universo.

Platão examinava o mundo sensível e não via nele nada mais além do que desordem e caos; portanto, identificava os objetos materiais a uma realidade incognoscível, imprópria para o estabelecimento de uma verdade eterna. Assim sendo, concluiu-se o seguinte: no mundo captado pelos sentidos, conforme disse Heráclito, tudo se corrompe, impossibilitando, por conseguinte, a elaboração do conhecimento científico (*episteme*). Daí a criação de um mundo apartado e superior à sensibilidade (cujas entidades que nele habitariam fossem imóveis e perenes, puramente inteligíveis), mundo este tradicionalmente conhecido como das Ideias ou das Formas (*Eidos*).

Ora bem, Aristóteles aceitou as formas como princípio explicativo. Entretanto, não aplicou a elas a mesma função que aquela atribuída por Platão. Enquanto para o mestre as formas habitariam uma realidade apartada e superior, para o discípulo tal concepção resultaria em uma série de absurdos. Por um lado, tanto para um quanto para o outro as formas seriam o princípio do conhecimento científico, pois por sua própria natureza elas seriam imóveis e eternas; por outro lado, Aristóteles divergiu do mestre ao atribuir às formas uma função no próprio mundo sensível. Que função seria essa?

Respondendo à questão acima elaborada, a substância que confere ordem ao universo seria a forma e não a matéria.

Ao rejeitar o mundo apartado das Formas, Aristóteles igualmente se afastou do materialismo pré-socrático, pois introduziu uma nova classe de causalidade no universo, diferente e oposta à matéria. Não obstante, o filósofo herdou a concepção platônica de matéria exposta no *Timeu*, segundo a qual o corpóreo representaria tanto mais um obstáculo à ordem do que a sua causa. Foi necessário admitir-se, portanto, a ideia que a define como um receptáculo passivo, apto ao recebimento da forma, que a ordena e a determina.

Destas considerações, é possível acrescentar outras características à forma e à matéria, além daquelas que já elencamos. Por um lado, além de eterna, móvel e sensível, a matéria seria também princípio *indeterminado* e *passivo* da natureza; por outro lado, além de eterna, imóvel e insensível, a forma seria, ao mesmo tempo, princípio *determinante* e *ativo* da natureza.

Ainda consideradas de modo isolado, a matéria se caracterizaria por consistir em mera *potência* de ser, enquanto a forma se distinguiria por constituir puro *ato* de ser. Matéria como *potência* de ser no sentido de que, em si mesma, não seria uma unidade, mas um conjunto de componentes amorfos aptos a receberem uma forma. Forma enquanto *ato* de ser no sentido de que, em si mesma, constituiria a essência do próprio ser, isto é, a natureza de um ente definido.

Entretanto, na filosofia aristotélica, *concretamente*, a forma não poderia existir apartadamente da matéria e tampouco a matéria separadamente da forma. A separação dos conceitos, com efeito, só existiria em nosso pensamento e, por conseguinte, seria apenas realizada com finalidades didáticas.

Se, concretamente, matéria e forma são inerentes, isto é, se a separação entre elas só é possível por intermédio de processos abstrativos, a existência concreta de um ser dependeria da atualização de uma forma (ser em ato) em certas potências materiais (ser em potência), ou seja, a manifestação concreta de um ente definido (individual) implicaria uma determinação do ser em ato (forma) sobre os seres em potência (matéria). Trataremos desse assunto mais detalhadamente no tópico seguinte.

A respeito da inerência concreta entre matéria e forma, Allan (1983, p. 41) se manifestou do seguinte modo:

Matéria e forma são termos *relativos*, no sentido em que um ente que, num certo grau, é possuidor de forma pode servir de matéria a que se sobreporá uma nova forma, podendo esta sobreposição de formas continuar durante mais alguns estádios. Esta é uma diferença significativa entre o uso aristotélico de ‘matéria’ e o uso da mesma palavra no vocabulário científico e popular dos nossos dias, uso este baseado nas distinções de Descartes e Hobbes. Acresce que se trata igualmente de termos correlativos; a forma não poderá, realmente, existir separada da matéria, nem poderá existir matéria totalmente desprovida de forma; nem é mesmo frutuoso em geral tentá-los considerá-los à parte (embora a matemática que lida com a forma abstracta constitua uma notável exceção).

Então, pensando na correlação entre os termos, o conceito aristotélico de matéria a define enquanto elementos, isto é, como partes, cujo todo seria sempre expresso por uma forma. É por meio do entendimento de matéria enquanto ‘elementos’ e de forma enquanto ‘todo’ que a correlação entre os termos se manifesta primordialmente. Assim sendo, torna-se perfeitamente possível a um ente *formado* (por exemplo, uma esfera de bronze) servir de matéria (por exemplo, várias esferas de bronze) em favor de uma forma mais ampla (por exemplo, uma máquina que exige esferas de bronze em sua composição e funcionamento).

Nessa perspectiva, forma e matéria seriam, correlativamente, dois aspectos inerentes de uma mesma substância. Da unidade entre matéria e forma têm-se os entes individuais e definidos, isto é, os corpos determinados ou as próprias substâncias, entendidas agora em sentido estrito.

Para os fins que nos propusemos, basta o que ficou estabelecido. Vejamos agora sumariamente o que se entendeu por potência e ato.

2.2 Potência e Ato

Tomemos agora a abordagem dos seres em movimento (*kinesis*). Razão por que a discussão acerca do ser em potência e do ser em ato se liga diretamente aos fundamentos do movimento.

Já vimos que a matéria, em si mesma, seria mera potencialidade de ser, enquanto a forma, por sua vez, consistiria em puro ato de ser. Isto quer dizer que a matéria, se considerada de modo separado, possuiria existência indeterminada, não sendo propriamente um *ser*, mas somente potência de um ser. Por exemplo, separadamente, o tijolo, *em relação à forma* ‘casa’, não se constitui essencialmente no *ser*, senão somente

no *ser em potência*; a casa, por outro lado, constitui o *ser em ato*, existente à medida que os tijolos (isto é, suas partes) sejam colocados em correta e correspondente disposição com a forma. Porém, o tijolo também seria um ser em ato se comparado à matéria que o compõe, isto é, hipoteticamente, terra e água, pois neste caso ele possuiria uma forma determinada. Por esta razão, forma e matéria são termos correlativos; o mesmo, por sua vez, deve-se ter em vista quando pensamos a potência e o ato.

Reale & Antiseri (1990, p. 185-186) sintetizaram essa discussão da seguinte maneira:

A matéria é “potência”, isto é, “potencialidade”, no sentido de que é capacidade de assumir ou receber a forma: o bronze é potência da estátua porque é efetiva capacidade de receber e assumir a forma da estátua; a madeira é potência dos vários objetos que se podem fazer com a madeira porque é capacidade concreta de assumir as formas desses vários objetos. Já a forma se configura como “ato” ou “concretização” daquela capacidade.

Quando o ato (forma) passa a se concretizar na potência (matéria), temos então um *movimento*, pois, em conformidade com o exemplo supracitado, o bronze (potência) passaria por um processo de vir-a-ser antes de tornar-se estátua (ato).

Aristóteles (1995), na *Física*, definiu o movimento como a passagem da potencialidade à atualidade de um ser. Ademais, haveria seis tipos de movimento, a saber: geração, corrupção, aumento, diminuição, alteração e translação. Esses movimentos se distinguiriam pelas *categorias* que os abrangem. No que se refere ao movimento na categoria de *substância*, temos a geração e a corrupção dos elementos sublunares (terra, água, ar e fogo); quanto à categoria de *quantidade*, temos o aumento e a diminuição dos corpos; no que tange à categoria de *qualidade*, temos a alteração dos corpos; por fim, quanto à categoria de *lugar*, temos a translação. As categorias de quantidade, qualidade e local implicariam acepções acidentais do movimento, enquanto a categoria de substância definiria a sua essência.

Assim sendo, as acepções acidentais de movimento também seriam atualizações de potências, embora nesse caso a forma dos corpos não se modifique substancialmente. No caso do aumento e da diminuição dos corpos, há passagem da potência ao ato; por exemplo, no que se refere ao crescer (ato) ou ao definhar (potência) de uma árvore jovem. Esse movimento/desenvolvimento ocorreria necessariamente, isto é, de modo natural, conquanto não modifique substancialmente a forma (essência) da árvore. O

mesmo aconteceria com a alteração (mudança de qualidade) e com a translação (mudança de lugar). Por exemplo, a mudança da cor da banana (ato: verde; potência: amarela) ou o deslocamento da escola (ato) ao parque (potência) constituiriam passagens de potências a atos, embora essas não alterem substancialmente a existência das formas dos seres que os executam.

Tomadas de maneira substancial, somente a geração e a corrupção consistiriam na definição essencial de movimento. Nessa perspectiva, na obra *Acerca de la generación y la corrupción*, Aristóteles (1998, p. 92) afirmou o seguinte: quando um elemento se gera, um outro elemento se corrompe. Por exemplo, quando a água (úmida e fria) está na iminência de se gerar (potência), o ar (úmido e quente) em breve se corromperá (ato), ou quando o ar está prestes a se gerar (potência), o fogo (seco e quente) logo se dissipará (ato), sobretudo à medida que o elemento gerado passa a adquirir uma qualidade da qual o elemento destruído não era naturalmente dotado, como o frio no caso da geração da água pela corrupção do ar, ou o úmido no caso da geração do ar pela corrupção do fogo.

Não obstante, todas as classes de movimentos aqui discutidas se configuram enquanto passagens da potência ao ato; todavia, por enquanto, elas só foram tomadas em referência à natureza, isto é, às coisas que acontecem por *necessidade*.

Há também aqueles movimentos que acontecem por intermédio da vontade (escolha) do homem, podendo tanto acontecer como não acontecer. A esse respeito, retomemos o exemplo da casa para melhor compreender essa ideia. Ora bem, dissemos que o tijolo é, enquanto matéria, potência do ser 'casa'. No entanto, na ausência de mãos humanas a casa não adquiriria existência sensível, apesar de possuir existência anterior em forma de ideia na cabeça do arquiteto. Neste caso, a passagem da potencialidade à atualidade dependeria primordialmente da *vontade* do homem construir a casa, o que atribui um aspecto de *contingência* à condição de sua geração. Portanto, a passagem da potência ao ato, além de ser um fenômeno da natureza (necessidade), constitui-se também em um fenômeno que depende da escolha humana (contingência).

Além disso, Aristóteles (1995) asseverou que nem todas as coisas estão em movimento, pois existiria o repouso. Quando estamos deitados em nossa cama, por exemplo, não estaríamos em movimento, senão em repouso. Não haveria, nesse caso, nem mudança de local, nem de qualidade, nem de quantidade e nem de substância, o que corroboraria, neste caso, a inexistência de movimento.

Ademais, aquilo que seria sempre igual a si mesmo, desprovido de qualquer potencialidade de ser (imaterial), estaria eternamente em repouso, não experimentando qualquer mudança ou movimento. Essa seria, com efeito, a essência de seres desprovidos de matéria, pois, como vimos, uma substância deste gênero seria imóvel por natureza.

Como todos os seres da natureza sublunar seriam compostos de matéria (fogo, ar, água e terra), todos eles igualmente possuiriam potencialidade de ser, pois, para alcançarem o máximo de suas qualidades distintivas, deveriam passar por processos de desenvolvimento. O mesmo, pelo contrário, não ocorreria com seres desprovidos de potencialidade ou matéria, pois esses seriam eternamente idênticos a si mesmos.

Feitas essas considerações, podemos passar ao tópico seguinte, pois chegamos ao momento de falar acerca do ente desprovido de matéria. Não obstante, o que até agora ficou entendido por potência e ato é o suficiente para os fins da presente dissertação.

2.3 Primeiro Motor Imóvel e Natureza

A tradição religiosa da Grécia Antiga é absurda se comparada ao sistema cosmológico de Aristóteles. Para o filósofo, não pudera haver um Caos na origem do universo. Deveria haver, desde sempre, um termo absoluto pelo qual todos os seres e respectivos movimentos tendem, de forma ordenada. Caso não aceitássemos esse princípio, o projeto da regularidade universal estaria fadado ao fracasso, e, por conseguinte, toda a tentativa do estabelecimento contemplativo da verdade seria inútil. O fim absoluto pelo qual todos os seres e respectivos movimentos tendem seria o Primeiro Motor Imóvel, isto é, a acepção mais perfeita de Ser e de Bem, princípio que ordenaria e possibilitaria a existência de um universo coerente.

A esse respeito, assim se exprimiram Reale e Antiseri (1990, p. 186):

O mundo não teve um começo. Não houve um momento em que havia o caos (ou o não-cosmos), precisamente porque, se assim fosse, contradiria o teorema da prioridade do ato sobre a potência: ou seja, primeiro haveria o caos, que é potência, para depois haver o mundo, que é ato.

Postulava-se, de acordo com a tradição, que a Terra fosse o centro do universo (geocentrismo), ocupando uma região chamada *sublunar*. Todos os seres que

habitassem o espaço que perpassa a distância entre a Terra e a Lua experimentaríamos os processos de geração e corrupção, razão pela qual estariam compostos de terra, água, ar e fogo.

No tratado *Acerca del cielo*, Aristóteles (1996, p. 44-45) postulou que os elementos materiais da região sublunar (terra, água, ar e fogo) possuiriam naturalmente uma espécie de movimento inferior e imperfeita, isto é, o movimento retilíneo. Alguns elementos teriam seu *lugar natural* (repouso) para baixo (sempre em direção ao centro), como a terra e a água, enquanto outros se localizariam naturalmente para cima (distanciando-se do centro), como o ar e o fogo.

Os corpos celestes, por sua vez, também seriam compostos de matéria, embora de um elemento especial, elemento esse ausente no mundo sublunar. Esse elemento, ou quintessência, seria o éter, cujo movimento natural foi classificado como o mais superior e perfeito, ou seja, o movimento circular. Além disso, ao contrário dos demais elementos, o éter seria incorruptível. A prova disto seria empírica, pois o filósofo constatou que os registros mais antigos de observações celestes eram análogos às descrições astronômicas de sua época⁵.

Nessa perspectiva, é razoável deduzirmos que: quanto mais próximos estivermos do centro do universo, tanto mais encontraremos potencialidade de ser; e, inversa e conseqüentemente, quanto mais distantes nos colocarmos do centro do universo, com menos matéria e potencialidade estaremos relacionados.

O termo último do universo, então, seria o Primeiro Motor Imóvel, que estaria além do céu, completamente apartado e indiferente a toda multiplicidade. Somente ele seria uno e bastaria a si mesmo, além de ser o mais venerável e perfeito dos seres, desde que aceitássemos a definição de perfeição como tudo aquilo que não muda ou não participa do movimento, sendo eternamente idêntico a si mesmo.

Ademais, no Livro XII da *Metafísica*, o filósofo afirmou que o Primeiro Motor Imóvel seria vida, pensamento e ato puro, bem como o único ser absolutamente desprovido de qualquer matéria. Com efeito, devido à sua perfeição, gozaria de uma felicidade em grau supremo, não precisando pensar em nada além de si mesmo, visto que seria o ser mais excelente, isto é, o ser entendido em sua acepção mais perfeita.

⁵ Em um tempo o qual as observações eram feitas a olho nu, a humanidade sempre viu o céu como um lugar onde corpos eternamente realizam os mesmos processos de movimentos, donde se inferira a conclusão da perenidade de seu movimento circular.

Mas se o Primeiro Motor Imóvel não pensasse em nada além de si mesmo, sendo indiferente a tudo, qual seria a natureza da relação que ele estabelece com restante do universo? Aristóteles (1969) respondeu a essa questão com uma analogia. Disse o filósofo que tanto os corpos celestes como os corpos que habitariam a região sublunar, orientar-se-iam por *amor* ou *desejo* ao Primeiro Motor Imóvel, buscando *imitá-lo*, cada qual de acordo com as suas possibilidades. Por um lado, os corpos celestes, de natureza superior, o imitariam com o eterno movimento circular; por outro lado, os corpos terrestres obedeceriam a certos ciclos de geração e corrupção. Além disso, haveria ciclos na própria dinâmica dos seres vivos, à medida que cada um buscasse imitar a eternidade por meio da *reprodução*, gerando os filhos.

A tese da reação que o Primeiro Motor Imóvel provoca em todos os demais entes compostos de matéria (terra, água, ar, fogo e éter), corrobora a crença em um universo eternamente estável, que obedece sempre aos mesmos ciclos de movimentos, passando de potencialidades a atualidades de seres, satisfazendo os fins que uma natureza inteligente (embora inconsciente) projetou. Vejamos como o próprio Aristóteles (1969, p. 228) se exprimiu a esse respeito na *Metafísica*:

Mas, se o princípio que agora procuramos não é separável dos seres corpóreos, que outra coisa tem mais direito a esse título do que a matéria? A matéria, contudo, não existe em ato, mas apenas em potência. Deste ponto de vista, a forma ou essência parece ser um princípio mais importante do que ela; mas a forma material é perecível, de modo que não há nenhuma substância eterna capaz de existir à parte e independentemente. Isso, no entanto, é absurdo, pois um tal princípio e substância parece existir e é procurado por quase todos os mais distintos pensadores como algo dotado de existência; pois como poderia subsistir a ordem se não houvesse algo eterno, independente e imutável?

Vê-se, portanto, que se postulou o Primeiro Motor Imóvel como uma necessidade da razão. Como discípulo de Platão, Aristóteles marcou sua filosofia pela mesma pretensão do mestre, qual seja, aquela de se encontrar os fundamentos para um conhecimento imutável. Enquanto um criou uma realidade paralela de ideias perfeitas, o outro buscou comprovar a regularidade absoluta da natureza. Nessa perspectiva, a natureza seria o princípio de movimento que imita o eterno e o perfeito. Daí o postulado repetido em todo o seu sistema filosófico: “A natureza nada faz em vão”.

Ademais, considerou-se que o ramo supremo da filosofia seria aquele que coincide com a contemplação do Primeiro Motor Imóvel. Julgou-se que os homens se tornariam tanto mais felizes quanto mais tempo de suas vidas dedicassem a essa contemplação.

Basta com o que dissemos sobre a relação entre o Primeiro Motor Imóvel e a natureza.

2.4 Os quatro gêneros de causa

De certo modo, no presente capítulo, já refletíramos acerca dos quatro gêneros de causa, conquanto não tenhamos deixado isto especificamente evidente. Então, antes de retomar o que foi dito, vejamos como Aristóteles (1969, p. 111) se exprimiu definitivamente acerca dos quatro gêneros de causalidade:

“Causa” significa (1) aquilo de que, como material imanente, provém o ser de uma coisa; p. ex., o bronze é a causa da estátua e a prata, da taça, e do mesmo modo todas as classes que incluem estas. (2) A forma ou modelo, isto é, a definição da essência, e as classes que incluem esta (v.g., a razão de 2 para 1 e o número em geral são causas da oitava); bem como as partes incluídas na definição. (3) Aquilo de que origina a mutação ou a quietação; p. ex., o conhecimento é causa da ação e o pai causa do filho; e, de modo geral, o autor é causa da coisa realizada e o agente modificador, causa da alteração. (4) O fim, isto é, aquilo que a existência de uma coisa tem em mira; p. ex., a saúde é causa do passeio.

Enquanto faláramos acerca das relações entre matéria e forma, já estávamos nos referindo a duas classes de causa. Por um lado, vimos que a matéria seria a causa de um ser enquanto elementos, isto é, suas partes (*causa material*); por outro, constatamos que a forma seria a causa de um ser enquanto configuração, ou seja, modelo ou todo (*causa formal*).

Vimos também em um exemplo que a construção da casa não aconteceria simplesmente por natureza, ou seja, de modo necessário, mas dependeria da *vontade* do homem. Naquela perspectiva, a ‘forma’ não se concretizaria na ausência de um específico *princípio eficiente*, princípio este que tornasse realidade, por intermédio de construtores, a combinação entre os elementos materiais indispensáveis à construção de uma casa. *Causa eficiente* é a locução que se consagrou historicamente para denominar o princípio de mudança ou de repouso de um ser.

Por fim, vê-se que ainda haveria outro gênero de causalidade, chamado finalidade. Além da casa (forma) ser feita de tijolos e cimento (matéria), cujo princípio eficiente seria os construtores, ela teria uma *função* ou estaria destinada a algo, ou seja, à proteção e à habitação permanente. Essa seria a sua finalidade. *Causa final* é a locução tradicionalmente usada em filosofia aristotélica para designar a teleologia presente na natureza e nas obras produzidas pela arte.

Portanto, ao definir um objeto de acordo com os quatro gêneros de causalidade, teríamos então uma compreensão completa de sua natureza.

Utilizamos o exemplo da casa, que é um produto da *arte (techné)*, para melhor expormos a teoria das quatro causas. Contudo, tal teoria não se aplicaria somente aos produtos da arte, visto que abrange, primordialmente, as “obras da natureza”.

Aristóteles acreditava que a natureza operaria de modo semelhante à arte; porém, observava que as obras da primeira seriam sempre superiores aos produtos da segunda. Aliás, de acordo com o seu entender, a tarefa da arte consistiria no próprio *aperfeiçoamento* das “obras da natureza”.

Assim, se cada objeto produzido pela arte possuísse um propósito, o mesmo aconteceria com os objetos da natureza, porquanto ela sempre teria por finalidade o melhor a ser feito (imitado). Logo, a teleologia seria um princípio básico que estabelece a ordem e a beleza das “obras da natureza”.

Definidos desse modo os quatro gêneros causais, podemos agora encerrar nosso capítulo e dar continuidade discursiva ao próximo assunto, a saber, à alma.

3 A ALMA: princípio da vida

É fundamental compreendermos a concepção aristotélica da alma (*psyquê*), uma vez que a *diagoguê*, de um modo geral, somente se manifesta em um tipo particular de ser, isto é, ao modo específico de existência de um ser que possui vida. Falando de um modo mais particular, nosso objeto de pesquisa (*diagoguê*) se vincula ao modo pelo qual *o homem* manifesta a sua existência, primordialmente enquanto um ser vivente com características próprias. Se a alma é entendida como princípio da vida, então a investigação de sua natureza torna-se indispensável para atingirmos nossa meta coerentemente.

Encontramos a concepção aristotélica da alma de maneira detalhada no tratado intitulado *Da alma* (em grego, *Perì psyquês*; em latim, *De anima*). Neste tratado, Aristóteles (2011) a elegeu como objeto de estudo, entendendo-a substancialmente como o princípio da vida. O propósito de sua investigação se resumiu em discernir e compreender a natureza da alma, para posteriormente definir suas propriedades particulares. Não obstante, o filósofo distinguiu radicalmente o ser animado do ser inanimado, indicando no ser vivo a presença de um princípio absolutamente distinto da matéria, embora haja considerado, em certo sentido, que tal princípio fosse inseparável do corpo. Esse princípio, com efeito, seria a alma.

Ademais, Aristóteles definiu genericamente o homem como um tipo particular de ser vivo, isto é, um animal. Conforme veremos adiante de modo mais detalhado, o animal se distinguiria dos outros seres vivos por possuir *sensação*, princípio que faculta a dor e o prazer. O homem, entretanto, não se definiria simplesmente por possuir *sensação*; mais do que isso, ele seria o único entre os animais que possui a capacidade de *intelecção*. Com efeito, conforme Aristóteles várias vezes aludiu em suas obras, o homem seria uma mescla de apetite pelo prazer e orientação pela razão, isto é, um animal racional.

Por conseguinte, se quisermos compreender as naturezas do homem e do divertimento na filosofia de Aristóteles, o estudo da alma adquirirá fundamental importância, pois ele colabora para a construção do conhecimento acerca de como o homem especificamente vive e produz as suas atividades e ocupações.

Feitas as considerações iniciais, voltemo-nos agora ao plano de investigação que traçamos para o presente capítulo. Buscamos esclarecer respectivamente: 1) o conceito universal de alma; 2) as partes e as funções da alma; 3) a alma humana.

3.1 Conceito universal de alma

Aristóteles (2011) entendeu que a alma seria absolutamente distinta da matéria (corpo). Entretanto, esta conjectura não fora unânime entre as opiniões dos diversos sábios que o antecederam. Pelo contrário, a grande maioria dos pensadores precedentes classificara a alma entre os entes compostos de matéria.

Para compreendermos essa diferença fundamental que, de certo modo, separa Aristóteles da tradição materialista, faz-se necessário reconstruirmos, passo a passo, o percurso de sua investigação. Portanto, antes de tratarmos imediatamente da definição universal de alma, nos orientaremos pelos encaixos que paulatinamente nos levam a ela, baseando-nos em um exame mais minucioso do tratado *Da alma*.

Com efeito, comecemos por reproduzir, ordenada e sucintamente, o rol das principais opiniões sobre o assunto, encontradas no tratado *Da alma* (ARISTÓTELES, 2011, p. 47-52). Depois, passemos a acompanhar as críticas que Aristóteles elaborou a respeito dessas opiniões. Por fim, vejamos o modo como o filósofo definiu universalmente a alma.

3.1.1 Opiniões dos sábios antecessores

Demócrito acreditou que a alma seria um tipo de calor ou fogo, ao passo que seria infinito o número de átomos que dela fariam parte. Além disso, tais átomos teriam configuração esférica, uma vez que esta formação seria especialmente apta tanto a atravessar todos os meios, quanto a comunicar o movimento de maneira mais perfeita. Tal configuração, inclusive, seria a causa da fácil movimentação dos átomos.

Os pitagóricos, por sua vez, dividiram-se entre: 1) aqueles os quais acreditaram que a alma se identifica com as partículas de pó suspensas no ar; 2) e aqueles os quais defenderam que a alma é a causa do movimento destas partículas. Como observaram que tais partículas sempre continuam em movimento, mesmo quando se constata a imobilidade do ar, julgaram ali ter encontrado a alma.

Empédocles julgou que a alma seria composta por todos os elementos da natureza. A causa desta opinião consistiu na obediência ao princípio de que o semelhante conhece

pelo semelhante. Ora, se a natureza fosse composta de terra, água, ar e fogo, e se a alma fosse o instrumento de conhecimento desta natureza, logo, em obediência ao princípio acima enunciado, a alma deveria ser uma composição de todos os elementos da natureza.

Platão identificou o intelecto com a unidade, o conhecimento com a díade, a opinião com a superfície e a sensação com o sólido. Nessa acepção, os números consistiriam nas formas das coisas. Com efeito, como a alma teria tanto uma função cognoscitiva quanto um aspecto motriz, chegou-se à conclusão de que ela seria uma espécie de número que move a si mesmo.

Segundo relatos que chegaram a Aristóteles, Tales de Mileto também haveria defendido a tese de que a alma consiste em uma espécie de força motriz. Não obstante, tal pensador teria dito que o ímã possui uma alma, já que seria fácil constatar a sua capacidade de mover o ferro.

Diógenes asseverou que a alma fosse composta de ar. Por um lado, como entendeu que o ar seria o princípio primordial de todas as coisas, chegou-se à conclusão de que a alma fosse composta de ar e daí a sua função cognoscitiva (semelhante conhece pelo semelhante); por outro, como se acreditou que o ar seria o mais sutil dos corpos, concluiu-se que a alma, composta de ar, fosse o princípio motriz dos seres vivos.

Heráclito, por sua vez, sustentou que a alma seria uma *exalação quente* maximamente incorpórea, que estaria em perpétuo movimento. Ademais, como defendeu que todo o universo está em fluxo perpétuo, concluiu, por conseguinte, que a função cognoscitiva da alma se comprova pelo princípio de que o movido seria conhecido pelo que move.

Hipon identificou a alma com a água. Tal acepção se fundamentou em suas observações sobre a composição úmida do sêmen. Como se acreditou que a alma residisse no sêmen, e este teria substancialmente água em sua composição, concluiu-se que ela fosse feita de água.

Crítias, por sua vez, defendeu a opinião de que a alma se identificaria com o sangue. Fundamentou-se na ideia de que a sensação seria o atributo mais característico da alma, sustentando, por conseguinte, que essa mesma sensação se deve primordialmente à natureza do sangue.

3.1.2 Crítica das opiniões dos sábios antecessores

Expostas as principais opiniões dos sábios antecessores, Aristóteles (2011, p. 57) afirmou que, apesar das diferenças entre elas, quase todas esbarram no mesmo impasse, a saber:

A doutrina que examinamos, bem como a maioria das doutrinas sobre a alma, implicam o seguinte absurdo: unem a alma a um corpo ou a introduzem num corpo, sem apresentar qualquer explicação específica da razão dessa união e das condições corpóreas para essa união. E, no entanto, tal explicação pareceria indispensável.

Por um lado, reivindicou-se a autonomia da alma perante o corpo e, por conseguinte, a necessidade de um exame da alma apartada do corpo. Por outro lado, indicou-se a necessidade de examinar, igualmente de modo independente, a natureza do corpo capaz de receber a alma.

Os pensadores antecedentes teriam ignorado as características marcantes do corpo capaz de receber a alma, ou seja, a passividade, a indeterminação, potencialidade (de ser) etc. Por essa razão, não teriam chegado à conclusão de que a alma fosse substancialmente distinta do corpo.

Além dessa contestação comum às teorias antecedentes, Aristóteles (2011, p. 53-67) teceu outras críticas. Destacamos aqui as divergências relativas às teses que entenderam a alma como: 1) o que move a si mesma e comunica movimento aos corpos; 2) o mais incorpóreo dos corpos; 3) uma composição de todos os elementos físicos.

Estariam enganados os pensadores que julgaram que a alma fosse aquilo que move a si mesma e, por conseguinte, o que comunica movimento ao corpo. Razão pela qual desconheceriam o princípio de que nem tudo o que move precisaria necessariamente ser movido. Lembremos que o termo de todo o movimento da natureza seria o Primeiro Motor Imóvel, ao passo que este seria absolutamente desprovido de matéria e potencialidade. Se a alma fosse entendida de modo apartado do corpo, para movê-lo ela não precisaria estar necessariamente em movimento. Portanto, considerou-se razoável a hipótese de que a alma, em si mesma, fosse imóvel.

Também incorreriam em absurdo as opiniões que julgaram ser alma o mais incorpóreo ou sutil dos corpos (Diógenes e Heráclito). Ora, pensa o filósofo, se admitíssemos que ela fosse o mais incorpóreo ou sutil dos corpos e, ao mesmo tempo, que animasse outro corpo, então teríamos que conceder o absurdo da possibilidade de

dois corpos ocuparem o mesmo lugar sincronicamente. Isso é, evidentemente, impossível. Com efeito, a alma deveria ser necessariamente de natureza distinta do corpo, não sendo nem mesmo “o mais incorpóreo dos corpos”. Seria mais plausível, por conseguinte, admitir a sua natureza absolutamente incorpórea.

Refutou-se, também, a tese de Empédocles, que havia composto a alma com todos os elementos, obedecendo ao princípio de que o semelhante conhece pelo semelhante e ao de que, por consequência, ela teria uma função cognoscitiva. A esse respeito, não se teria atentado para o fato de que parte do corpo vivo é formada por elementos terrosos, por exemplo, os ossos, os tendões, os pelos e os cabelos. Essas partes do corpo animado, por sua vez, pareceriam ser *insensíveis* ou incapazes de *perceber/conhecer* aquelas coisas que lhes são semelhantes. Essa razão seria suficiente para refutar o argumento de Empédocles. Resultaria mais crível, portanto, considerar a alma como algo essencialmente distinto dos elementos físicos.

3.1.3 Definição de alma

Pois bem, feitas todas as considerações críticas acerca das opiniões dos sábios antecessores, chegamos ao momento de definir a alma segundo a interpretação do filósofo.

Para começar, é preciso lembrar que Aristóteles (2010, p. 41-42), na obra *Categorias*, entendeu a substância como um *gênero de ser* ao lado de outros nove *gêneros de ser* (categorias), a saber: a qualidade, a quantidade, a relação, o lugar, a ação, a paixão, o tempo, a posição e o estado. Além disso, a substância foi considerada a categoria que define essencial e primordialmente um ser, enquanto as outras categorias não passariam de acepções acidentais. Em outras palavras, enquanto a categoria de substância denotaria o sentido absoluto de um ser, as demais categorias possuiriam uma conotação relativa à substância.

A alma, enquanto princípio vital, não pareceria ser uma qualidade, ou uma quantidade, ou um lugar, etc. Em si mesma, ao contrário, seria razoável considerá-la como uma *substância*. Como vimos no capítulo segundo, seriam três os gêneros de substância: a matéria, a forma e o composto de ambas. Agora, se em si mesma a alma não fosse nem matéria e nem composto de matéria e forma, então teríamos que

reconhecê-la como uma substância do tipo *forma*. Vejamos como Aristóteles (2011, p. 72) se exprimiu a esse respeito:

Conclui-se que a alma é necessariamente uma substância no sentido de ser a forma de um corpo natural que possui vida em potência. Mas como a substância é realização (ato), a alma é o ato de um corpo como anteriormente caracterizado.

Soma-se à definição acima que a alma se caracterizaria como causa e princípio da vida em três acepções diferentes. Em primeiro lugar, como acabamos de concluir, seria causa e princípio formal (*enteléquia*), isto é, a substância que permite à matéria inanimada tornar-se um *isto vivo*. Em segundo lugar, seria causa e princípio final, no sentido de ser a meta em favor da qual os elementos materiais (seus instrumentos) se agrupam organicamente, de acordo com os propósitos da natureza. Por fim, em terceiro lugar, seria causa e princípio eficiente, já que por meio dela os seres vivos mortais realizariam os movimentos de locomoção, alteração qualitativa, crescimento, etc. (ARISTÓTELES, 2011, p. 81-82).

Entretanto, entender a alma como uma substância formal, cuja tendência consiste em atualizar-se num corpo capaz de absorvê-la, isto é, entendê-la *isoladamente* do corpo, constitui somente a tarefa inicial do tratado *Da alma*. Não obstante, Aristóteles classificou o tratado em questão no âmbito da *Física*. Portanto, não foi exclusivamente o seu escopo continuar examinando a alma de modo *apartado* do corpo.

Empreender um exame detalhado da alma apartada do corpo seria objeto de outros tratados. Por essa razão, na sequência da distinção entre corpo e alma, Aristóteles (2011) focou seus esforços na investigação da unidade entre ambos, isto é, examinou primordialmente a função da alma nos seres vivos que sofrem os processos de geração e corrupção, ou seja, nos seres vivos dotados de corpo.

Dado que já explicamos suficientemente o conceito universal de alma, passemos agora ao exame de sua unidade com o corpo.

3.2 As partes e as funções da alma

Pensar, desejar, sentir, locomover, nutrir, seriam funções da alma. Tais funções, todavia, estariam distribuídas de modo desigual entre os diferentes seres vivos que compõem a natureza. Assim sendo, alguns seres vivos seriam dotados da capacidade de

pensar; outros, dotados da capacidade de sentir, mas não de pensar; outros ainda, por sua vez, seriam capazes de nutrir-se, mas não de sentir, nem de pensar. Entre aqueles que a natureza teria facultado sentir, alguns podem locomover-se, outros não o podem; uns possuem apenas um sentido, outros os possuem mais do que um e outros ainda os possuem todos.

As partes da alma foram divididas segundo as diferentes funções que elas cumprem no modo específico de manifestação de cada ser vivo. Nessa perspectiva, o modo de manifestação vital do vegetal, por exemplo, seria distinto do modo de manifestação vital do animal. Razão por que a alma dos animais possuiria certas partes que estão ausentes na alma dos vegetais.

Dito isto, vejamos como Aristóteles (2001, p. 75) distinguiu e situou a primeira e mais primordial função e parte da alma:

No que se refere aos seres mortais⁶, é possível dissociar a função de nutrição das outras funções, mas não estas da função de nutrição, o que se evidencia nas plantas: não são dotadas de qualquer outra faculdade da alma.

Ora, seria impossível a um animal viver na ausência de nutrição, mas seria possível, em certa medida, viver na ausência de sensação. Logo, a nutrição apresentaria-se como o princípio originário sem o qual não estamos autorizados a falar dos seres vivos mortais. Assim, identificou-se a primeira e mais primordial parte da alma com a função nutritiva, presente em todos os vegetais e animais.

Ademais, o processo de nutrição envolveria três fatores fundamentais, a saber: 1) o que é nutrido, 2) do que é nutrido e 3) o que realiza a nutrição. Respectivamente, 1) *o corpo* se nutre 2) *de alimento*, mas não o fazendo por si mesmo, pois o que realiza a nutrição é 3) *a alma* (ARISTÓTELES, 2011, p. 85). Assim sendo, a parte nutritiva da alma cumpriria a função básica de preservação da vida mortal.

Entretanto, segundo Aristóteles (2011, p. 75), se a nutrição estivesse presente nos vegetais, o mesmo não se poderia dizer da sensação. Razão por que a sensação seria

⁶ Como o filósofo localizou o estudo da alma no âmbito da *Física*, as considerações acerca dos seres vivos imortais passaram por alto. Esporadicamente indicou-se que o estudo da separação da parte intelectual da alma seria de interesse de outra ciência, uma vez que, como dissemos, o objeto central do tratado *Da alma* é a alma ligada ao corpo. É por esta razão que se inicia o parágrafo com “No que se refere aos seres mortais...”, pois se supôs que fosse possível a existência de vida sem que houvesse nutrição ou sensação, mas somente a vida de um intelecto puro e desligado da matéria.

uma função da alma exclusivamente presente nos animais, representando o limite que aparta os dois gêneros de seres vivos.

Não seria lícito supor, porém, que os vegetais não fossem *afetados* de modo algum. Não obstante, as plantas seriam “afetadas numa certa medida pelos próprios objetos táteis”. Seria possível, portanto, aquecê-las ou resfriá-las. A diferença consistiria em que os vegetais não possuem nenhum órgão especializado em *receber as formas dos objetos sensíveis*⁷, função esta que seria atributo exclusivo dos órgãos sensoriais dos animais (ARISTÓTELES, 2011, p. 107).

Nessa perspectiva, o tato foi considerado a função sensorial primária presente em todos os animais. Ademais, assim como seria possível dissociar a nutrição da sensação, seria igualmente possível dissociar o tato dos demais sentidos, visto que haveria animais que possuem tão-somente esse órgão sensorial (ARISTÓTELES, 2011, p. 75).

Além disso, o tato se distinguiria de todos os demais sentidos pela peculiar relação que estabelece com os objetos sensíveis. Enquanto, por exemplo, a visão e a audição se relacionariam indiretamente com a cor e com o som, o tato somente seria acionado à medida que estabelecesse um toque direto com o objeto.

Dessas distinções, elaborar-se-ia uma hierarquia dos seres vivos, cujo critério de classificação, no caso dos animais, fosse a observação da presença de um ou mais sentidos além do tato.

Acresce-se a isso que da possibilidade de sensação derivaria outra parte da alma, qual seja, a desiderativa. Com efeito, toda a sensação seria acompanhada de prazer ou dor. Assim, se todos os animais estivessem naturalmente dotados de tato, então todos eles apeteceriam o prazer e repeliriam a dor, sendo precisamente esta a função da parte desiderativa da alma. A esse respeito, Aristóteles (2011, p. 78) assim se manifestou:

Todos os animais possuem ao menos um sentido, o tato, e todo aquele que tem um sentido está capacitado a experimentar prazer e dor e, portanto, seus respectivos objetos (o prazeroso e o doloroso); uma vez esses presentes, esses seres experimentam também o desejo, já que este é o apetite pelo prazeroso.

A compreensão dessa tese é, para nós, de capital importância. Que o leitor nos permita fazermos uma rápida digressão.

⁷ Daí a sensação ser considerada uma forma embrionária de conhecimento.

Conforme dissemos em nosso capítulo introdutório, se o homem é classificado genericamente como uma espécie de animal, e se no início da vida está despojado da razão que lhe é própria na idade adulta, resulta que as crianças possuem um modo muito peculiar de se manifestarem, e, não obstante, toda teoria pedagógica deveria levar em conta esse aspecto do desenvolvimento humano.

Além disso, em toda a obra de Aristóteles é possível coletar ricas informações sobre a psicologia infantil. Tome-se, por exemplo, a consideração de que as crianças são naturalmente indispostas a suportar qualquer esforço e, ao mesmo tempo, naturalmente inclinadas ao desfrute de qualquer prazer. Essa percepção chama-nos a atenção, sobretudo quando procuramos levar em conta um currículo escolar que se fundamenta em certas noções de desenvolvimento humano.

Se as necessidades infantis são forçosamente afeiçoadas ao apetite pelo prazeroso, torna-se indispensável planejar ocupações que direcionem o desenvolvimento das crianças a uma determinada perspectiva de formação moral. Portanto, seria absurdo deixar as crianças escolherem suas próprias atividades e ocupações, pois elas dificilmente abririam mão da satisfação de seus desejos imediatos. A senda da excelência, porém, consistiria em esforço e domínio de alguns desejos.

Além disso, a *diagogué* possuiria estreita relação com a faculdade desiderativa da alma humana, pois nas ocupações de relaxamento e descanso inevitavelmente afrouxa-se o esforço e inclina-se ao prazer. Se nas ocupações realizadas em tempo ocioso de descanso não se elegessem as atividades e ocupações dignas da formação moral do cidadão, a futura constituição da *pólis*, baseada no modelo da excelência moral e intelectual, poderia fadar-se ao fracasso.

Por ora deixemos de lado essa digressão. Esse assunto foi suficientemente discutido nos capítulos subsequentes. Levemos a termo, contudo, a argumentação de Aristóteles acerca das partes e funções da alma.

À parte desiderativa da alma vincular-se-ia também a função locomotora ou cinética. Ora, como os vegetais se limitariam à nutrição e à reprodução, logo, de certo modo, não buscariam o prazer e não repeliriam a dor, pois não os experimentariam. Agora, com os animais, pelo contrário, buscar um e repelir a outra implicaria naturalmente em outra função da alma, qual seja, a de se deslocar localmente, movimento este desconhecido pelos vegetais, que experimentariam primordialmente o crescimento (ARISTÓTELES, 2011, p. 138).

Para os fins que nos propusemos na presente dissertação, basta com o que foi dito acerca das partes e das funções da alma dos animais e dos vegetais. Resta-nos somente tratar, especificamente, da parte racional da alma. Como essa seria específica ao homem e esse constitui, de certo modo, o objeto central de nossa investigação, dedicamos um tópico especial à temática da alma humana.

3.3 A alma humana

Para Aristóteles (2011, p. 123-124), o intelecto não poderia identificar-se à percepção sensível pelas seguintes razões. Porque, do contrário, assimilaria certas qualidades, como, por exemplo, o quente ou o frio, o que seria absurdo, pois se julgou que o intelecto fosse, em si mesmo, impassível. Consequentemente, porque ao contrário da sensação, que possuiria um órgão sensorial específico para cada sensível (som, cor, etc.), o intelecto não possuiria órgão algum.

O intelecto, com efeito, estaria *apartado* da matéria, embora não pudesse, no caso do homem, exercer-se sem o concurso da percepção e das imagens. Razão por que o homem, além de ser racional, seria um ser sensível que, desde o seu nascimento, se relaciona com os objetos que estão ao seu redor. Tais objetos inevitavelmente exerceriam certo tipo de influência sobre a sua curiosidade intelectual.

Além disso, os homens capazes de pensamento viveriam irremediavelmente a contradição de sentirem necessidades, desejos e dores e de participarem, em certa medida, dos prazeres da especulação. Nessa perspectiva, possuiriam faculdades que não se harmonizam com facilidade, sobretudo se as paixões (parte sensível da alma) sobrepujassem a razão (parte intelectual da alma).

O conhecimento das propriedades do cérebro se desenvolveria mais tarde com a ciência moderna, embora já houvesse algumas opiniões na época de Aristóteles (2000, p. 100) que superassem o seu modo de compreender a função deste órgão. Vejamos, com suas próprias palavras, o que o filósofo afirmou na obra *Partes de los animales*:

Visto que tudo necessita de um contrapeso para alcançar a medida e o justo meio (pois aí está a essência e a razão, e não em cada um dos extremos por separado), por esta causa, frente à zona do coração e ao calor que há nele, a natureza criou o cérebro e para isso existe esta parte nos animais, com uma natureza comum da água e terra.

O cérebro, para o filósofo, seria o extremo oposto naturalmente necessário ao balanceamento da temperatura corporal, pois enquanto o coração seria o órgão capacitado ao aquecimento, o cérebro, por sua vez, funcionaria como um órgão de arrefecimento. Daí a sua composição de água (fria e úmida) e terra (fria e seca).

Pois bem, se o intelecto não possuísse nenhum órgão corpóreo, diferindo assim radicalmente da percepção sensível, e se, ademais, as formas possuíssem uma natureza distinta da matéria, então o '*habitat*' natural das formas coincidiria com a alma intelectual, porquanto possuiriam afinidades de natureza.

Ademais, como se considerou que o Primeiro Motor Imóvel fosse puro ato de pensamento, e como também se entendeu que o homem fosse o único entre os animais que pudesse pensar, concluiu-se daí que o segundo ocuparia o mais alto grau na hierarquia da vida terrestre. A esse respeito, Aristóteles (2000, p. 111) afirmou:

Tal é o gênero humano, pois ou bem é o único dos animais conhecidos por nós que participa do divino, ou o que mais de todos. [...] Ademais, para começar, é o único em que as partes naturais estão situadas segundo a ordem natural, e sua parte superior está orientada até a parte superior do universo: o único dos animais erguidos é, efetivamente, o homem.

O homem, portanto, se distinguiria dos demais animais por participar em alto grau da natureza do divino (Primeiro Motor Imóvel). Logo, se a divindade fosse feliz em grau sumo e perpetuamente, o homem o seria enquanto fosse capaz de colocar essa parte de sua alma em exercício.

No entanto, reafirmemos que o homem não seria um ser puramente racional, porquanto genericamente se classifica entre os animais. Vimos que todo o animal, por sua vez, precisaria suprir certas necessidades para continuar vivendo.

Além disso, considerou-se também que o homem seria um ser destinado a viver coletivamente, o que sugere novos problemas para o caso de se desfrutar maximamente o tempo ocioso exercendo a contemplação intelectual.

Para Aristóteles (2009, p. 178), então, o homem não ocuparia seu pensamento de forma única. Ora, se assim é, o intelecto não teria uma única função, sendo necessário, conforme cada caso, distinguir suas partes.

Se o homem devesse, primeiramente, suprir sua existência animal e resolver os problemas da vida em sociedade, o intelecto, neste caso, teria uma função prática, que o

filósofo denominou *calculativa*. Aqui, o intelecto lidaria com as coisas variáveis e instáveis por natureza.

Além disso, a parte calculativa estabeleceria um íntimo vínculo com a parte desiderativa da alma. O intelecto, nessa acepção, lidaria com as excelências morais, buscando, prudentemente, repelir os excessos passionais. Não obstante, uma vida viciosa naturalmente ocuparia os momentos de ócio com o desfrute de prazeres vis.

Denominou-se *especulativa* a outra parte da alma intelectiva. Nessa perspectiva, a alma teria a exclusiva função de contemplação, contribuindo para o avanço do conhecimento. Aqui, o intelecto investigaria os primeiros princípios das ciências, invariáveis por natureza, para efetivar, na sequência, as deduções silogísticas.

Além disso, a função propriamente especulativa da alma (parte que mais separa os homens da animalidade e os aproxima da divindade) só poderia ser exercida em tempo absolutamente desocupado. No entanto, a ausência de bons hábitos na vida prática tornaria impossível o emprego do ócio em favor da edificação da sabedoria.

Por fim, constata-se que alma humana não seria simples, mas a mais complexa das almas. Pois além dos intelectos calculativo e especulativo, ela também abarcaria os processos de locomoção, de desejo, de sensação e de nutrição.

4 SER FELIZ E DIVERTIR-SE: uma falsa identidade

De acordo com a conclusão do capítulo anterior, a alma humana seria a mais complexa entre todas as almas dos seres vivos. Tal complexidade se evidenciaria, de certo modo, pela variedade de artes (*techné*) que o ser humano é capaz de realizar.

Por um lado, no que se refere às artes úteis, o gênero humano cinge a medicina, o artesanato, a arquitetura, a marcenaria, a agricultura, a olaria, a estratégia etc. Por outro lado, quanto às artes agradáveis, a humanidade abrange a escultura, a pintura, a dança, a música, o teatro, a poesia etc.

Além disso, de um modo geral, as artes constituiriam *um* gênero de atividade humana. Aristóteles, contudo, distinguiu *outros* gêneros. Logo, como haveria outros gêneros de atividade, as artes então não evidenciariam completamente a estrutura complexa da alma humana.

Como, então, se efetivou essa distinção genérica?

A princípio, a elaboração dessa distinção não se deu de forma única, pois ela foi realizada de maneiras variadas nas obras *Ética a Nicômaco* e *Metafísica*. Examinemos separadamente, portanto, o modo como a distinção foi realizada nas duas obras supramencionadas.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles (2009, p. 37) dividiu, por um lado, 1) as atividades que contêm *em si mesmas* o intuito de sua execução, e, por outro lado, 2) as atividades que possuem uma *finalidade exterior* ao processo de sua realização.

Já na *Metafísica*, Aristóteles (1969, p. 141-142) afirmou que o pensamento se aplicaria de três modos distintos, resultando em três gêneros de atividade, a saber: 1) a produção, 2) a ação prática e 3) a especulação teórica.

Em síntese, por um lado, tanto a especulação teórica quanto a ação prática se agrupariam no gênero das atividades que possuem em si mesmas o intuito de sua execução. Já as artes úteis e as artes agradáveis, por outro lado, se agrupariam no gênero de atividades que possuem uma finalidade exterior ao processo de sua realização.

Ademais, as atividades que possuiriam em si mesmas o intuito de sua execução seriam superiores às atividades que possuem uma finalidade exterior ao processo de sua realização, uma vez que no caso das segundas o produto da atividade seria superior ao processo de sua feitura, enquanto que no caso das primeiras a perfeição residiria na própria atividade.

Com a distinção e hierarquização dos gêneros de atividade, torna-se mais evidente a estrutura complexa da alma humana.

Dito isto, o leitor deve ter notado que o divertimento, nessa classificação, não foi abrangido por nenhum gênero de atividade humana. Compreenderemos, doravante, a razão disso.

Por ora, basta esclarecer que nos deparamos com o tema da *diagoguê* somente no Livro X da *Ética a Nicômaco*. A distinção entre os gêneros de atividade humana, por sua vez, foi o primeiro procedimento analítico realizado no Livro I dessa mesma obra. Com efeito, antes de penetrarmos no tema dos divertimentos foi preciso reconstruir o percurso investigativo realizado por Aristóteles.

Nessa perspectiva, o foco de investigação do presente capítulo consistiu na exposição de algumas das principais noções da *Ética a Nicômaco*, noções estas estreitamente vinculadas ao tema da *diagoguê*. Não obstante, buscamos aqui esclarecer respectivamente: 1) a noção de felicidade; 2) o conceito de excelência; 3) a teoria do prazer; 4) a relação entre *diagoguê* e felicidade.

4.1 Noção de felicidade

Como dissemos anteriormente, a distinção dos gêneros de atividade humana foi o primeiro procedimento que Aristóteles (2009, 37-38) adotou no livro I da *Ética a Nicômaco*. Não obstante, vimos que algumas atividades funcionariam como meios para se atingir outros fins, enquanto outras em si mesmas se manifestariam como fins.

Na sequência dessa distinção, surgiu a seguinte dúvida: haveria um fim mais excelente pelo qual todas as atividades tendem, ou sempre realizamos algo com vistas em outro fim? Caso realmente exista, qual seria o fim supremo pelo qual todas as nossas atividades tendem? A esse respeito, Aristóteles (2009, p. 38) afirmou:

Se, portanto, entre as finalidades colimadas por nossas ações, houver uma que desejamos por si mesma, ao passo que desejamos as outras somente por causa dessa, e se não elegemos tudo por causa de alguma coisa mais (o que, decerto, resultaria num processo *ad infinitum*, de sorte a tornar todo desejo fútil e vão), está claro que essa *uma* finalidade última tem que ser o bem e o bem mais excelente.

Supunha-se, portanto, que deveria haver um termo último ou bem mais excelente pelo qual concursam todos os empreendimentos humanos. Pois caso assim não fosse, todos os nossos desejos se tornariam vãos.

Agora, esse bem mais excelente seria objeto de investigação das ciências teóricas ou das ciências práticas? A resposta a essa questão demarca o limite que aparta a ética aristotélica da ética platônica.

Pois bem, ao contrário da ética platônica, que identificou o bem mais excelente com a contemplação da “ideia de Bem”, Aristóteles (2009, p. 38-39), na *Ética a Nicômaco*, distinguiu, por um lado, o bem mais excelente enquanto Primeiro Motor Imóvel e, por outro, o bem mais excelente *relativo aos homens*. Dessa distinção, Aristóteles circunscreveu o bem mais excelente relativo aos homens no âmbito investigativo da ética. Segundo essa concepção, o Primeiro Motor Imóvel (ou a ideia de Bem) nada teria a ver com os problemas éticos da humanidade. Com efeito, na ética platônica o bem mais excelente pertenceria às ciências teóricas, ao passo que na ética aristotélica ele pertenceria às ciências práticas, mais especificamente à ciência política.

Logo, se o bem mais excelente relativo aos homens não se confundisse com uma ideia a se contemplar, então o que essencialmente ele seria?

Consensualmente, de acordo com a opinião comum, apoiada pela maioria das opiniões dos sábios, Aristóteles (2009, p. 40-41) reconheceu que a *felicidade (eudaimonia)*⁸ seria o bem mais excelente pelo qual todos os empreendimentos humanos se orientam.

Entretanto, de imediato, o filósofo não averiguou o mesmo consenso no que tange à resolução do problema da definição de felicidade. Ora, uns a identificaram com o prazer, outros com a saúde, outros, por sua vez, com a excelência, outros ainda com a riqueza etc.

Para melhor situar essa polêmica, Aristóteles (2009, p. 42) classificou três gêneros possíveis de vida humana, de acordo com os diferentes ideais relativos à definição de felicidade. Vejamos, por partes, como as principais características de cada gênero de vida humana foram pensadas pelo filósofo.

Em primeiro lugar, a maioria dos homens identificaria a felicidade com o *prazer*, isto é, “a vida do gozo”. Não obstante, que outra finalidade a maioria dos homens

⁸ É válido ressaltar que *eudaimonia* é um termo de difícil tradução para o português, pois é mais amplo, exprimindo ideias de bem-estar e prosperidade. Ademais, não é supérfluo adiantar que, para Aristóteles, ela não consiste em um *sentimento*, como se costuma, às vezes, entender no português, mas sim em uma forma de atividade.

perseguiria senão o prazer? Porém, Aristóteles refutou imediatamente a identificação entre prazer e felicidade, que foi defendida de maneira dulcíssima nos seguintes versos de Anacreonte (1966, p. 79):

Eu quero é, pois, beber somente,
E, ebrifetivo, alegremente
Entre os amigos me encontrar
E, enfim, num leito, molemente,
Um culto a Vênus tributar.

Aristóteles afirmou que a vida de prazer seria “somente apropriada ao gado”, ou seja, aos animais irracionais, ao passo que, entre todos os demais gêneros de vida humana, este ideal de felicidade apresentar-se-ia como o mais vil.

Não é supérfluo lembrar que, para o filósofo, nem todos os seres humanos estariam capacitados ao pensamento puro. Pois a maioria dos homens, assim como os animais, seria naturalmente mais afeiçoada ao prazer do que a qualquer outra coisa.

Em segundo lugar, homens mais distintos haveriam elegido, por um lado, a *honra*, e por outro, a *riqueza*, como o ideal da felicidade. Tais homens dedicariam suas vidas à guerra e ao poder político.

Por um lado, a honra não pareceria ser o bem mais excelente, pois ela dependeria mais de quem a confere do que daquele que a possui; e, ademais, a felicidade não pareceria ser um bem que estivesse fora do controle de seu possuidor. Refutou-se, por consequência, o modelo homérico de felicidade, que na figura de Aquiles identificou a honra conquistada nas guerras como o sumo bem a ser perseguido.

Por outro lado, a riqueza, em si mesma, também não teria mais espaço que a honra na vida feliz, uma vez que a empregamos em vista de algo distinto dela mesma, ou seja, usamo-la como um meio para se atingir outros bens.

Em terceiro lugar, haveria aqueles que identificaram a vida feliz com a *contemplação*. Nota-se que, inicialmente, o filósofo realizou um desvio no momento da explicação desta questão, uma vez que a retomaria no último livro da *Ética*. Não obstante, é possível adiantar que este modelo de vida seria o mais perfeito, pois se acreditou, com Sócrates e Platão, que a prática da filosofia fosse gratuita, essencialmente contemplativa e, portanto, desejável por si mesma⁹.

⁹ Daí a repreensão aos sofistas, que faziam do saber um meio para se atingir a riqueza.

Além disso, não foi por acaso que tal desvio foi realizado. Ora, antes de atingir a vida contemplativa seria necessária a consecução de uma série de outros bens, pois, como vimos no capítulo terceiro, o homem não seria puro pensamento, como o seria o Primeiro Motor Imóvel, mas sim um ser que precisa suprir certas necessidades sensíveis antes de iniciar-se na filosofia.

Nessa perspectiva, em outro momento, Aristóteles (2009, p. 52) distinguiu três classes de bens humanos, a saber: os bens exteriores (riqueza, honra, amigos, boa sorte etc.), os bens do corpo (saúde, beleza, bom condicionamento físico, vigor etc.) e os bens da alma (sabedoria, prudência, coragem, temperança etc.).

Entre todas as classes, os de bens da alma seriam os mais valiosos, pois, além de manifestarem a melhor parte do ser humano, seriam também os que mais dependem do esforço para se manterem estáveis.

Mas, se a felicidade fosse o bem mais excelente e autosuficiente, resultaria impossível ser feliz estando de posse dos bens da alma e, ao mesmo tempo, sofrendo os mais violentos reveses do azar ou da doença. Portanto, é evidente que, no caso do homem, a felicidade não seria um bem simples, mas composto por natureza, porquanto abarcaria uma variedade de bens particulares (exteriores, do corpo e da alma).

Entretanto, poderíamos perguntar o que contribuiria mais para a felicidade: a boa sorte ou a prudência, a beleza ou a coragem, a riqueza ou a temperança?

Ora, embora se considerasse que a felicidade fosse impossível na ausência absoluta de uma das três classes de bens, reconheceu-se que elas colaborariam de modo distinto para a vida feliz. Sem embargo, enquanto alguns bens funcionariam como *causa material* da felicidade, outros, por sua vez, funcionariam como *causa formal, eficiente e final*.

Não obstante, a riqueza, a boa sorte, a saúde, a beleza e demais bens externos e corporais funcionariam como *causas materiais* sem as quais a felicidade torna-se impossível, embora tais bens, em si mesmos, fossem absolutamente insuficientes à vida feliz. O tirano, por exemplo, poderia até gozar de extrema riqueza, mas sua vida viciosa colabora para que o azar tenha maior força na determinação dos acontecimentos futuros.

Os bens da alma, por sua vez, *determinariam* essencialmente a felicidade, pois dela seriam as causas *formal, eficiente e final*. Portanto, mesmo na falta, em certa medida, de alguns dos bens exteriores e corporais, seria possível dizer que um homem fosse feliz, desde que estivesse de posse dos variados bens da alma. O mesmo, todavia, não se poderia dizer do contrário.

Dessa forma, a felicidade possuiria duas acepções distintas.

A primeira acepção já foi elaborada. Nessa perspectiva, a felicidade seria a finalidade suprema da vida humana, apresentando-se como um *composto de bens* (exteriores, do corpo e da alma).

Sob certo ponto de vista, essa primeira acepção de felicidade seria acidental e não substancial, pois Aristóteles afirmou que o Primeiro Motor Imóvel seria feliz em grau sumo por sua própria atividade, independentemente de bens corporais ou externos.

Por conseguinte, a segunda acepção seria a que considera a felicidade como uma forma específica de atividade, experimentada plenamente pelo Primeiro Motor Imóvel.

Entretanto, a substancialidade ou a acidentalidade das acepções de felicidade dependem do objeto de investigação em foco. No caso do homem, a primeira acepção de felicidade seria a substancial, cujo exemplo pode ser retirado da própria natureza dos tratados aristotélicos de ética e política. Tais tratados, pois, dedicaram-se à compreensão das condições necessárias à contemplação. Já no caso do Primeiro Motor Imóvel, a segunda acepção de felicidade seria a substancial.

Ademais, do ponto de vista da diferença de valores que existiria entre o homem e o Primeiro Motor Imóvel, a segunda acepção consistiria na substancial, pois o segundo ser, isto é, o Ser enquanto Ser, seria o paradigma supremo de nobreza na cosmologia aristotélica.

Feitas as considerações acerca da noção de felicidade humana, podemos agora o avançar o nosso exame.

Concluímos no capítulo terceiro que a alma humana realizaria, antes de tudo, funções de nutrição, sensação, locomoção e desejo. A boa disposição dessas funções, do ponto de vista da excelência moral, garantiria o suporte através do qual se coloca o pensamento em exercício de modo saudável. Não seria razoável, portanto, supor que o homem sábio e feliz possuísse hábitos viciosos na vida prática.

É por esta razão que um dos mais caros princípios educacionais da ética e da política aristotélicas, na esteira de Platão, seria desejar o bom, o belo e o correto e odiar o mau, o feio e o incorreto.

Na verdade, a virtude moral concerne a prazeres e dores, pois o prazer nos leva a realizar ações vis e a dor nos leva a deixar de realizar ações nobres. Daí a importância, salientada por Platão, de ter sido decididamente treinado desde a infância a gostar e não gostar das coisas apropriadas: este é o significado da boa educação (ARISTÓTELES, 2009, p. 71).

Nessa perspectiva, já entramos diretamente no terreno da excelência moral (virtude moral), pois seria por meio dela que se avaliam as ações relativas ao bom, ao belo e ao correto. Acresce-se a isso que a excelência, de um modo geral, seria essencialmente um bem da alma. Por conseguinte, é indispensável que, na sequência da exposição, a ela dediquemos uma atenção especial.

4.2 Conceito de excelência

Antes de tudo, faz-se necessário precisar conceitualmente o modo como compreendemos o termo *aretê*.

Por um lado, uma primeira via interpretativa tem traduzido *aretê* pelo termo ‘virtude’ (*virtue, virtù*). Por outro lado, uma segunda via interpretativa costuma traduzi-lo pelo vocábulo ‘excelência’. Optamos pela segunda via interpretativa por duas razões: primeiro, porque o termo excelência parece melhor corresponder ao antigo emprego do termo *aretê*, tanto no que tange aos poemas homéricos, quanto no que concerne à filosofia aristotélica; segundo, porque o termo virtude, historicamente, denota significados muitas vezes carregados de noções cristãs. Tais noções, de certo modo, distorcem a compreensão aristotélica de *aretê*.

Feitas as precisões conceituais, podemos agora iniciar a exposição. Para tanto, retomemos resumidamente a divisão da alma em partes, visto que tal procedimento nos auxilia a melhor situarmos o conceito de excelência.

Pois bem, seria possível classificar todas as funções da alma humana em duas grandes partes, a saber: a racional e a irracional.

A parte racional da alma constituir-se-ia de dois elementos: o calculativo e o especulativo. Com efeito, a cada uma dessas partes da alma racional corresponderia certa excelência.

A parte irracional se dividiria em, por um lado, a função sensitiva, por outro, a função nutritiva. De imediato, afirmou-se que não haveria excelência alguma correspondente à parte nutritiva. Todavia, no que tange à parte sensitiva da alma humana, sobretudo na sede dos apetites, admitiu-se que existiriam variadas excelências, na metade do número em que se contam os estados passionais da alma.

Dito isto, poderíamos classificar as excelências, de um modo geral, segundo as duas grandes partes da alma humana. Assim sendo, por um lado, as excelências intelectuais se relacionariam com sua parte racional; por outro, as excelências morais se refeririam à sua parte desiderativa.

Feitas as considerações prévias, abordemos agora o assunto que interessa centralmente a este tópico, começando, do mesmo modo como o fez Aristóteles, pela exposição das excelências morais, para posteriormente procedermos à apresentação das excelências intelectuais.

4.2.1 As excelências morais

De acordo com Aristóteles (2009, p. 67), as excelências morais seriam produzidas pelo *hábito*.

Com efeito, tais excelências não poderiam ser simplesmente geradas por natureza, já que os eventos naturais seriam regidos pela *necessidade*. Não obstante, um objeto físico jamais poderia *habituar-se* a realizar outro tipo de movimento senão aquele que realiza comumente. Por exemplo, seria impossível fazermos com que uma pedra passe a ocupar uma região aérea, tão-somente arremessando-a variadas vezes para o alto.

Portanto, a natureza, por si mesma, não poderia ser considerada como a causa dos hábitos. Ora, embora se considerasse que o homem fosse um ser natural, o filósofo admitiu que, além da natureza, outros fatores concorreriam para a formação dos hábitos.

Assim sendo, as excelências morais não seriam geradas nem através da natureza nem de maneira contrária a ela. Pelo contrário, essa mesma natureza nos capacitaria a receber tais excelências, ao passo que pelo hábito as aprimoraríamos. Por exemplo, a natureza tornaria os homens potencialmente capazes de serem corajosos, embora a coragem deva ser atualizada e aprimorada pelo hábito.

Mas, de que modo os hábitos se formariam em nós?

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles (2009) atribuiu um indispensável papel à educação na formação dos hábitos. Nessa obra, considerou-se de suprema importância que as crianças livres fossem *educadas* nos bons hábitos desde a mais tenra idade. Reconheceu-se, pois, que os hábitos se formariam em nós à medida que passamos, desde cedo, por um processo educacional.

Dito isto, voltemo-nos agora ao problema de saber se é suficiente tão-somente *conhecer* a excelência moral para se agir bem. A resolução desse problema nos auxilia a melhor compreender como os hábitos se formam em nós.

De acordo com Aristóteles (2009, p. 68-69), não adquiriríamos as excelências morais por intermédio de meras lições teóricas, mas as conquistaríamos somente pela prática repetida de ações determinadas. Razão pela qual, no âmbito da ética, importaria mais a ação moral excelente do que o conhecimento teórico, por exemplo, da liberalidade, da agudeza de espírito, da gentileza etc.

Assim sendo, chegou-se ao seguinte princípio: o que determina a qualidade de nossas disposições morais seria o caráter de nossas *atividades práticas*.

Ora, a importância atribuída à atividade prática na aquisição das excelências morais é uma característica que distingue a ética aristotélica da ética socrático-platônica. Enquanto na ética socrático-platônica se acreditava que, caso conhecêssemos a excelência, seria inevitável não praticá-la, para Aristóteles, pelo contrário, seria possível conhecer a excelência moral e, não obstante, não colocá-la em ação.

A contradição entre conhecimento e prática da excelência moral revelar-se-ia, de certo modo, pelo fenômeno da incontinência.

Aristóteles (2009) identificou a possibilidade de um homem conhecer os males da intemperança e, não obstante, ceder em certos momentos aos apetites pelo prazeroso (incontinência). O incontinente, então, conheceria o bem e praticaria o contrário, enquanto o intemperante teria uma disposição de caráter, em certos casos, “incurável”. Razão por que um se arrepende em ter cedido ao desejo, enquanto o outro não conhece outra vida senão a da satisfação imediata de seus apetites.

Portanto, no âmbito da ética importaria mais a ação prática excelente do que o conhecimento teórico das excelências morais. Daí retoma-se o princípio: seria por meio de nossas atividades práticas que os hábitos morais excelentes são produzidos.

Além disso, uma disposição habitual excelente seria estável à medida que as boas ações são acompanhadas de prazer.

Não obstante, caso experimentássemos prazer na ação moralmente excelente, poder-se-ia concluir que a parte racional de nossa alma domina harmonicamente a parte irracional. Agora, se ocorresse o inverso, isto é, caso experimentássemos dor, tal fato indicaria que a parte irracional de nossa alma ainda faria relativa resistência às ordens da razão, fazendo com que, em algumas circunstâncias, nossa ação moralmente boa tome o aspecto de ter sido feita sob a base de uma escolha titubeante.

Vejamos como esse fenômeno se manifestaria na diferenciação entre o caráter do continente e o caráter do temperante.

Ora, por um lado, o continente realizaria com sucesso o que a razão ordena, embora o faça com certa resistência dos desejos, os quais ele luta para *contê-los*. Assim, ao realizar a ação moralmente excelente, o continente não a experimentaria na ausência de dor. Por outro lado, o temperante teria uma disposição habitual tal que foi educado para preferir certos prazeres a outros, isto é, a tomar os prazeres da parte nobre do ser humano à preferência dos deleites da parte vil, experimentando, assim, satisfação na realização da ação moralmente excelente.

Vê-se que a natureza sensível do ser humano, quando não dominada pela razão, sempre levaria as ações em direção à satisfação do prazer da parte vil do ser humano. A esse respeito, Aristóteles (2009, p. 72) assegurou que: “[...] a suscetibilidade ao prazer se desenvolve em todos nós desde o berço, de sorte que essa paixão é difícil de ser erradicada, estando enraizada na estrutura de nossas vidas”. Parece então que a excelência moral estaria justamente vinculada com o domínio desta paixão, a qual, de certo modo, se não fosse controlada, distorceria as ações moralmente excelentes.

Dito isto, chegamos ao ponto de definirmos o conceito de excelência moral, uma vez que durante a presente exposição já nos referimos à temperança, bem como ao estado passional a que estaria vinculada. Vejamos, então, como Aristóteles (2009, p. 77) se exprimiu literalmente ao definir a excelência moral:

A virtude é, então, uma disposição estabelecida que leva à escolha de ações e paixões e que consiste essencialmente na observância da mediania relativa a nós, sendo isso determinado pela razão, isto é, como o homem prudente o determinaria.

A excelência moral seria então, em primeiro lugar, um gênero de disposição, isto é, uma determinação habituada a levar em conta a *escolha* deliberada de ações e paixões em conformidade com o princípio racional, ou seja, aquilo que determina a mediania relativa a nós.

Nessa perspectiva, a mediania relativa a nós sempre se encontraria em oposição a dois extremos - excesso e deficiência -, extremos estes que representam ações morais distorcidas pelas paixões.

Aliás, viemos falando das paixões sem dar-lhes uma definição mais rigorosa. Na *Ética Eudemia*, Aristóteles (2003, p. 437) assim as definiu: “Chamamos paixões ao que

segue: indignação, temor, vingança, apetite e, em geral, tudo o que em si mesmo vai, comumente, acompanhado de prazer ou de dor”.

Portanto, enquanto as ações viciosas se manifestariam situando-se em um dos dois pólos extremos (paixões) que demarcam um campo de atuação humana, as ações moralmente excelentes caracterizar-se-iam por serem disposições habituadas a escolherem o termo médio que se opõe a esses dois pólos extremos.

A esse respeito, vejamos como Hesíodo (2008, p. 37), na poesia, já advertia seu próprio irmão sobre o erro dos excessos:

Tu, ó Perses, escuta a Justiça, e o Excesso não amplies!
O Excesso é mal ao homem fraco e nem o poderoso
facilmente pode sustentá-lo e sob seu peso desmorona
quando em desgraça cai; a rota a seguir pelo outro lado
é preferível: leva ao justo; Justiça sobrepõe-se ao Excesso
quando se chega ao final: o néscio aprende sofrendo.

Dito isso, aprofundemos o assunto abordando a compreensão da coragem e da temperança. Ora, se a excelência moral consistisse na obediência à mediania, a temperança seria o meio termo entre a insensibilidade (deficiência) e a libertinagem (excesso), ao passo que a coragem encontrar-se-ia no meio termo entre a temeridade (excesso) e a covardia (deficiência).

Todavia, há que se observar também que a coragem seria mais oposta à covardia do que à temeridade, enquanto que a temperança seria mais oposta à libertinagem do que à insensibilidade. Portanto, a mediania relativa a nós não constituiria exatamente um termo médio no sentido estrito da expressão, pois sempre estaria mais próxima do extremo menos censurável.

Ademais, as ações temperantes e corajosas variariam de acordo com as inúmeras circunstâncias da vida humana em sociedade, o que dificulta a determinação de uma regra precisa que abranja todos os casos particulares. No entanto, ainda assim tal mediania continuaria sendo o parâmetro de excelência pelo qual o homem livre o deveria tomar como modelo para a ação.

Poderíamos continuar a falar sobre cada excelência moral em particular, buscando defini-las como o meio termo entre dois extremos opostos (os vícios), de acordo com cada específico campo de atuação humana. Contudo, tendo-se em vista os fins da presente dissertação, realizar uma exposição exaustiva de todas as excelências morais resultaria demasiado extenso e fora de propósito.

Portanto, para facilitar a visualização da ordem, do número e das características das excelências morais, reproduzimos abaixo o quadro elaborado por Chauí (2002, p. 452), uma vez que este nos pareceu didaticamente completo.

Sentimento ou paixão (por natureza)	Situação em que o sentimento ou a paixão são suscitados (por contingência)	Vício (excesso) (por deliberação e escolha)	Vício (falta) (por deliberação e escolha)	Virtude (justo meio) (por deliberação e escolha)
Prazeres	Tocar, ter ingerir	Libertinagem	Insensibilidade	Temperança
Medo	Perigo, dor	Covardia	Temeridade	Coragem
Confiança	Perigo, dor	Temeridade	Covardia	Coragem
Riqueza	Dinheiro, bens	Prodigalidade	Avareza	Liberalidade
Fama	Opinião alheia	Vaidade	Humildade	Magnificência
Honra	Opinião alheia	Vulgaridade	Vileza	Respeito próprio
Cólera	Relação com os outros	Irascibilidade	Indiferença	Gentileza
Convívio	Relação com os outros	Zombaria	Grosseria	Agudeza de espírito
Conceder prazer	Relação com os próximos	Condescendência	Tédio	Amizade
Vergonha	Relação de si com outros	Sem-vergonhice	Timidez	Modéstia
Sobre a boa sorte de alguém	Relação dos outros consigo	Inveja	Malevolência	Justa apreciação
Sobre a má sorte de alguém	Relação dos outros consigo	Malevolência	Inveja	Justa indignação

Para finalizar com êxito nossa exposição sobre as excelências morais, acreditamos ser necessário estabelecer ainda um último tópico. Aristóteles (2009, p. 84-85), ao encerrar sua discussão sobre o conceito de excelência moral, elaborou três regras ou precauções com a finalidade de atingirmos a mediania relativa a nós. Exponhamos, pois, tais regras ou precauções.

A primeira regra ou precaução consistiu na sugestão de que deveríamos nos afastar do extremo que mais se opõe à mediania. Por exemplo, no que concerne à cólera seria saudável nos mantermos mais distantes da irascibilidade (excesso) do que da indiferença (deficiência), pois tal seria o caráter do homem gentil. Contudo, ao contrário do indiferente a tudo, o gentil saberia encolerizar-se no momento e na circunstância certa, embora sempre procure manter uma relação de distância com a irascibilidade. A razão da primeira regra se baseia no princípio de que um dos extremos seria mais

censurável do que o outro e, portanto, nada melhor do que manter-se a distância do oposto mais censurável.

A segunda regra prescrita foi a de observarmos a nós mesmos e identificarmos os erros que mais comumente executamos. Identificados os erros, o próximo passo seria dirigir-se na direção do extremo oposto, “pois rumando para longe do nosso erro costumeiro estabeleceremos um curso mediano”. Por exemplo, tomemos o caso da sem-vergonhice (excesso), em que se acredita ser propositado jactanciar-se publicamente a todo o momento. Após ter-se identificado tal excesso, dever-se-ia rumar em direção ao extremo da deficiência (timidez), buscando chegar, por conseguinte, ao meio termo, isto é, a modéstia.

O terceiro preceito sugerido foi o de estarmos sempre em guarda com relação às armadilhas do prazer. Se a ação moral excelente sempre passasse pelo crivo da razão, que seleciona as melhores opções de acordo com a mediania relativa a nós, cumpriria estarmos em alerta com relação às paixões do prazer, pois estas corromperiam tal ação à medida que distorcem o ideal da prudência. Por exemplo, quanto à agudeza de espírito seria preciso policiar-se no momento das brincadeiras, sobretudo no que concerne ao elaborá-las e direcioná-las a alguém, pois ao sentir prazer desmedidamente com algo que se julga não ser sério, pode-se resultar indecoroso e criar situações constrangedoras.

Tais seriam as regras e precauções para atingirmos a mediania relativa a nós. Que fique encerrada, então, a exposição sobre as excelências morais.

4.2.2 As excelências intelectuais

Enquanto as excelências morais se vinculariam à parte irracional da alma e, ao mesmo tempo, teriam a metade do número das distintas paixões (cada excelência se encontraria no meio termo entre duas paixões), as excelências intelectuais, por sua vez, relacionar-se-iam à parte racional da alma e, ao mesmo tempo, corresponderiam aos seus dois elementos, quais sejam, o calculativo e o especulativo.

Ademais, mesmo que apresentem funções diferentes, os elementos calculativo e especulativo da alma racional possuiriam um fim genérico comum, qual seja, o estabelecimento da verdade. Aliás, a diferença capital entre as excelências intelectuais e as excelências morais se fundaria no fato de que as primeiras procurariam estabelecer a verdade, enquanto as segundas se vinculariam diretamente à ação prática moderada.

Assim sendo, para descobrir quais seriam as excelências intelectuais que corresponderiam às partes da alma racional, Aristóteles (2009, p. 180) destacou, como primeiro procedimento, cinco qualidades do intelecto que concorreriam de diferentes formas para o estabelecimento da verdade. Vejamos quais seriam elas:

Suponhamos que há cinco qualidades através das quais a alma alcança a verdade por afirmação ou negação. São elas nomeadamente: a arte, o conhecimento científico, a prudência (sabedoria prática), a sabedoria filosófica e o entendimento.

Apresentadas as cinco qualidades pelas quais a alma alcançaria a verdade, cumpre, neste momento, do mesmo modo como o fez Aristóteles (2009, p. 180-186), delinear as diferenças entre essas qualidades, para posteriormente julgarmos quais, entre as cinco, mais mereceriam os títulos de excelência intelectual, segundo cada específica parte e função do intelecto.

Começemos primeiramente pelas qualidades da alma que abarcaria a *contingência*, isto é, a arte e a prudência, para posteriormente passarmos ao exame do conhecimento científico, do entendimento e da sabedoria filosófica, que, por sua vez, se vinculam com o que ocorreria por *necessidade*.

Pois bem, toda a arte (*techné*) implicaria um saber relativo ao *produzir* e essa seria sua principal marca característica. O saber do artista, portanto, se manifestaria primordialmente na *técnica*, isto é, o modo essencial pelo qual, através de uma atividade especializada, chega-se ao produto desejado. Por isso, as artes, em geral, classificam-se entre as atividades consideradas meios para se chegar a fins distintos de si mesmas.

Ademais, como toda a fabricação dependeria da vontade humana de realizá-la ou não, as artes se classificariam entre as qualidades da alma que lidam com o contingente. Tal contingência também se manifestaria no seguinte fato: não bastaria ter vontade racional para fabricar, se não estivessem disponíveis os recursos materiais sem os quais a arte não se realiza. Daí o seu caráter diverso das coisas que acontecem por natureza.

A prudência (*phrónesis*), por sua vez, sempre implicaria uma experiência e um conhecimento acerca dos assuntos relativos à *ação prática*. Dada a contingência própria ao campo de atuação da prudência, o filósofo valorizou, na ética, mais a experiência do que o conhecimento teórico.

Assim, o homem prudente não se confundiria com aquele que age por causa do impulso ou do apetite imediatos, mas, pelo contrário, identificar-se-ia com aquele que

sempre delibera bem antes de agir, tomando as decisões mais convenientes relativas ao bem comum e ao bem próprio, sempre na observância das regras da excelência moral.

Muitas vezes, porém, o prudente seria confundido com o astuto, que também possui eficiente disposição deliberativa. O prudente e o astuto, entretanto, se diferenciariam quanto ao caráter de suas ações, pelo fato de um se orientar sempre com os olhos nas excelências morais, enquanto o outro não faz delas a sua regra.

Ademais, a prudência diferiria da arte por ser uma qualidade da alma intelectual que concerne às ações que são elas mesmas fins, e não meios. Assim sendo, o prudente agiria deliberadamente com os olhos nas excelências morais, porque as consideraria desejáveis e nobres por si mesmas e não por outra finalidade qualquer.

Tais seriam as qualidades da alma que concernem ao campo do variável e do contingente. Analisemos agora as qualidades intelectuais que se aplicam ao conhecimento das coisas que aconteceriam por necessidade.

Ora, o conhecimento científico (*episteme*) lidaria diretamente com os objetos da natureza. Tudo o que é causado por natureza, repitamos, acontece sempre ou o mais das vezes, possuindo um caráter de necessidade. Isto quer dizer que o conhecimento científico lidaria com coisas invariáveis, que sempre acontecem do mesmo modo, pois caso assim não fosse não haveria ciência: “Todos nós admitimos que uma coisa que conhecemos cientificamente não pode variar; quando uma coisa variável se acha além do alcance de nossa observação, não sabemos se ela existe ou não” (ARISTÓTELES, 2009, p. 180).

Além disso, o conhecimento científico possuiria um objeto de investigação determinado, qual seja, a natureza, isto é, tudo o que seria composto de matéria, procedendo a suas deduções, em certo sentido, a partir de primeiros princípios coletados por indução. Em outro sentido, porém, os primeiros princípios de que se origina o conhecimento científico não seriam adquiridos por indução, sendo ele dependente, neste caso, de outras ferramentas intelectuais. No entanto, basta que fique estabelecido que a natureza do conhecimento científico seja fundar, enquanto qualidade da alma, um saber verdadeiro acerca dos objetos naturais que se manifestam de modo estável.

O entendimento (*nous*), por sua vez, seria uma qualidade intelectual da alma apta a captar os primeiros princípios que não seriam estabelecidos por indução. Supôs-se então que o entendimento fosse uma espécie de intuição intelectual, servindo de base tanto para o conhecimento científico como para a sabedoria filosófica. Seria por intermédio

do entendimento, por conseguinte, que se suporia a existência do Primeiro Motor Imóvel como o primeiro princípio pelo qual se deduz a ordem da natureza.

A sabedoria filosófica (*sofia*), por fim, aplicar-se-ia ao estudo da substância absolutamente destituída de matéria (Filosofia Primeira - Metafísica), distintamente, por exemplo, do conhecimento científico (Filosofia Segunda - Física), que se dedicaria ao exame da natureza.

Ao supor que existiria uma ordem nos movimentos da natureza, reforçou-se a crença de que deveria existir um ser destituído de movimento e potencialidade. Tal ser, ademais, seria o mais nobre e feliz entre todos os seres, uma vez que também seria dotado de vida. O sábio, então, seria o mais divino e feliz dos homens, pois aplicaria seu pensamento (sua parte mais nobre) ao exame das características deste ser mais excelso.

Feitas as distinções, cabe agora saber quais destas qualidades da alma mais mereceriam o título de excelências intelectuais.

Ora, se a alma intelectual se dividiria em duas partes distintas, segundo as características dos diferentes objetos que inspiram suas atividades, concluiu-se que duas entre as cinco qualidades da alma deveriam ser eleitas como as excelências correspondentes a ambas as partes.

Quanto à parte calculativa da alma racional, isto é, aquela que se ocupa das coisas variáveis e contingentes, evidente seria que a prudência (*phrónesis*) fosse a ela mais afim do que a arte, porquanto essa última constituir-se-ia em meio para se atingir outros fins, enquanto que o homem prudente escolheria as boas ações por serem elas mesmas desejáveis em si. A esse respeito, lembremos que os fins seriam superiores aos meios.

Agora, no concernente à parte especulativa, entre todas as outras qualidades, a sabedoria filosófica (*sofia*) seria a que mais merece o título de excelência intelectual, pois o conhecimento científico ainda lidaria com uma substância estranha à especulação, ou seja, a matéria, ao passo que o entendimento se afiguraria muito mais a uma ferramenta intelectual do que a uma excelência propriamente dita.

Logo, a sabedoria prática (prudência) e a sabedoria filosófica seriam respectivamente as excelências das partes calculativa e especulativa da alma racional.

Dito isto, encerremos a exposição sobre o tema das excelências. O próximo passo da investigação consiste em determinar o que Aristóteles entendeu por prazer.

4.3 Teoria do prazer

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles elaborou uma série de distinções entre os prazeres, ora em consonância com o que se estava discutindo quando o assunto emergia, ora buscando definir a sua essência. Percebe-se que não houve apenas um modo de distingui-los, embora da relação entre cada distinção particular seja possível extrairmos uma noção geral de prazer (*hedonê*).

Podemos destacar, em primeiro lugar, a distinção entre prazeres do corpo e prazeres da alma, elaborada por Aristóteles (2009, p. 111-112) no Livro III, enquanto se discutia sobre a natureza da temperança. Nessa circunstância, argumentou-se que o homem seria capaz de experimentar certos prazeres de igual modo como o fazem os demais animais. Tais seriam os prazeres do corpo, identificados, sobretudo, com a satisfação dos apetites relativos aos sentidos da gustação e do tato. Por um lado, no que concerne ao sentido da gustação, os prazeres se identificariam com a nutrição. Por outro lado, quanto ao sentido do tato, os prazeres do sexo a ele seriam inerentes. Em suma, os prazeres que envolveriam *contato corporal direito* seriam compartilhados por homens e demais animais. Sendo assim, a temperança seria a excelência moral que dominaria ambas estas paixões, conferindo humanidade às ações do homem relativas ao campo da nutrição e do sexo. Quanto aos prazeres da alma, por sua vez, estes seriam experimentados somente pelo homem. A honra e o amor pelo conhecimento, por exemplo, seriam prazeres desta natureza, possuindo, portanto, um valor mais bem apreciado do que os prazeres do corpo.

De modo análogo, podemos destacar, em segundo lugar, a distinção entre prazeres necessários e prazeres desejáveis em si. Esta diferenciação foi elaborada no Livro VII, enquanto Aristóteles (2009, p. 210) argumentava acerca do fenômeno da incontinência. Nessa perspectiva, por um lado, identificou-se o corpo com a fonte dos prazeres necessários, vinculada às funções da nutrição e do sexo. Por outro lado, classificou-se a honra, a riqueza, a vitória, por exemplo, na categoria dos prazeres desejáveis em si mesmos. Assim sendo, enquanto se prescreveu que os prazeres necessários deveriam ser contidos, pois se desfrutados em excesso tornariam o aspecto do homem animalesco e lascivo, preceituou-se que os prazeres desejáveis em si, pelo contrário, em certo sentido, deveriam ser logrados com frequência. Contudo, não seria razoável supor que o desfrute *abusivo* de riquezas e honrarias fosse benéfico, senão que, à diferença dos prazeres necessários, se poderiam fruí-los com frequência. Dessa distinção, concluiu-se

que o fenômeno da incontinência deveria estar vinculado aos prazeres necessários, não fazendo sentido classificar o incontinente no gênero dos homens que desfrutam os prazeres desejáveis em si mesmos.

Feitas essas considerações distintivas acerca do prazer em relação ao exame da temperança e da incontinência, podemos agora focar nossa exposição no final do Livro VII, onde Aristóteles (2009, p. 226-233) dedicou um estudo específico à natureza do prazer. Foi nesta perspectiva de análise que, pela primeira vez, buscou-se discernir, por um lado, o sentido substancial do prazer, e, por outro, o sentido accidental. Vejamos, então, por partes, como foram elaborados os argumentos.

Pois bem, após ter-se refutado as teses de que o prazer não poderia ser qualquer bem, pela razão de sempre implicar processos de movimento, o filósofo distinguiu os prazeres restaurativos (ou mesclados) dos prazeres entendidos em sentido substancial (ou puros).

Os prazeres restaurativos sempre estariam mesclados, de algum modo, com a dor, pois seriam apetecidos em circunstâncias de carência. Por exemplo, caso se sentisse fome (carência), tornar-se-ia um prazer encontrar e desfrutar o alimento. Com efeito, os prazeres restaurativos possuiriam a mera função de restituírem nosso estado natural.

Mas, qual seria o nosso estado natural? Ora, não seria outro estado senão aquele em que o exercício da melhor parte de nossa alma encontra-se potencialmente desimpedido. Em outras palavras, seria aquele estado no qual todas as nossas necessidades sensíveis estão satisfeitas.

A esse respeito, embora se afirmasse que o pensamento fosse impassível e relativamente destacado do corpo, reconheceu-se a dificuldade de se pensar em outros objetos além daqueles que, em circunstâncias de carência, representam a satisfação de nossas necessidades sensíveis.

Os prazeres restaurativos, com efeito, coincidiriam com a satisfação das necessidades sensíveis.

Agora, como ficou estabelecido, a restauração não seria o único gênero de prazeres experimentado pelos homens. Haveria ainda outros, primordialmente fruídos por homens livres. Esses, por sua vez, “[...] não envolvem, de modo algum, dor ou desejo (por exemplo, o prazer da especulação), sendo experimentados sem qualquer deficiência que os afaste da normalidade” (ARISTÓTELES, p. 227).

Logo, à diferença dos prazeres restaurativos, o prazer entendido em sentido substancial se configuraria como um todo puro, em si mesmo, não mesclado com qualquer carência ou dor.

Vejamos como a definição substancial de prazer foi literalmente elaborada por Aristóteles (2009, p. 228):

Consequentemente, não é correto definir o prazer como um “processo perceptível”, devendo, de preferência, ser chamado de “atividade de nosso estado natural” e substituiríamos o termo “perceptível” por “desimpedido”. Alguns pensadores asseveram que o prazer é um processo sob o fundamento de que ele é bom no sentido estrito, visto que segundo o parecer deles, uma atividade é um processo; mas, de fato, uma atividade difere de um processo.

Queremos destacar dois aspectos fundamentais da citação acima.

O primeiro deles é a preferência de chamar-se o prazer de “atividade de nosso estado natural”, à medida que nenhuma carência ou necessidade fisiológica *embargue* o exercício de tal atividade.

Daí, poderíamos questionar: então o prazer seria exatamente o mesmo que a atividade? A resposta negativa a essa questão foi encontrada somente no Livro X da *Ética*. Ora, apesar da íntima relação entre prazer e atividade, eles não se confundiriam, pois substancialmente o prazer seria algo análogo ao “que sobrevém como a exuberância da saúde nos jovens e vigorosos”, isto é, seria algo semelhante a um estímulo viçoso à perpetuação da própria atividade (ARISTÓTELES, 2009, p. 291).

O segundo aspecto da citação a ser destacado é a distinção entre atividade e processo (movimento).

Para Aristóteles, seria perfeitamente possível conceber atividade sem que se esteja em movimento. O exemplo mais cabal dessa concepção consiste no modo como se caracterizou a divindade, que constituiria pura e desimpedida atividade, ao mesmo tempo em que não se move. Por essa razão, o repouso apresentar-se-ia como mais digno de prazer do que o movimento.

É por isso que Deus frui um único e simples prazer perpetuamente, pois nele não há uma *atividade cinética como também uma atividade não cinética* e há essencialmente um prazer mais verdadeiro no repouso do que no movimento (ARISTÓTELES, 2009, p. 233).

Assim, pois, seria possível dizer que os prazeres experimentados pelo ser humano se distinguiriam pelas fontes das quais são provenientes.

Por um lado, os *prazeres mesclados* seriam acidentais e provenientes da fonte sensível do ser humano, pois restaurariam o nosso estado natural. Por outro lado, os *prazeres puros*, por sua vez, seriam substanciais e provenientes da fonte inteligível do ser humano, pois não estabeleceriam com a dor nenhuma relação, acompanhando tão-somente nossas atividades.

Assim sendo, toda atividade especificamente humana seria acompanhada por um prazer puro correspondente. Por exemplo, o artista especialista na produção da música experimentaria um prazer correspondente a esta atividade, ao passo que outras coisas dificilmente desviariam a sua atenção no momento em que a produz, pois, como vimos, este mesmo prazer possuiria uma função de estímulo.

Então, se o número de atividades humanas é variado, os prazeres puros terão o mesmo número em que se contam tais atividades.

Por fim, haveria ainda que se definir uma terceira espécie de experimentação do prazer, que inclui os divertimentos, as festividades, os jogos, os entretenimentos sociais, os passatempos, etc. Todas essas *ocupações*, apesar de suas diferenças específicas, possuiriam em comum o caráter de relaxamento, pois geralmente seriam realizadas em espaços e tempos à parte da vida séria.

Fez-se necessário, neste momento, empregar a terminologia “ocupação” ao invés de “atividade”, porque chegamos ao ponto de expormos a concepção aristotélica de *diagoguê*. Conforme vimos em nosso capítulo introdutório, essa palavra de difícil tradução pode assumir os significados de recreações agradáveis, divertimentos, passatempos, mas não o de “atividades”.

Munidos das premissas até então expostas, vejamos finalmente o lugar e o valor que foram atribuídos à *diagoguê*.

4.4 Eudaimonia e Diagoguê

Aristóteles (2009), no Livro X, tópico 6, retomou a discussão sobre a felicidade, de modo a preparar o arremate da *Ética*. Nessa circunstância, o filósofo fez alusão a uma opinião muito em voga que costumava identificar a felicidade com os divertimentos agradáveis, isto é, a *eudaimonia* com a *diagoguê*.

Entretanto, antes de elaborar os argumentos contra tal opinião, o filósofo reconheceu que os divertimentos agradáveis seriam, *à primeira vista*, ocupações desejadas por si mesmas. Ora, que outro fim nós teríamos em vista ao participarmos de uma festa, senão o próprio prazer de que ela é a causa?

Porém, ao passo que se reconheceu que as ocupações agradáveis fossem, *à primeira vista*, desejadas por si mesmas, logo em seguida admitiu-se que elas resultariam mais prejudiciais do que benéficas no caso de serem consideradas como o bem mais excelente da vida humana.

Com efeito, encontrou-se uma contradição entre *diagoguê* e *eudaimonia*, pois o bem mais excelente não poderia resultar em algo prejudicial à vida.

A esse respeito, basta ilustramos a contradição supramencionada com o exemplo do homem que dedica integralmente sua vida aos *jogos de azar*. Logo, se ele possui riquezas para apostar e muito se diverte com isso, não tendo, sem embargo, controle de si mesmo, não demorará muito tempo para que perca todos os seus bens materiais.

Dito isto, é importante constatar como o próprio filósofo se exprimiu literalmente a este respeito:

Contudo, entretenimentos agradáveis também são desejados por si mesmos uma vez que não os buscamos como um meio para uma outra coisa e, a propósito, se mostram mais frequentemente maléficos do que benéficos, levando os indivíduos a negligenciar a própria saúde do corpo e os próprios bens (ARISTÓTELES, 2009, p. 304-305).

Feitas essas considerações, podemos agora expor, passo a passo, o modo como Aristóteles retirou todas as consequências do argumento acima elaborado.

[1] Pois bem, Aristóteles (2009, p. 305) considerou que os divertimentos constituíssem *um* elemento da felicidade, “já que os déspotas e potentados preenchem o seu ócio com eles”. Interessaria a tais déspotas e potentados, ademais, terem em suas cortes pessoas que fazem de si mesmas figuras agradáveis, pois tais pessoas “fornecem o que seus senhores desejam – e o que eles desejam é entretenimento”.

Vejamos na poesia homérica como tal concepção de felicidade adquire forma. Na *Odisséia*, Homero (2001, p. 153-154) faz Odisseu assim se pronunciar no mitológico país dos feácios:

É delicioso, de fato, podermos ouvir tão sublime

e inolvidável cantor, cuja voz se assemelha à dos deuses. Sim, digo mesmo que a nada se pode aspirar de mais alto que ver a paz entre o povo e a alegria no rosto de todos, e, no interior do palácio, os convivas sentados em ordem, todos o aedo a escutar, tendo mesas na frente, repletas de pão e carne, no tempo em que o vinho nas grandes crateras deita o escanção, para os copos de todos encher até às bordas: eis o que a mim se afigura a mais bela e inefável ventura.

Neste caso, o cantor/aedo faria de si mesmo uma figura agradável aos déspotas, sobretudo se sua voz “se assemelha à dos deuses”. Para o potentado, com efeito, participar de um pacífico festim no qual haja fartura de pão, carne, vinho, bem como convivas alegres e boa música “se afigura a mais bela e inefável ventura”.

Contudo, Aristóteles ponderou que o exercício da dominação não seria necessariamente um requisito da felicidade, pois a excelência e a inteligência “não dependem da posse do poder”. Assim, mesmo que os tiranos identificassem felicidade e divertimento, o filósofo não poderia condescender com eles.

Mas por que, mais precisamente, não se aquiesceu a opinião dos tiranos?

Pela razão de que os divertimentos foram identificados com o desfrute de prazeres corporais. Ora, “[...] se essas pessoas,” diz o filósofo, “carecendo de gosto para o prazer puro e generoso, recorrem aos prazeres do corpo, não nos cabe, em razão disso, supor que os prazeres do corpo são os mais desejáveis”.

Assim sendo, a *diagoguê* teria um papel na felicidade, pois dela seria um elemento, mas sua função não poderia coincidir com o bem mais excelente da vida humana.

[2] Aristóteles (2009, p. 305-306) assegurou que seria estranho considerar as recreações agradáveis o “nosso *fim*”. Pois, fazê-las “o objeto de nossas buscas sérias e do nosso esforço se afigura tolo e sumamente pueril”.

A excelência preceituaria, pelo contrário, que o divertimento fosse empregado como um *meio* a fim de retomarmos o trabalho e o esforço. Afinal, não seríamos capazes de atividade contínua, ao passo que momentos de descanso seriam necessários. Eis a função do divertimento.

Dessas considerações, chegou-se ao seguinte conceito de *diagoguê*:

Afinal, o entretenimento é uma forma de repouso, mas precisamos repousar porque não somos capazes de trabalhar ininterruptamente, o

que evidencia que não é um fim, visto que o empregamos como um meio para o prosseguimento da atividade.

Portanto, caso se entenda que a ação moralmente excelente e a especulação teórica produzam prazeres mais dignos do que as recreações agradáveis, a fórmula mais apropriada para definir a correta relação de subordinação entre *diagoguê* e *eudaimonia* seria: “Divirta-se para que possas trabalhar”.

[3] Aristóteles (2009, p. 306) asseverou que “a vida que se conforma à virtude é uma vida feliz; mas a vida virtuosa envolve sérios propósitos e não consiste em entretenimentos”.

Nessa circunstância, considerou-se que a vida séria fosse *superior* à vida risível. A seriedade, não obstante, acompanharia a vida moral, ao passo que o entretenimento se realizaria em espaços e tempos distintos da vida séria.

Nas palavras de Aristóteles (2009, p. 306), as coisas sérias:

[...] são superiores a coisas engraçadas e divertidas e quanto mais uma faculdade ou pessoa é nobre, mais sérias – pensamos – são suas atividades. Portanto, a atividade da faculdade ou pessoa mais nobre é ela própria superior e, conseqüentemente, mais produtiva de felicidade.

Assim sendo, chegou-se à conclusão de que a nobreza vem sempre acompanhada de seriedade. O caráter vil, por sua vez, seria acompanhado por bufonaria, zombaria e demais vícios congêneres.

[4] Por fim, Aristóteles (2009, p. 306) retomou a identificação da *diagoguê* com os prazeres do corpo, acrescentando-se, todavia, a ideia de que eles poderiam ser desfrutados tanto por homens livres quanto por escravos.

Ora, se a felicidade fosse considerada um bem atingível somente por uma pequena parcela de bem-aventurados, seria estranho a Aristóteles concluir que o bem mais excelente da vida humana coincidissem com ocupações experimentadas por escravos.

Tal ideia foi literalmente expressa do seguinte modo:

[...] qualquer um é capaz de fruir dos prazeres do corpo, tanto um escravo quanto o ser humano mais nobre; ninguém, entretanto, atribui a um escravo qualquer parcela de felicidade, tanto quanto uma vida que lhe seja própria. Portanto, a felicidade não consiste em passatempos ou

entretenimentos, mas em atividades que se conformam com a virtude, como já foi dito anteriormente.

A concepção de escravidão ficará mais evidente quando o leitor deparar-se com o capítulo seguinte, uma vez que nele nos dedicamos a expor algumas das principais noções da *Política*. Não obstante, tal capítulo servirá de suporte para que se compreenda de uma forma mais ampla a noção de divertimento aqui exposta.

Tais foram os quatro distintos modos de refutação do argumento que buscava identificar *diagoguê* e *eudaimonia*. Tal identificação, com efeito, só seria possível ao homem vil, vicioso e mau, mas impossível ao homem nobre, excelente e bom.

Ademais, identificou-se a *diagoguê* com o desfrute de prazeres restaurativos ou mesclados, isto é, à acepção acidental de prazer, entendendo-a, sob o enfoque da excelência, como uma espécie de relaxamento em função da retomada das atividades sérias.

Cumpriria ainda saber quais divertimentos seriam dignos e conformes à natureza do homem livre e nobre. Ora, se a vida desse homem seria toda ela permeada por ócio, seria necessário dedicar-se às melhores atividades (especulação e prática da excelência) e às melhores ocupações agradáveis (divertimentos dignos).

Esse tema, porém, não foi discutido na *Ética*, mas sim na *Política*.

5 A FELICIDADE SÓ É POSSÍVEL NA PÓLIS

Entendidos os modos pelos quais o homem livre chega à felicidade, cumpre agora saber como deveria organizar-se a sua vida coletiva, uma vez que, ele próprio, não seria um ser auto-suficiente.

De maneira absoluta, somente o Primeiro Motor Imóvel bastaria a si mesmo. O homem, pelo contrário, seria um ser destinado a viver em sociedade, pois, de modo solitário, não estaria capacitado a suprir-se de todos os bens exteriores necessários ao exercício das ocupações dignas de liberdade.

A esse respeito, na *Política*, estabeleceu-se o seguinte:

É evidente, pois, que a cidade [*pólis*] faz parte das coisas da natureza, que o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade, e que aquele que por instinto, e não porque a circunstância o inibe, deixa de fazer parte de uma cidade, é um ser vil ou superior ao homem. Tal indivíduo merece, como disse Homero, a censura cruel de ser um sem família, sem leis, sem lar. Porque ele é ávido de combates, e, como as aves de rapina, incapaz de se submeter a qualquer obediência. (ARISTÓTELES, 2009, p. 16).

A censura ao homem “auto-suficiente” foi aplicada pela razão de que um indivíduo desta natureza não se importaria com a vida moral, tal como um Zaratustra nietzschiano. Dado que tais homens seriam raros, o filósofo entendeu que a vida humana apartada da coletividade seria contrária à natureza¹⁰.

Não obstante, a vida humana em comunidade constituiu o objeto de investigação da *Política*. Nesta obra, buscou-se resolver o problema da incapacidade de cada cidadão bastar-se a si mesmo.

Logo, a organização da vida coletiva dos cidadãos constituiu o objeto de investigação do presente capítulo, pois se o homem fosse um ser destinado a viver em sociedade, ou seja, se fosse um animal político, concluir-se-ia que a própria felicidade individual depende, antes de tudo, de uma boa disposição da vida coletiva.

Sendo assim, o presente capítulo obedece à seguinte ordem de exposição: 1) o conceito de amizade; 2) a natureza da *pólis*; 3) a definição de escravidão; 4) a definição de cidadania; 5) as seis espécies de governo; 6) a constituição ideal.

¹⁰ O que acontece sempre ou o mais das vezes é considerado um efeito de uma causa natural.

5.1 Conceito de amizade

Apesar do tema da amizade ter sido mais bem discutido na *Ética*, sua mais importante contribuição repercute na compreensão da *Política*. É com a introdução de uma temática desta natureza que se deu início à avaliação dos meios pelos quais se deveriam estabelecer os laços que unem uma coletividade feliz.

Ora, se o homem seria naturalmente incapaz de bastar-se a si mesmo, cumpre neste momento entender o significado da amizade, pois notamos que sem ela a própria felicidade se afiguraria impossível.

Seria pela amizade, pois, que se estreitam os laços da comunidade de cidadãos, de modo que o exercício do poder, por seu intermédio, tornar-se-ia mais assegurado, porquanto uma vez levada uma vida próspera, constituiria condição indispensável ter-se por perto pessoas amadas.

Aliás, seria primordialmente pela amizade que praticamos a excelência moral de modo integral. Por exemplo, um homem se tornaria mais susceptível de mostrar-se generoso com um amigo do que com uma pessoa não amada, ou de afigurar-se mais gentil com os seus entes mais próximos do que com aqueles estranhos.

Portanto, se a vida moralmente excelente fosse uma parte indispensável da felicidade humana, e se as relações de amizade fossem mais propícias à prática da excelência moral, a felicidade, então, não seria possível na ausência de certo número de amigos.

No início do Livro VIII da *Ética*, Aristóteles (2009, p. 237) asseverou que nem tudo pode ser objeto de amor, senão somente aquelas coisas que seriam essencialmente *amáveis*. Seriam elas: o útil, o agradável e o bom.

Além disso, Aristóteles (2009, p. 238) acresceu que a amizade só seria possível na observância e na obediência de três condições básicas, quais sejam: a) o sentimento de *afeição* mútua; b) a consciência da *afeição* que um sente pelo outro; e c) o fundamento de tal *afeição* estar ou no *bom*, ou no *útil* ou no *agradável*.

Logo, de imediato, tornou-se possível distinguir a existência de três classes diferentes de amizade, isto é, a amizade fundada no útil, a amizade fundada no agradável e a amizade fundada no bom.

A amizade sob o fundamento da utilidade apresentar-se-ia entre homens que não se amariam pelo que cada um representa ou realmente é, mas somente à medida que, da amizade, resultem certos benefícios particulares para cada uma das partes. Este tipo de

amizade seria muito comum e mesmo indispensável entre cidadão e estrangeiro, ou entre cidades diferentes, pois não se trataria cordialmente um estrangeiro pelo que ele é, mas somente pelos benefícios que desta cordialidade poderiam resultar. Portanto, isto quer dizer que a amizade fundada no útil nunca estabeleceria ações que visem, absolutamente, o bem do amigo, mas somente ações que sirvam de suporte para o posterior desfrute de um bem próprio. Seria o que, por exemplo, acontece na guerra. O verso de Arquíloco (2008, p. 63) retrata bem esta condição de amizade: “Glauco, esse é aliado amigo apenas em combate.” Tais amizades, ademais, se desmanchariam com facilidade, sobretudo quando um amigo deixa de ser útil ao outro.

Por outro lado, a amizade que se funda no agradável apresentar-se-ia entre homens que também não reconhecem o amigo pelo que ele representa ou pelo que ele é, mas somente à medida que da mútua convivência resulte o agradável ou o prazeroso para ambas as partes. Esta classe de amizade seria muito comum entre crianças e entre aqueles que se movem pelas paixões, uma vez que tanto as primeiras quanto os segundos sempre têm o prazer como o objeto de suprema busca. Logo, a amizade que se funda no agradável visaria sempre ao benefício próprio e não o do amigo. Não se constituiria, portanto, enquanto verdadeiro amor, pois a afeição que os amigos sentem um pelo outro se resumiria somente no agrado que um é capaz de proporcionar ao outro. Tais amizades, assim como no caso anterior, se destruiriam com facilidade, pois a partir do momento em que uma das partes não goza mais o agrado que esperava gozar, procurar-se-á outra pessoa que possa oferecer o prazer. A este tipo de amizade o seguinte dístico de Safo (2003, p. 123) constitui belo exemplo:

ó mãe querida, não consigo mais tecer a trama:
queimo de amor por um moço, e a culpa é da lânguida Aphrodite.

Por fim, a amizade que se funda no bom seria a verdadeira amizade, ou aquela diante da qual todas as demais se apequenariam. A natureza da afeição que a amizade fundada no bom apresentaria consiste no querer o bem do outro pelo que ele representa e pelo que ele realmente é. Assim sendo, quando um amigo age de modo benévolo com outro, ele não o faz esperando a retribuição de um bem, ou de um prazer imediato. A própria ação de agir bem se conjugaria com o agradável; mas não aquele agradável de natureza inferior e acidental, isto é, os prazeres corporais e restaurativos. Admitiu-se, ademais, que a amizade fundada no bom seria a mais estável e duradoura entre todas as

demais classes de amizade, ao passo que a possibilidade de sua consolidação só se daria entre pessoas verdadeiramente excelentes do ponto de vista moral. Tal amizade, com efeito, deveria ser aquela que funda os laços dos cidadãos que exercem o poder, pois assim poderiam manter-se soberanos pela mútua proteção que oferecem uns aos outros. Outro dístico de Safo (2003, p. 107) representa bem este gênero de amizade:

é belo, na duração de um olhar, o belo;
o valoroso para sempre há ser de belo

Dito isto, Aristóteles (2009, p. 243) sintetizou essa discussão do seguinte modo:

Sendo a amizade, portanto, dividida nessas espécies, as pessoas inferiores constituirão amizades por prazer ou por utilidade, caso sejam semelhantes nesse respeito, enquanto indivíduos bons serão amigos por causa deles mesmos entre si, uma vez que são semelhantes no ser bons. Estes últimos, portanto, são amigos num sentido absoluto, ao passo que os primeiros o são fortuitamente e mediante sua similaridade com os últimos.

Vê-se, portanto, que o sentido absoluto de amizade seria aquele em cujo fundamento consiste a benevolência mútua das ações entre homens de disposição moral excelente. Isto equivale dizer que caso o indivíduo não tivesse sido educado nas excelências morais, provavelmente não ultrapassaria os vínculos de amizade fundados no prazer ou na utilidade. Pois agir em benefício do outro por si mesmo seria ato da mais nobre humanidade, sendo que este tipo de ação só poderia ter as excelências morais por fundamento.

Até o presente momento a amizade foi somente tratada sob o aspecto da *equidade*. Aliás, de acordo com o que até agora se discutiu, a amizade verdadeira só se daria entre iguais e moralmente excelentes. No entanto, a amizade também seria possível entre *desiguais*.

Ora, enquanto as amizades fundadas no agradável, no útil e no bom geralmente se dariam, conforme cada caso, entre crianças da mesma idade, jovens da mesma idade, varões da mesma idade e velhos da mesma idade, estas mesmas modalidades de amizades poderiam ser observadas nas relações entre pai e filho, marido e mulher, senhor e escravo, em suma, entre desiguais, embora esta acepção constituísse um sentido imperfeito do próprio termo amizade, tal como acima o apresentamos.

Acresce-se a isso que a essência da amizade entre desiguais implicaria sempre a superioridade de um em relação ao outro. Não obstante, o cidadão seria sempre superior relativamente à esposa, ao filho e ao escravo. Logo, como de imediato não seria possível verificar igualdade nestas relações, resulta óbvio que os inferiores deveriam demonstrar mais amor ao superior do que o superior aos inferiores, caso as partes queiram manter uma relação proporcional de amistosa amizade.

Além disso, a amizade entre pai e filho (paternal), marido e mulher (nupcial), senhor e escravo (despótica), seriam específicas, pois em cada caso ambas as partes se afetam de diferentes modos, o que resulta em heterogêneos tipos de afeição mútua. Como a mulher, o filho e o escravo teriam funções e valores sociais distintos, caberia ao cidadão estabelecer os justos padrões de afeição de acordo com cada caso.

Que fique estabelecido desta forma o conceito de amizade.

5.2 A natureza da pólis

Para compreendermos a natureza da *pólis*, faz-se necessário analisar, passo a passo, o exórdio elaborado por Aristóteles (2009, p. 13) no Livro I da *Política*:

Sabemos que toda cidade é uma espécie de associação, e que toda associação se forma tendo por alvo algum bem; porque o homem só trabalha pelo que ele tem em conta de um bem. Todas as sociedades, pois, se propõem qualquer bem – sobretudo a mais importante delas, pois que visa a um bem maior, envolvendo todas as demais: a cidade ou a sociedade política [*pólis*].

Nessa citação, estão presentes todos os elementos de análise que posteriormente foram desenvolvidos de maneira pormenorizada no restante da *Política*. Vejamos então, por partes, como cada premissa se manifesta de modo isolado, para doravante retomarmos as relações entre elas e a conclusão.

O primeiro elemento a ser destacado é a classificação da *pólis* no gênero das associações. Daí o conteúdo da premissa maior: “toda cidade é uma espécie de associação”.

Ademais, a *pólis* não seria uma espécie de associação composta por partes homogêneas. Não obstante, é possível observar as seguintes relações entre as partes da *pólis*, segundo a divisão do trabalho: sapateiros, artesãos, políticos, adivinhos, filósofos,

sacerdotes, agricultores, guerreiros, cidadãos, escravos etc. Acresça-se a isso as relações entre homem e mulher (matrimônio), mulher e mulher (amizade), homem e homem (amizade), mãe e filho (maternidade), pai e filho (paternidade), filho e filho (irmandade), adultos e crianças (educação), cidadãos e escravos (dominação) etc.

Portanto, a *pólis* seria uma complexa e heterogênea espécie de associação, que reúne uma multiplicidade de específicas relações entre os homens.

O segundo elemento a ser destacado consiste na constatação de que toda a associação almeja certo bem. A premissa menor, então, identificou que os homens não se associariam por acaso ou pelo tédio de viver uma vida solitária, senão pela razão de não se bastarem a si mesmos.

Além disso, as distintas formas de associação humana teriam em vista diferentes bens. Normalmente, por exemplo, a tirania elegeria como bem a satisfação própria do monarca. Já a democracia, por sua vez, buscaria como bem estabelecer um Estado fundado no governo popular. E assim por diante com cada específica forma de governo ou associação.

O terceiro elemento da citação consiste na conclusão do silogismo. Não obstante, concluiu-se que se toda a *pólis* fosse uma espécie de associação, e que se toda a associação fosse elaborada tendo-se em vista pelo menos um bem, tornar-se-ia evidente, portanto, que a mais importante das associações, isto é, a *pólis*, almejaría o mais excelente dos bens, envolvendo todas as demais formas de associação.

Ora, na verdade, a dedução lógica das premissas deveria assim se manifestar: toda a cidade (*pólis*) almeja certo bem. Contudo, acresceu-se à conclusão que a *pólis* fosse a mais importante forma de associação, envolvendo todas as demais e, por conseguinte, supôs-se que ela almejasse o mais excelente dos bens. Tais acréscimos, pois, não constituem inferências que necessariamente se produzem das premissas.

A esse respeito, Wolff (2001, p. 43) chegou à seguinte conclusão:

As duas premissas não necessitam portanto de demonstração. A primeira (“A cidade é uma comunidade”) parece ser irrefutável; a segunda é *a priori*, e se deduz daquilo que uma comunidade é e, mais geralmente, daquilo que a ordem humana é. Mas com a terceira premissa não é assim.

Não obstante, dizer que a *pólis*, por um lado, engloba todas as demais formas de sociedade, e, por outro, que almeja o mais excelente dos bens, necessita de certas explicações prévias.

No concernente à explicação de que somente a *pólis* almejaría o bem mais excelente, evidencia-se que tal conclusão melhor se explica quando se compreende o significado da amizade na vida feliz.

Ora, a felicidade seria impossível em uma associação na qual a tirania fosse a forma hegemônica de governo. A prova disso residira no fato de que o tirano, ao se considerar um deus na terra, seria a todos superior e, por suposto direito, a todos escravizaria ao bel-prazer. Logo, se a igualdade fosse uma condição da amizade, o tirano não estabelecería verdadeiros laços de amizade.

No caso da *pólis*, pelo contrário, o governo realizado pelos cidadãos implicaria necessariamente uma amizade entre os mesmos, porquanto ele seria compartilhado por membros iguais.

Não obstante, se na *pólis* cada cidadão não se bastasse a si mesmo, cumpriria que os laços de amizade entre iguais fossem firmemente estabelecidos. Portanto, somente a *pólis* almejaría o bem mais excelente, isto é, a felicidade, pois seria por meio da amizade que as excelências morais e intelectuais se atualizam.

Veamos agora como se concluiu que a *pólis* englobaria todas as demais formas de sociedade.

Antes de tudo, é necessário ressaltar que Aristóteles foi um típico cidadão grego, e, como tal, identificou todo aquele indivíduo não-grego com o *bárbaro*. Segundo a sua concepção, a maior diferença entre um grego e um bárbaro consistiria em que um teria um instinto de liberdade e de mando mais aflorado por natureza, isto é, o grego, enquanto que o outro teria uma natureza inferior, ou seja, o bárbaro.

Sem embargo, a razão da diferença entre gregos e bárbaros seria fisiológica e esta seria a justificativa pela qual ambos os povos possuíam diferentes formas de governo. Foi por esta razão, inclusive, que o filósofo reprovou a escravidão que resultava das guerras entre as cidades-estados gregas, ao passo que aprovou aquela que se produzia nas guerras entre gregos e bárbaros.

Além disso, Aristóteles (2009, p. 241) dizia que, por um lado, os povos que habitassem diferentes regiões da Europa, cuja temperatura climática fosse fria, seriam corajosos por natureza, embora falhos em engenhosidade e inteligência; logo, saberiam conservar sua liberdade, embora não soubessem organizar um governo apto a conquistar outros povos. Os povos da Ásia, por outro lado, seriam engenhosos e inteligentes, porém carentes de coragem, o que explicaria a sua natureza servil, apta à escravidão. A raça dos gregos, por fim, ocuparia uma região intermediária, adquirindo ambos os

caracteres da coragem e da inteligência, sendo essa a razão de seu aflorado instinto de liberdade e da organização da melhor forma de governo.

Pois bem, se a “raça” dos gregos tivesse mesmo um instinto de liberdade mais aflorado, concluir-se-ia que um regime de tirania não se aplica a uma cidade-estado. Razão pela qual os cidadãos gregos, por não se elevarem demasiadamente uns em relação aos outros, não aceitariam serem subjugados pelo despotismo absoluto e eterno de um só senhor. Tal modo de governo, portanto, seria mais bem gerenciado em nações bárbaras.

Porém, o despotismo também teria uma função na *pólis* e, por esta razão, ela englobaria qualitativamente todos os demais tipos de sociedade. Tal despotismo seria empregado de maneira justa na relação em que o senhor por natureza estabelece com o escravo por natureza: “Falaram os poetas: ‘*Os gregos têm o direito de mandar nos bárbaros*’, como se a natureza identificasse o bárbaro com o escravo” (ARISTÓTELES, 2009, p. 14-15).

Logo, assimilando o despotismo dos outros modos de associação e ampliando o seu modo de aplicação para além das tiranias tradicionais, chegamos à *pólis*, isto é, a associação que ao mesmo tempo se proporia o bem mais excelente e englobaria qualitativamente todas as demais formas de associação existentes.

Feitas as considerações sobre a natureza da *pólis*, passemos agora ao específico exame da escravidão, pois este elemento seria indispensável à felicidade coletiva dos cidadãos.

5.3 Definição de escravidão

Aristóteles (2009, p. 18) asseverou que, em sua época, existiam duas opiniões correntes acerca do fenômeno da escravidão. Uma delas afirmava que a escravidão fosse obra da natureza e, portanto, uma prática legítima. A outra, por sua vez, dizia que a escravidão fosse contrária à natureza, sendo assegurada pelas convenções legislativas, que autorizavam o uso da violência.

A esse respeito, afiliou-se à defesa da primeira opinião, isto é, a que assegurava ser a escravidão uma obra da natureza.

Nessa perspectiva, constatou-se que o escravo seria um elemento necessário à família. A economia doméstica seria, pois, composta de vários instrumentos, uns

animados e outros inanimados. A propriedade e a riqueza, com efeito, seriam instrumentos inanimados indispensáveis à economia doméstica, enquanto que os escravos, por sua vez, seriam seus instrumentos animados.

Não obstante, o filósofo dizia que se o instrumento inanimado cumprisse a sua função antes mesmo do homem ordenar, os arquitetos não necessitariam de trabalhadores, nem os senhores de escravos.

O escravo não possuiria, então, uma vida própria, senão que seria mera *propriedade* de seu senhor: “Aquele que não se pertence mas pertence a outro, e, no entanto, é um homem, esse é escravo por natureza” (ARISTÓTELES, 2009, p. 19).

Feitas essas ponderações acerca da escravidão, Aristóteles (2009, p. 19) elaborou as seguintes questões: “Mas há, ou não há tais homens? Existirá alguém para quem seja justo e lucrativo ser escravo?”

Para resolver a essas questões retomou-se o princípio de que a autoridade e a obediência seriam, de certo modo, ações e paixões presentes em toda a natureza. Ora, vimos que a alma teria autoridade sobre o corpo, assim como a matéria obedeceria à forma. Com efeito, tanto para o corpo quanto para a matéria, a obediência resultaria benéfica. O mesmo, aliás, estabeleceu-se com relação ao senhor e ao escravo.

Por um lado, alguns homens seriam aptos a comandar, tendo por características fundamentais as faculdades de pensamento e de previsão; por outro, alguns homens seriam hábeis no obedecer, distinguindo-se dos primeiros por sua aptidão para com os trabalhos braçais. Logo, em resposta às questões acima elaboradas, asseverou-se que os escravos existiriam naturalmente, sendo, em alguns casos, fácil discerni-los, bastando observar-se a sua constituição corpórea.

A utilidade dos escravos é mais ou menos a mesma dos animais domésticos: ajudam-nos com a sua força física em nossas necessidades quotidianas. A própria natureza parece querer dotar de características diferentes os corpos dos homens livres e dos escravos. Uns, com efeito, são fortes para o trabalho ao qual se destinam; os outros são perfeitamente inúteis para os serviços semelhantes, mas são úteis para a vida civil, que assim se acha repartida entre os trabalhos da guerra e os da paz. (ARISTÓTELES, 2009, p. 20-21).

Se a escravidão fosse natural e se a natureza nada fizesse em vão, sempre realizando o que é belo e bom, a escravidão seria, por conseguinte, bela e boa para ambas as partes, porquanto senhor e escravo estariam cumprindo as suas funções

naturais em benefício mútuo: “[...] o interesse do senhor é o mesmo que o do escravo” (ARISTÓTELES, 2009, p. 14).

Então, Aristóteles (2009, p. 22) teve que admitir a existência, por um lado, de uma raça livre por natureza, e, por outro, de uma raça escrava por natureza. Os gregos, naturalmente corajosos e inteligentes, formariam a raça apta a comandar, conquistar e escravizar, enquanto que os bárbaros, por sua vez, naturalmente industriais e covardes, formariam a raça dos homens aptos à obediência, à resignação e à submissão.

Ora, parece que Marx não se enganou ao afirmar que o pensamento é um reflexo da realidade e do momento histórico particular. A naturalização da escravidão, por exemplo, não teve repercussões apenas na teoria aristotélica da *Política*. De fato, Aristóteles empregou os princípios de autoridade (ação) e obediência (paixão) nos mais variados objetos de investigação.

O nosso propósito ao expor a definição de escravidão foi o de esclarecer o fato de Aristóteles aceitar uma multiplicidade variada de classes sociais. Nesse sentido, não se viu nada de estranho em haver, por um lado, homens dotados de excelsa nobreza, e, por outro, uma massa de homens vis.

Assim sendo, as ocupações agradáveis (*diagouê*) não seriam as mesmas para as diversas classes sociais. Não obstante, a discriminação daquelas ocupações que seriam dignas ou indignas se basearia nos critérios de nobreza ou vileza do homem em questão. Com efeito, os divertimentos prescritos ao homem livre deveriam ser os mais distintos possíveis das ocupações tidas como servis, tendo-se como preocupação central a preservação de suas disposições morais e intelectuais.

Concluído este tema, passemos agora à definição aristotélica de cidadania.

5.4 Definição de cidadania

Conforme evidenciamos nos tópicos anteriores, a *pólis* não seria algo simples, senão complexo. Aliás, identificou-se a *pólis* com uma espécie de associação que visa a certo bem. Como se concluiu que ela fosse a mais importante das associações, deduziu-se em consequência que ela teria por alvo o supremo bem, ou seja, a felicidade coletiva.

Entretanto, no Livro III da *Política*, Aristóteles (2009, p. 79-80) retomou a discussão acerca da natureza da *pólis* e desta vez a considerou, em outro sentido, como a *multidão dos cidadãos*.

Mas, quem seriam os cidadãos? Ou, em que consistiria a cidadania?

Aristóteles (2009, p. 80) identificou certo problema inicial ao tentar definir a cidadania, porquanto percebeu que, dependendo do regime político vigente, certas classes de homens teriam direito a ela, enquanto que outras, não. Para ilustrar a dificuldade, basta tomar-se como exemplo os regimes políticos da oligarquia e da democracia. Ora, enquanto na democracia se diria que o povo conquistou o direito à cidadania, na oligarquia, por sua vez, entendeu-se que somente uma pequena parcela da população seria considerada cidadã. Portanto, o direito à cidadania variaria de acordo com o tipo de governo instituído nessa ou naquela cidade-estado.

Acresceu-se a isto que uma criança não poderia exercer a cidadania, senão em sentido accidental. O mesmo poder-se-ia dizer a respeito do velho. A diferença entre ambos, porém, consistiria em que a criança seria um cidadão imperfeito, enquanto que o velho já teria ultrapassado a idade do exercício pleno da cidadania.

Assim sendo, procurando-se a ideia absoluta que definiria essencialmente o cidadão, chegou-se à seguinte conclusão: “Em uma palavra, cidadão é aquele que pode ser juiz e magistrado” (ARISTÓTELES, 2009, p. 80).

Entretanto, a definição de cidadão como aquele que indiscriminadamente é juiz e magistrado se ajustaria mais a regimes democráticos, pois em regimes dessa natureza o povo teria acesso às variadas magistraturas. A mesma definição de cidadão, porém, não se aplicaria a outras formas de governo, que, por exemplo, não atribuiriam a qualquer indivíduo, de modo indiscriminado, as magistraturas e as funções nas assembleias gerais. Ora, em outras formas de governo, as magistraturas seriam discriminadas e confiadas a diferentes cidadãos, de acordo com as aptidões e excelências especiais requeridas a cada cargo.

Nessa perspectiva, Aristóteles (2009, p. 82) assim ampliou a definição de cidadão: “Por aí se vê, pois, o que é o cidadão: aquele que tem uma parte legal na autoridade deliberativa e na autoridade judiciária – eis o que chamamos cidadão da cidade assim constituída”.

Diante dessas considerações, não importaria tanto saber quem pode ou não pode ser um cidadão, se o é justa ou injustamente, de acordo com esse ou aquele governo. O mais importante na definição do cidadão, com efeito, seria saber se exerce ou não exerce o poder. Seguindo esta orientação de pensamento, Aristóteles (2009, p. 89) assim concluiu: “Cidadão, segundo a nossa definição, é o homem investido de um certo poder.

Ora, do momento em que ele tenha um poder na mão, passa a ser cidadão, como dissemos”.

Definida a natureza da cidadania, podemos passar agora à exposição das distintas espécies de governo e da constituição ideal.

5.5 As seis espécies de governo

Consideradas deste modo as naturezas da amizade, da *pólis*, da escravidão e da cidadania, podemos passar agora ao arremate do presente capítulo. Para tanto, pretendemos expor neste tópico as seis espécies de governo examinadas por Aristóteles, para posteriormente finalizarmos com a apresentação da constituição ideal.

Segundo Aristóteles (2009, p. 92), haveria seis espécies possíveis de governo, três das quais perfeitas e outras três degeneradas. Essas seis espécies de governo poderiam ser divididas em três gêneros, segundo o critério da quantidade de homens que detêm o poder. Por um lado, os governos em que somente um homem seria o soberano resultariam ou em *monarquia* ou em *tiranía*; por outro, os governos em que a minoria dos homens seria soberana, consistiriam ou em *aristocracia* ou em *oligarquia*; por fim, os governos em que a maioria dos homens seria soberana, decorreriam ou em *governo republicano* ou em *democracia*. Dos governos perfeitos teríamos a monarquia, a aristocracia e a república. Os governos degenerados, porém, resultariam na tirania, na oligarquia e na democracia.

Vejamos agora, por um lado, as características de cada espécie de governo, e, por outro, a razão de cada uma resultar em constituição perfeita ou degenerada.

A *monarquia* seria uma das espécies perfeitas de governo. Ela seria instituída à medida que apenas um homem, por sua máxima excelência, fosse escolhido pelos súditos para governar uma cidade. Geralmente, a sua instituição dependeria das excelentes qualidades do rei, que se elevariam demasiadamente em relação às excelências dos demais cidadãos, sendo, por isso, com justiça, elevado ao cume da hierarquia política. O modo monárquico de governo, com efeito, caracterizar-se-ia por ter a felicidade dos súditos como fim. Nessa perspectiva, o governo de um homem seria instituído não para o seu próprio bem, senão pela capacidade que este mesmo homem teria para administrar os negócios públicos, de modo a possibilitar a realização da felicidade individual de cada cidadão. Portanto, o que definiria a perfeição de seu

governo seria a finalidade para a qual ele se dirige, isto é, a bem-aventurança dos súditos.

A *tiranía*, por sua vez, seria uma degeneração da monarquia. Ela seria instituída por meio da violência, enquanto um homem fosse capaz de tomar o poder político com a finalidade de subjugar os súditos à sua vontade. Este modo de governo, então, dispensaria qualquer excelência moral, pois seria vicioso por essência. Sem embargo, não haveria eleição do governo por parte dos súditos, porquanto estes mais bem seriam tratados como escravos do que qualquer outra coisa. O modo tirânico de governo, por conseguinte, seria caracterizado por almejar, como o fim da associação, o bem próprio do tirano, independentemente da vontade dos súditos. Logo, o que definiria a viciosidade desta espécie de governo seria a natureza da própria finalidade para a qual ele se orienta. Dentre todas as espécies de governo, a tirania seria a pior delas.

A *aristocracia* seria outra espécie perfeita de governo. Tal constituição seria aplicada à medida que uma minoria de cidadãos (que de modo semelhante participam da excelência) tomaria a posse do poder político. A razão de o governo aristocrático ser instituído estaria no fato de vários cidadãos excelentes (porém menos numerosos que a maioria) possuírem, por suas próprias qualidades distintivas, o direito de exercerem as magistraturas mais importantes do Estado. Não obstante, tal classe de cidadãos não poderia se ocupar de trabalhos braçais ou ocupações degradantes, fazendo do exercício da excelência moral e política a finalidade da vida individual e coletiva. Além disso, o modo aristocrático de governo se caracterizaria essencialmente pela harmonização dos interesses públicos, ou seja, a finalidade de seu governo seria a felicidade coletiva da *pólis* e não os seus próprios interesses de classe governante. Por consequência, a perfeição do modo aristocrático de governo consistiria no fim pelo qual todas as suas ações estariam destinadas, isto é, o bem supremo coletivo.

A *oligarquia*, por seu turno, seria o modo de governo degenerado da aristocracia. Ela seria instituída à medida que, por violência, o governo da cidade fosse tomado pela classe abastada. Assim como a aristocracia, a oligarquia requereria uma pequena parcela de indivíduos no governo. Porém, enquanto o critério do governo aristocrático seria a excelência, o critério do governo oligárquico, por sua vez, seria a riqueza. Isto ocorreria pela razão da excelência não ser o fim pelo qual as ações da oligarquia se orientam, sendo que sua finalidade coincidiria mais bem com a extravagante aquisição de lucros, patrimônios e demais bens exteriores. Assim como o tirano, os oligarcas seriam ávidos por prazeres restaurativos, desconhecendo os prazeres puros e generosos. Logo, o que

definiria a viciosidade do governo oligárquico seria a incapacidade de seus gestores estabelecerem fins coletivos, fins estes que, por sua vez, naturalmente entrariam em contradição com seus desejos imediatos e particulares.

O *governo republicano* seria a terceira e última espécie de governo perfeito. Tal modo de governo seria instituído à medida que, no interior da grande massa de cidadãos, não se destacassem indivíduos demasiadamente superiores. Assim, diferentemente da aristocracia e da oligarquia, o governo republicano seria gerido também pelos pobres. Esta, por sua vez, teria os olhos na excelência, não cometendo atos de injustiça. Aos olhos de Aristóteles, por exemplo, consistiria em ato de injustiça a extorsão e repasse das riquezas dos cidadãos mais abastados. Com efeito, este tipo de ação não estaria de acordo com a excelência, pois, na opinião do filósofo, seria natural a existência de ricos e pobres, sendo sempre os primeiros a minoria e os segundos a maioria. O governo republicano, então, seria excelente ao respeitar as diferenças e ao governar com vistas na felicidade coletiva da *pólis*. Por conseguinte, o que definiria a perfeição de seu governo seriam as ações de gerenciamento da *pólis* baseadas na justiça.

A *democracia*, por sua vez, seria o modo de governo degenerado da república. Ela seria instituída por meio da violência que a massa dos pobres aplicaria sobre as classes oligárquicas ou mesmo ao tirano. Assim como o governo republicano, a democracia teria a maioria dos homens na base do poder. Porém, ao contrário daquele, que respeitaria as diferenças entre os cidadãos e governaria com os olhos na excelência, a democracia, por seu turno, exigiria uma série de medidas injustas, como, por exemplo, a extorsão e o repasse das riquezas dos cidadãos mais abastados. Tal modo de procedimento geraria o ódio em uma classe da população e, por conseguinte, a democracia seria constantemente ameaçada pelas revoluções, assim como todas as demais classes de governos degenerados. Logo, o que definiria a viciosidade do governo democrático seria o fim pelo qual as suas ações estariam dirigidas, sendo que este não respeitaria a excelência moral e a justiça. Ademais, dentre todas as demais formas viciosas de governo, a democracia seria a “melhor”.

Por fim, é preciso acrescentar que cada espécie perfeita de governo se aplicaria melhor a certos povos do que a outros, pois enquanto em alguns casos somente um homem seria superior aos demais, em outros somente uma minoria assim o seria, enquanto que em outros, ainda, não haveria significativas distinções individuais entre os cidadãos. No entanto, todas estas formas de governo chegariam ao poder de forma justa, de acordo com a excelência. O contrário, por sua vez, se concluiria das formas

degeneradas de governo, uma vez que todas elas chegariam ao poder por meio da violência e da injustiça. Por esta razão, da substituição de uma espécie de governo viciosa a outra, sempre se engendraria o ódio dos dominados em relação aos dominantes, o que resultaria na inexorável ameaça das classes dominantes corromperem-se frente às eventuais revoluções.

Voltemo-nos agora ao exame da constituição ideal.

5.6 A constituição ideal

Aristóteles (2009, p. 119-120) julgou que toda a arte teria por base um corpo de conhecimentos que visa à perfeição. Logo, se existisse uma arte de bem governar, é óbvio que a mesma deveria basear-se em uma ideia de constituição perfeita.

Assim sendo, passemos agora à exposição dos pontos centrais do livro VII da *Política*, livro este em que Aristóteles se dedicou integralmente à exposição de sua constituição ideal (cidade modelo).

Pois bem, em primeiro lugar, a construção de uma constituição ideal deveria levar em conta o gênero de vida que seus cidadãos devem preferir.

Ora, se os bens humanos se dividissem em bens do corpo, bens exteriores e bens da alma, dever-se-ia, antes de tudo, saber qual a classe de bens é superior e quais são as inferiores. Não obstante, refletiu-se a este respeito de modo suficiente na *Ética*, afirmando-se que a vida preferível deveria ser aquela que toma primordialmente os bens da alma como os melhores.

Decidido isto, Aristóteles (2009, p. 244) dissertou sobre a necessidade de sabermos se todos os homens deveriam tomar parte do governo ou não:

Mas, já que estamos a examinar qual a constituição perfeita, sendo essa constituição a que mais contribui para a felicidade da cidade, e, por outro lado, visto que já foi dito que a felicidade não poderia existir sem a virtude, é claro que em um Estado perfeitamente governado e composto de cidadãos que são homens justos no sentido absoluto da palavra, e não relativamente a um sistema todo, os cidadãos não devem exercer as artes mecânicas nem as profissões mercantis; porque este gênero de vida tem qualquer coisa de vil, e é contrário à virtude. É preciso mesmo, para que sejam verdadeiramente cidadãos, que eles não se façam lavradores; porque o descanso lhes é necessário para fazer nascer a virtude em sua alma, e para executar os deveres civis.

Vê-se que, portanto, todas as artes mecânicas deveriam ser atribuídas aos escravos, uma vez que estas não competiriam ao caráter do cidadão excelente. O ócio, sem embargo, seria indispensável ao nascimento da excelência. Com efeito, para o filósofo nem todos deveriam tomar parte do governo na constituição ideal, porquanto o exercício das magistraturas seria reservado aos homens mais distintos em matéria de excelência, ao passo que estes estariam desembaraçados de trabalhos braçais.

Além disso, sendo complexa por natureza, a *pólis* (multidão de cidadãos) perfeita se dividiria em variados elementos. Aristóteles (2009, p. 243-244) enumerou-os da seguinte maneira: 1) meios de subsistência; 2) artes; 3) armas; 4) finanças; 5) serviços das coisas divinas; 6) julgamentos com base nos interesses gerais do Estado. Se a *pólis* não fosse uma associação de cidadãos tomada ao acaso, concluiu-se que ela não poderia prescindir de um destes elementos fundamentais.

A divisão desses elementos, por sua vez, obedeceria às regras da própria natureza, isto é, enquanto seria concedido aos varões o trabalho com as armas, os mais velhos se encarregariam das funções de administração das finanças e julgamento. Quanto aos sacerdotes encarregados das coisas divinas, os anciãos a elas estariam incumbidos. Nesta perspectiva, o governo e o exercício das magistraturas seriam exercidos de modo circular, obedecendo ao que cada etapa da vida poderia oferecer à melhor constituição do Estado perfeitamente organizado.

Dito isso, cabe agora compreender quais seriam as bases materiais de um governo assim constituído por cidadãos, afinal seria impossível “[...] estabelecer a melhor forma de governo sem os meios e recursos que devem concorrer para a sua perfeição” (ARISTÓTELES, 2009, p. 236).

Ora, constatou-se que uma cidade populosa e uma cidade grande não estabeleceriam, necessariamente, uma relação de identidade, uma vez que se poderia ser, por exemplo, grande em população, mas pequena em força. Não obstante, caso comparássemos, por um lado, uma cidade super populosa, cujos habitantes em sua maioria fossem artesãos, lavradores e escravos, com uma cidade, por outro lado, cujo número de habitantes fosse menor, mas formada principalmente por uma força militar de cidadãos resistentes, deduzir-se-ia que a segunda espécie de cidade é mais grandiosa que a primeira, mesmo sendo menos populosa.

Por um lado, uma cidade extremamente populosa seria de difícil controle. Por outro lado, uma cidade pouco populosa não poderia bastar-se a si mesma. Portanto, de acordo com Aristóteles (2009, p. 238-239), haveria dois critérios que nos auxiliam saber

a proporção correta de cidadãos em um Estado bem constituído. São eles: a) um número de habitantes que proporcione minimamente uma apreciação mútua entre os cidadãos; e b) um número de habitantes suficiente para se controlar a entrada e saída de estrangeiros, de modo a assim proteger as magistraturas que por ventura seriam exercidas pelos cidadãos residentes na própria *pólis*.

Agora, no que concerne à natureza do território, o bom governo deveria preocupar-se, por um lado, com a elaboração de obstáculos para eventuais invasões de inimigos, e, por outro, com a facilitação das saídas de emergência por parte dos habitantes. A boa disposição para a vigia, por seu turno, constituiria outro importante elemento para a defesa da *pólis*. Quanto à sua posição, conviria que tivesse um lado voltado para o mar e outro lado para a terra. Essa medida facilitaria as transações comerciais, de modo a sempre manter a *pólis* abastecida de alimentos e de objetos necessários à sobrevivência feliz. Todavia, não se aprovaria daí que a cidade se transformasse em um grande centro comercial, porquanto constituições que aprovassem tais práticas elegeriam o lucro como o fim da vida humana. Considerou-se, portanto, que uma postura desta natureza sempre teria algo de vil, isto é, contrário às excelentes disposições dos cidadãos (ARISTÓTELES, 2009, p. 239-240).

Por fim, no concernente aos assuntos da guerra e da paz, do trabalho e do ócio, do útil e do belo, ainda restam algumas ponderações a serem feitas. Vejamos, no dizer de Aristóteles (2009, p. 256), como se estabeleceu este ponto:

Toda a vida se divide em atividade e repouso, em guerra e em paz. Entre as ações, algumas há que são necessárias e úteis, outras que se referem ao belo. É preciso, pois, estabelecer neste assunto a mesma distinção que entre as partes da alma e as suas próprias ações, considerando a paz como o escopo da guerra, o repouso como o fim do trabalho, e o belo como o alvo das ações úteis e necessárias.

Mas, daí urge a questão: como fazer com que os cidadãos desejem o ócio, a paz e a beleza como os nobres fins da vida em sociedade? Como concluímos em nosso capítulo quarto, para Aristóteles a educação teria uma função indispensável na formação dos bons hábitos.

Visto que chegamos ao ponto de falarmos sobre a educação, encerremos a discussão do presente capítulo. Razão pela qual dedicamos um capítulo especial à concepção educacional de Aristóteles e sua relação com o tema dos divertimentos. O tema da educação, aliás, dá continuidade à investigação do modelo ideal da *pólis*.

6 EDUCAÇÃO E DIVERTIMENTO NA CONSTITUIÇÃO IDEAL

Conforme ficou estabelecido em nosso capítulo quarto, um dos princípios fundamentais da educação consiste no gostar e no não gostar das coisas apropriadas.

Assim, se Aristóteles elegeu o ócio, a paz e a beleza como os nobres fins da vida política, então a educação perfeita do cidadão teria que estar direcionada à construção dos desejos relativos a estes três bens.

Nessa perspectiva, Aristóteles (2009) censurou as legislações que identificavam as atividades guerreiras com o ideal da felicidade. A esse respeito, aludiu-se ao fato de que Estados belicosos definhariam logo na sequência em que não houvesse mais povos a dominar, o que caracterizaria a falsa noção de felicidade que os legisladores de tais Estados constroem.

Na contramão deste pensamento, adotou-se a ideia de que a paz seria um bem mais louvável que a guerra, devendo ser, inclusive, o objetivo da própria guerra. Assim sendo, não faria sentido provocar guerras contra todos os demais povos, sendo somente lícito engendrará-las com o propósito de conquistar um razoável número de escravos por natureza.

Ora, uma cidade-estado que elegeesse a guerra como o bem mais excelente da vida humana não dedicaria tempo à contemplação filosófica.

Do modo análogo, caso se quisesse estabelecer uma constituição ideal, os cidadãos deveriam aprender a desejar o ócio como o fim da vida humana, e não o trabalho. Contudo, não se quis dizer com isso que os indivíduos devessem prescindir do esforço. Pelo contrário, a indolência seria um mal a ser combatido pelo legislador. Quando se disse que o ócio deveria ser preferível ao trabalho, Aristóteles tinha em vista o desembaraço com a vida ocupada.

Ora, a vida política se *ocupa* de objetos exteriores. Agora, se a vida desembaraçada dos objetos exteriores fosse a mais desejável, o exercício da excelência política não deveria ser o único e mais importante objetivo a se perseguir. Logo, a vida política deveria existir em função dos momentos de dedicação à melhor parte da alma humana, isto é, ao exercício da contemplação. Essa, por sua vez, só seria possível por intermédio da vida desocupada, isto é, da vida ociosa.

Vale ressaltar, inclusive, que uma discussão desta natureza pode gerar dúvidas com relação ao que se havia concluído na *Ética*, quando Aristóteles afirmara que não deveríamos trabalhar para descansar, senão descansar para trabalhar.

Mesmo que o descanso esteja necessariamente ligado ao ócio, eles não significam a mesma coisa. Afinal, todo descanso só se realiza por meio do ócio, mas nem todo ócio implica descanso. Enquanto o descanso sempre implicaria uma restauração, isto é, um prazer através do qual chegamos ao estado cuja dor ou carência não mais acompanham a atividade, o ócio, por sua vez, poderia ser desfrutado de outras formas, pois seria possível que dele nos ocupemos com atividades que envolvam esforço, mas não trabalho, como, por exemplo, a contemplação filosófica.

Logo, se o ócio fosse preferível ao trabalho, seria indispensável determinar os modos pelos quais os homens livres deveriam ocupá-lo da melhor maneira possível.

Ademais, assim como a paz e o ócio, a beleza também deveria ser eleita como um dos bens mais desejáveis. Com efeito, as ações belas, isto é, aquelas que possuem em si mesmas o intuito de realizarem-se, deveriam ser preferidas em relação às ações úteis e necessárias.

Segundo a opinião do filósofo, seria estanho que os cidadãos de uma constituição ideal procurassem em todas as coisas somente o que se mostra imediatamente proveitoso (útil), porquanto, deste modo, nunca desfrutariam de ações cujo valor se encontra nelas mesmas.

Dito isto, apresentemos o plano de exposição do presente capítulo.

Dado que a relação entre *paidéia* e *diagogê* consiste no objeto central do presente capítulo, nossa exposição obedeceu à seguinte sequência: primeiramente, focamos na 1) união conjugal, como a origem da educação; em seguida, apresentamos 2) as etapas da educação; por fim, enfocamos na análise da 3) música como *diagogê* e elemento educacional.

6.1 União conjugal

Para Aristóteles (2009, p. 259-260), a criança não estaria de posse da razão nos primeiros anos de vida, embora ela experimentasse, desde cedo, as mais variadas paixões. Por conseguinte, uma educação que acompanhasse o desenvolvimento natural, deveria levar em consideração o seguinte:

Mas como, na ordem da procriação, o corpo está antes da alma, assim a parte irracional está antes da parte racional. Aliás, isto é evidente; porque a cólera, a vontade e mesmo os desejos se manifestam nas crianças desde os primeiros dias de existência, ao passo que o raciocínio e a inteligência só se mostram naturalmente após um certo desenvolvimento.

Parece, então, que o cuidado com o corpo da criança seria a primeira tarefa da boa educação: “Eis por que é necessário prestar os primeiros cuidados ao corpo, antes da alma; em seguida ao instinto”.

Esse cuidado com o corpo da criança, contudo, já se iniciaria com a preparação para a procriação. Daí, portanto, eleger-se a união conjugal como a primeira etapa da educação.

Se assim é, comecemos pelo assunto da idade conveniente para se realizar os casamentos e as procriações, pois em uma constituição ideal deveríamos estabelecer certos limites em relação ao homem e à mulher. Primeiro, exponhamos a função desses limites na constituição do caráter das crianças; depois, apresentemos o papel de tais limites na constituição corpórea dos filhos.

Pois bem, Aristóteles (2009, p. 260-261) constatou que, por um lado, se a idade dos pais fosse bem mais avançada que a dos filhos, aqueles não gozariam o devido reconhecimento por parte destes, entrando assim a necessária orientação educacional; por outro lado, caso a idade dos pais fosse muito aproximada da dos filhos, outros problemas surgiriam, pois as crianças não veriam nos adultos mais do que companheiros de idade, não se impondo, portanto, o devido respeito.

Agora, do ponto de vista da formação corpórea dos filhos, seria igualmente importante observar as considerações supramencionadas. Pois, assim como aconteceria com várias espécies de animais, os filhos produzidos por indivíduos muito jovens nasceriam “[...] fracos, imperfeitos, geralmente do sexo feminino, e de pequena estatura [...]” (ARISTÓTELES, 2009, p. 260-261).

Ademais, as mulheres jovens sofreriam demasiadamente em seus partos, ao passo que muitas viriam a morrer, como se a própria natureza indicasse os inconvenientes de uma procriação precoce.

Conviria, por conseguinte, fixar as idades para o casamento e para a procriação. Estabeleceu-se, nesse sentido, que dezoito anos para a mulher e trinta e sete anos (ou pouco menos) para o homem seria aproximadamente o ideal. Razão por que, segundo a

ordem da natureza, tais épocas da vida manifestariam a etapa em que o vigor dos pais encontra-se no correto momento para a procriação.

A idade máxima estipulada para se ter filhos, por seu turno, seria até setenta anos no caso dos homens e cinquenta anos no caso das mulheres. Ultrapassada a idade imposta, os cônjuges deveriam renunciar a procriação, uma vez que, assim como haveria inconvenientes fisiológicos em se gerar os filhos prematuramente, as crianças procriadas após a idade limite seriam naturalmente de “uma fraqueza extrema”.

Acresce-se a isto que a boa constituição física dos cônjuges seria elemento fundamental a ser observado pelo legislador.

De acordo com Aristóteles (2009, p. 261-262), o físico dos pais não teria a necessidade de ser atlético, embora também não pudesse ser doentio, ou incapaz de suportar esforços. Em suma, os corpos dos cônjuges teriam que ser capazes de resistir ao meio ambiente, tendo uma constituição mediana, que fosse exercitada por trabalhos não muito violentos, mas dignos de homens livres.

No que tange à gestação, as mulheres deveriam ter extremo cuidado com a sua saúde, “[...] sem definhar na inação e sem contentar-se com uma alimentação pouco substancial”. Além disso, as mulheres grávidas deveriam viver em pacífico estado afetivo, pois a mãe “[...] é para a criança que traz no seio o que a terra é para as plantas: a comunicação é íntima”. Ora, supunha-se então que os estados afetivos da mãe influiriam na gestação da criança (ARISTÓTELES, 2009, p. 262).

Do nascimento dos filhos, alguns seriam naturalmente sadios, outros casualmente disformes. Os filhos sadios e vigorosos receberiam a alimentação e a educação que convêm aos homens livres, enquanto que aos filhos disformes se estabeleceria uma lei que impedisse a sua alimentação. Na opinião de Aristóteles (2009, p. 262), não seria conveniente aceitar indivíduos de constituição disforme na *pólis* ideal, pois nela só habitariam homens que gozassem da mais perfeita saúde, beleza e vigor.

Ademais, o aborto seria uma prática legítima à medida que o casal ultrapassasse o número de filhos estipulado, pois o controle do número de cidadãos, como foi visto no capítulo quinto, seria indispensável ao bom gerenciamento da *pólis*. Acreditava-se, aliás, que existiria um período em que o feto não fosse animado, sendo precisamente este o momento propício para a realização dos abortos.

Segue-se a isso, o nascimento da criança saudável, que, de fato, culmina com a própria educação familiar. Visto que chegamos a este ponto, passemos agora à

exposição detalhada das etapas da educação, de acordo com a observação, conforme a realizou o próprio filósofo, do desenvolvimento gradual da criança.

6.2 As etapas da educação

Para compreendermos a “teoria pedagógica” de Aristóteles (2009) é preciso ter-se em vista o desenvolvimento gradual da criança.

Vimos que o ser humano não nasceria perfeito, pois ao vir ao mundo só possuiria potencialmente as características que o distingue dos demais animais. Portanto, de modo semelhante aos animais, os bebês e as crianças seriam naturalmente passionais.

Ademais, assim como tudo o que aconteceria por natureza, o desenvolvimento humano não seria marcado por rupturas, mas por uma gradual e paulatina continuidade, que levaria a criança da irracionalidade à racionalidade.

Somente quando a razão “despertasse” na criança, por assim dizer, é que ela se capacitaria a orientar seu comportamento de modo propriamente humano.

Enquanto o “despertar da razão” não ocorresse, seria necessário que os adultos vigiassem e governassem as crianças, sempre conduzindo suas ações em favor do que é bom à constituição ideal.

Assim, a cada etapa do desenvolvimento natural da criança deveriam corresponder certas etapas da educação.

Nessa perspectiva, segundo Aristóteles (2009, p. 263-265), as etapas da educação dividir-se-iam do seguinte modo: idade do bebê (0-2 anos aprox.), pequena infância (2-5 anos aprox.), primeira infância (5-7 anos aprox.), segunda infância (7-14 anos aprox.).

6.2.1 A idade do bebê [0-2 anos aprox.]

Concluída com sucesso a etapa dos casamentos e da procriação, segue-se o período de nascimento do bebê. Assim como na etapa anterior, o escopo da educação ainda consistiria na formação do corpo vigoroso e saudável da criança.

Dado que a sobrevivência do bebê dependeria absolutamente dos pais, cumpriria ao legislador instruir a própria família sobre o modo como as primeiras etapas da educação se organizam.

Com efeito, a prescrição do primeiro e mais primordial cuidado com os bebês seria a nutrição. Vejamos o que Aristóteles (2009, p. 263) nos afirmou a este respeito:

Após o nascimento dos filhos, deve-se compreender que o regime de alimentação produz uma grande diferença para o vigor dos seus corpos. Examinando os outros animais e os povos que se empenham em formar homens para a guerra, vê-se que a alimentação mais favorável ao corpo é o leite tomado em abundância, sem o uso do vinho, por causa das doenças que ele produz.

Ora, afirmara-se que a natureza nada faria em vão. O fato de alguns animais produzirem o leite para alimentar sua prole, à inclusão do homem, indicaria que a própria natureza faz o melhor possível para que a vida seja mantida de modo saudável.

Na obra *Reproducción de los animales*, Aristóteles (1994, p. 197-198) afirmou que a natureza teria fomentado o sentimento de cuidado com a prole em alguns animais superiores. Com efeito, tais animais cuidariam dos filhos até mesmo quando estes estivessem vigorosos, enquanto que os animais inferiores os deixariam para trás logo após o nascimento, como o fazem um grande número de insetos.

Daí, em conformidade com a natureza, prescrever-se o leite como o mais benéfico alimento na primeira etapa do desenvolvimento do bebê.

Acresça-se a isto que a liberdade de movimentos seria indispensável ao bom desenvolvimento do corpo: “Também é útil dar aos movimentos toda a liberdade que se possa permitir a crianças dessa idade” (ARISTÓTELES, 2009, p. 263). Agrilhoar tais movimentos, com efeito, seria contrário à natureza e, por conseguinte, prejudicial ao desenvolvimento infantil.

Conviria, também, habituar as crianças ao frio, porquanto um serviço desta natureza seria benéfico a uma conformação corporal robusta e resistente às agressões do meio-ambiente. A esse respeito, Aristóteles (2009, p. 263) aludiu ao fato de diversas nações “bárbaras” terem o costume de mergulhar os bebês em águas frias, ou então cobri-los somente com roupas leves.

Basta com o que até agora foi dito relativamente à idade dos bebês.

6.2.2 A pequena infância [2-5 anos aprox.]

Na etapa da pequena infância, a educação abrangeria duas funções distintas: [1] o desenvolvimento saudável do corpo; [2] o estímulo paulatino à prática da excelência moral ou a formação dos bons hábitos.

No concernente ao desenvolvimento do corpo, as crianças jamais poderiam ser entregues aos trabalhos pesados. Pelo contrário, sugerir-se-ia uma quantidade razoável de movimentos, de modo a impedir-lhes o entorpecimento do corpo. Tais movimentos, por sua vez, poderiam ser realizados por meio de certos exercícios, com a condição de que não fossem impróprios para homens livres, isto é, exercícios que não fossem nem muito fatigantes, nem de exagerada facilidade (ARISTÓTELES, 2009, p. 263).

Acresce-se a isso que as crianças não seriam tolhidas de gritar ou chorar, pois tais manifestações naturais não teriam em vista outro alvo senão o próprio bem da criança. Aristóteles (2009, p. 263) acreditou que, por meio destas manifestações emocionais, engendrar-se-ia a fortificação do corpo pelo exercício dos órgãos.

Agora, no que tange à formação dos bons hábitos, a constituição ideal prescreveria a existência de magistrados especialmente encarregados a *vigiar/fiscalizar* as crianças dessa idade: “Os fiscais vigiarão as recreações e o emprego do resto do tempo, de modo que as crianças estejam o menos possível na companhia de escravos” (ARISTÓTELES, 2009, p. 264).

Esta medida de “proteção” das crianças seria essencial ao nascimento da excelência moral. Razão pela qual se postulou o seguinte princípio: seria somente na companhia de cidadãos nobres que as crianças poderiam começar a amar e a odiar o que se conviria amar ou odiar. Foi daí, com efeito, que se deduziu a importância dos jogos (*paidia*) na *imitação (mimesis)* dos bons comportamentos.

A respeito da imitação, McLeish (2000, p. 17) afirmou o seguinte:

O instinto para imitação é implantado nos seres humanos desde a infância. Uma diferença entre nós e outros animais é que somos as mais imitadoras das criaturas. Aprendemos as primeiras lições por meio de imitação e temos prazer em todas as coisas imitadas.

Ora, os jogos deveriam preparar o caminho para o exercício das funções que as crianças exerceriam seriamente no futuro. Portanto, a função destas ocupações seria fazer com que as crianças, através da imitação, tomassem gosto pelas atividades dignas e excelentes (ARISTÓTELES, 2009, p. 263).

Daí a importância das crianças estabelecerem contato somente com as coisas boas, de modo a preferi-las entre todas as demais.

6.2.3 A primeira infância [5-7 anos aprox.]

A diferença entre o período anterior e a etapa da primeira infância seria o fato de que as crianças, completados os cinco anos, assistiriam como espectadoras “[...] os exercícios que terão que aprender depois” (ARISTÓTELES, 2009, p. 265).

Embora a construção dos bons hábitos continue sendo o objetivo desta etapa educacional, à primeira vista, não haveria grande diferença entre um período e outro. Entretanto, não é o que ocorre.

Falamos anteriormente sobre a importância dos jogos de imitação. Ora, dos cinco aos sete anos de idade, as crianças começariam a frequentar espaços que até então lhes eram vedados. Portanto, tal medida forneceria novas experiências para as imitações.

Não obstante, as crianças de cinco a sete anos deveriam “assistir como espectadoras”, o que difere muito de realizar as mesmas atividades que as crianças maiores. Como aos cinco anos elas já teriam adquirido uma relativa bagagem de experiências, estas novas vivências enriqueceriam os seus jogos, estimulando assim o gosto pelas atividades que envolvam o esforço.

Entretanto, mesmo que agora as crianças passassem a frequentar tais espaços, ainda assim lhes seriam proibidas uma série de práticas, de modo a resguardá-las da influência do vício.

Talvez Teodoro, o ator trágico, tivesse razão em dizer que jamais permitiria, mesmo a um ator medíocre, aparecer antes dele em cena, porque os espectadores deixam-se facilmente impressionar em favor da voz que primeiro ouvem. Ora, é exatamente isso que acontece nas relações com os homens, e relativamente às coisas que nos cercam: as primeiras impressões são sempre as que mais agradam. Eis por que é preciso tornar estranhas aos jovens todas as coisas desprezíveis, principalmente as que constituem todas as fontes do vício e da malquerença (ARISTÓTELES, 2009, p. 264-265).

Se as primeiras impressões fossem as que mais agradam, cumpriria aos fiscais encarregados de vigiar as crianças, proibi-las de entrar em contato com qualquer manifestação viciosa. Foi por essa razão, com efeito, que Aristóteles (2009, p. 264)

asseverou a importância de, numa constituição ideal, as crianças serem resguardadas de entrar em contato com todas as grosserias que pudessem ferir os olhos e os ouvidos.

Por um lado, no concernente ao ferir os ouvidos, todos os cidadãos da *pólis* estariam categoricamente proibidos de emitir quaisquer palavras de baixo calão e de falar sobre assuntos vergonhosos na presença de crianças. Caso isto ocorresse e os magistrados percebessem, tais infratores seriam castigados. Por outro lado, quanto às grosserias que ferem os olhos, as crianças estariam vedadas de entrar em contato com qualquer pintura cuja representação fosse obscena, bem como tolhidas de participarem das representações satíricas e das comédias.

Assim sendo, as crianças encerrariam esse período da educação com uma boa conformação corpórea e uma boa formação dos hábitos, bem como estariam estimuladas a realizar, de modo sério, as atividades que as crianças mais velhas teriam acesso, isto é, a instrução das ciências e das artes.

6.2.4 A segunda infância [7-14 anos aprox.]

Todas as etapas da educação até agora mencionadas teriam a família e os magistrados como os seus principais protagonistas diretivos. Agora, na etapa da segunda infância ocorreria uma mudança:

Mas como existe um objetivo único para a cidade, segue-se que a educação também deve ser única para todos, administrada em comum, e não entregue aos particulares, como se faz hoje dirigindo cada qual a educação dos filhos, e dando-lhes o gênero de instrução que melhor lhe parece. No entanto, aquilo que é comum a todos deve também ser aprendido em comum (ARISTÓTELES, 2009, p. 267).

Enquanto a criança pequena estaria entregue à família, nessa nova etapa ela passaria a receber uma instrução em comum, junto com as outras crianças, partilhando das mesmas atividades e conhecimentos dignos da formação do homem livre.

Agora, quem presidiria essa nova modalidade de educação? Ora, tal responsabilidade não seria de outro senão do Estado.

A educação administrada em comum teria como meta fazer com que cada criança não se reconhecesse como um elemento apartado da *pólis*. Assim sendo, o cuidado e a educação destinados a cada parte, resultariam no bem conveniente ao todo.

Além disso, nessa nova etapa, as crianças estariam aptas e estimuladas à instrução de algumas ciências e artes. Não obstante, a educação em comum teria o *ensino* como escopo, respeitando sempre o ideal de liberdade do futuro cidadão.

Observando o sistema educacional ateniense e analisando as opiniões dos sábios, Aristóteles (2009, p. 268) não constatou convergências acerca do ensino que se deveria ministrar. Ora, havia dúvida se era necessário trabalhar com: 1) os preceitos da excelência, 2) as artes úteis à vida ou 3) a arte da recreação. Haveria variados partidários que defendiam um ou alguns desses pontos de vista.

Para Aristóteles, todos esses três modos de trabalho com a educação seriam válidos, ainda que cada gênero possuísse a sua função específica.

Relativamente à excelência moral, já discorremos suficientemente sobre a sua relação com a educação nos capítulos anteriores. Quanto ao presente tópico, foquemos somente a questão do ensino das artes úteis à vida, uma vez que dedicamos o tópico ulterior à exposição do problema do trabalho com as recreações agradáveis.

Pois bem, o sistema educacional da época do filósofo, segundo o modo como ele mesmo relatou, compreenderia em seu currículo as seguintes artes e ciências: a gramática, o desenho, a ginástica e a música. Para Aristóteles, todas estas artes e ciências deveriam ser permitidas à educação das crianças na constituição ideal.

A gramática indubitavelmente seria útil à vida, pois dela os homens livres fariam uso cotidiano nas diversas tarefas. Entretanto, além desta utilidade, a gramática também seria um meio de se adquirir outros conhecimentos. Ora, foi essa segunda função da gramática que Aristóteles (2009, p. 271) realmente prescreveu como ciência permitida: “Vê-se ainda que é preciso ensinar aos filhos certas coisas úteis, não só porque sejam úteis, como a literatura, mas porque proporcionam o meio de adquirir muitos outros conhecimentos”.

De modo semelhante, o ensino do desenho seria útil para nos assegurarmos “contra erros nas aquisições particulares, e evitar de enganar-se nas compras de imóveis”. Porém, para além desta função, o desenho também nos auxiliaria a experimentar mais delicadamente a beleza do universo físico. Foi nessa segunda perspectiva, com efeito, que Aristóteles (2009, p. 271) considerou o desenho como uma arte digna de ser ensinada ao cidadão.

Quanto à ginástica, concordou-se que ela também se fizesse presente na educação das crianças de sete a quatorze anos. Contudo, não se prescreveu exercícios pesados até o período da adolescência, alegando-se que, caso acontecesse o contrário, os corpos das

crianças se deformariam. A esse respeito, Aristóteles (2009, p. 272) aludiu ao fato de que poucas crianças que passaram por pesadas cargas de exercícios, puderam conquistar posteriormente o sucesso nos jogos olímpicos, apesar de terem sido vitoriosas enquanto eram mais jovens.

Portanto, admitiu-se a presença da gramática, do desenho e da ginástica na educação, com a ressalva de que o modo como seriam aplicados deveria estar de acordo com a formação do cidadão livre, ou seja, eles não poderiam apenas basear-se na utilidade imediata das ocupações cotidianas, senão fruídas em benefício do ócio, da paz e da beleza.

Resta ainda falarmos da função educacional da música. Com ela, voltamos a adentrar o assunto das recreações agradáveis.

6.3 A música como diágnose e elemento educacional

Após ter reconhecido a gramática, a ginástica e o desenho como elementos fundamentais à educação da criança livre, Aristóteles (2009, p. 269) comentou sobre a dúvida, em um primeiro momento, da utilidade do ensino da música: “Quanto à música, poder-se-ia duvidar da utilidade de ensiná-la.”

Porém, tanto os especialistas em educação de sua época, quanto os antigos sábios, segundo o seu próprio relato, prescreveram a música como parte da educação, conquanto de formas diferentes.

Os contemporâneos do filósofo entenderam, por um lado, que a música fosse um passatempo agradável, enquanto que pelos antigos sábios, por outro, ela fora considerada uma ciência obrigatória na educação das crianças.

Reconhecidas as diferentes abordagens da música, o filósofo realizou a análise de cada uma delas.

O primeiro ponto é saber se ela deve fazer parte da educação, ou se deve ser excluída, e se é uma ciência, um prazer, ou um simples passatempo. Ora, é com razão que se lhe dão essas três denominações, e ela parece reunir todas três (ARISTÓTELES, 2009, p. 274).

No que concerne à música entendida como *prazer*, reconheceu-se que a sua função para o homem livre seria o descanso: “Porque o prazer tem por fim o descanso, e todo

descanso é forçosamente agradável, visto que é uma espécie de remédio contra a fadiga produzida pelo trabalho”.

O prazer do descanso, portanto, coincide com a própria definição de *passatempo* (*diagoguê*). Logo, isto nos autoriza a afirmar que a música poderia ser entendida, primordialmente, de dois modos: ou como *passatempo* ou como *ciência*, sendo uma a acepção acidental e a outra a substancial, dependendo de cada caso.

Sem embargo, a substancialidade ou a acidentalidade das duas noções pode ser mais bem compreendida observando-se dois critérios distintos.

O primeiro critério consiste no grau de importância conferido a ambas as acepções (ciência ou *passatempo*), sobretudo no que tange à sua função na educação.

Nesse primeiro caso, dado que a *atividade* fosse superior ao *descanso*, considerou-se como substancial a acepção que entende a música como ciência.

O segundo critério, por sua vez, seria o da conveniência. Não obstante, este critério foi originalmente empregado para se avaliar as harmonias musicais possíveis e convenientes a cada época da vida. Contudo, ele também pode ser aplicado no sentido de avaliarmos se o aprendizado da música *convém* às crianças ou aos adultos.

Nesse segundo caso, chegou-se à conclusão de que as crianças deveriam aprender a música com o objetivo de melhor apreciá-la no futuro, não se dedicando a ela, quando adultos, da mesma forma como se faria durante a infância.

Logo, dado que os adultos seriam superiores às crianças, assim como os fins seriam superiores aos meios, a música seria substancialmente um *passatempo*.

Vejamos o que a este respeito nos disse Hourdakis (2001, p. 41):

Eis por que é necessário que os jovens a aprendam de maneira prática enquanto são jovens, de modo que, quando crescerem, após terem abandonado sua prática, estejam em condições de julgar a boa música e usufruí-la, graças à cultura que adquiriram na juventude.

Aliás, vimos que a música seria essencialmente prazerosa; portanto, ela seria apta à instrução das crianças, pois estas naturalmente buscariam o agradável: “A juventude é precisamente a idade própria ao estudo dessa arte; porque é natural que os jovens não suportem aquilo que nada oferece de agradável” (ARISTÓTELES, 2009, p. 277).

Em síntese, do ponto de vista da função da música no desenvolvimento das crianças, Aristóteles concluiu que substancialmente ela seria uma ciência. Agora, do

ponto de vista da função da música na vida do cidadão formado, concluímos que substancialmente ela coincidiria com a *diagoguê*.

Vê-se, portanto, que a música não teria uma única função. Isto se torna ainda mais patente quando realizamos um estudo pormenorizado acerca dos diversos efeitos que cada acorde ou harmonia produziriam na alma.

Segundo Aristóteles (2009, p. 276), enquanto espécie de arte mimética, a música imitaria as nossas afeições morais. Ao contrário dos sentidos do tato e da gustação, que não possuiriam relações alguma com as afeições morais, o sentido da audição, ao ser impressionado pela música, reproduziria certos sentimentos na alma. Por exemplo, o acorde mixolídio produziria “melancolia” e “sentimentos concentrados”; o acorde dórico, por sua vez, predisporia a alma aos sentimentos de “paz e repouso”; por fim, a harmonia frígia excitaria “o entusiasmo”.

Por conseguinte, ao imitar nossas afeições morais, a música teria a função de despertar nossas paixões.

Para a melhor visualização do caráter e do emprego de cada acorde musical, reproduzimos abaixo o quadro construído por Reinach (2011, p. 64), que fez um interessante estudo acerca dos caracteres da música grega arcaica.

NOME DO MODO	CARÁTER (ÉTHOS)	EMPREGO
<i>Dórico</i>	Viril, grave, majestoso, belicoso e educativo; conduz a alma ao justo meio.	Litúrgicos, lírica apolínea; coros e temas trágicos; citarística; canções de beber, canções eróticas.
<i>Hipodórico</i>	Estável e majestoso, porém mais ativo que o dórico. Nobre e faustoso.	Nomo [lei] citaródico; lírica apolínea; monodias trágicas; ditirambo.
<i>Mixolídio</i>	Patético.	Coros trágicos, nomo citaródico.
<i>Frígio</i>	Agitado, entusiasta, báquico.	Música de aulo, ditirambo; tragédia, citarística.
<i>Hipofrígio</i>	Análogo ao frígio, porém mais “ativo”.	Escólio, aulética, monodias trágicas, ditirambo, citarística.
<i>Lídio</i>	Dolente, fúnebre; decente e educativo.	Lírica apolínea; tragédia, aulética.
<i>Hipolídio</i>	Dissoluto, relaxado, voluptoso.	Aulodia.

Se uma das funções da educação, como dissemos, fosse trabalhar os preceitos da excelência moral, então a música, conseqüentemente, teria um importante papel na formação do caráter (*éthos*), sobretudo se os acordes e as harmonias convenientes fossem trabalhados na instrução.

Nessa perspectiva, obedecendo à tradição, o filósofo dividiu os cantos em duas categorias, a saber: por um lado, os cantos morais, cujo acorde predominante seria o dórico; por outro, os cantos práticos, nos quais o acorde frígio estaria mais presente.

Do ponto de vista da educação dos jovens, bastaria que eles se instruísem nos cantos morais, de modo a encaminharem-se na senda da excelência. Neste caso, por consequência, a música funcionaria como elemento educacional e ciência.

Agora, os cantos práticos, por sua vez, seriam muito mais afins aos divertimentos coletivos dos adultos. Como a harmonia frigia seria propícia ao despertar do entusiasmo, estes tipos de cantos não seriam sugeridos à educação das crianças, porquanto os sentimentos extáticos não seriam afins à instrução e à formação do caráter.

Ao contrário do que se duvidou no início, portanto, vê-se que a música teria uma função fundamental na educação.

Basta com o que até agora ficou estabelecido sobre a música enquanto um elemento educacional. Voltemo-nos agora à acepção que a entende como *diagoguê*. Mas, antes disso, retomemos as conclusões elaboradas no capítulo quarto da presente dissertação.

Concluíamos, naquela ocasião, que os divertimentos agradáveis não poderiam ser tomados como o bem mais excelente da vida humana, senão somente pelos homens virtuosos como, por exemplo, os tiranos.

No caso do homem excelente, pelo contrário, tais ocupações seriam necessárias, mas não enquanto fins, senão como meios.

Havíamos dito também que o homem excelente não estaria capacitado a pensar ou a trabalhar o tempo todo, sendo-lhe necessário, por natureza, o descanso.

Daí a definição de *diagoguê* como relaxamento, descanso, restauração do estado natural, enquanto se reproduz a energia necessária ao retorno à atividade e à seriedade da vida política.

Vimos também que alguns prazeres seriam puros e outros mesclados. Os prazeres puros seriam os que não são acompanhados de dor, sendo que somente os homens livres os desfrutariam. Os prazeres mesclados, por outro lado, seriam experimentados por

homens e demais animais, sendo caracterizados pela restauração do estado natural, isto é, aquele estado em que não haveria mais fadiga ou dor.

Nessa perspectiva, as recreações agradáveis se ligariam à segunda espécie de prazeres, pois o descanso seria necessário enquanto restauração, funcionando analogamente como um *remédio*.

Além disso, constatamos que nem todo divertimento conviria ao homem livre e excelente. Razão por que a maioria destas ocupações posicionaria o homem na senda do prazer corporal, ao passo que, caso fossem tomadas como fins, aviltariam sua conduta moral, desviando-o do caminho da excelência.

Mas, se nem todas as ocupações agradáveis conviriam ao cidadão perfeito, com quais divertimentos ele deveria ocupar-se nas horas vagas de descanso? Deveria entregar-se aos prazeres da orgia e da festa? Vimos que os prazeres do sexo e da mesa deveriam ser moderados, somente fruídos para bens de saúde. Deveria, então, ocupar-se com jogos de azar ou análogos? Esses, por sua vez, constituiriam fonte primária do vício, ao passo que os mecanismos que o governam seriam essencialmente injustos. Seria lícito tomar este tempo para se desenvolver todo o gênero de ocupações risíveis? Havíamos concluído que uma postura dessa natureza sempre teria algo de vil, visto que a ação moral é acompanhada de seriedade. Quais divertimentos então prescrever ao cidadão da constituição ideal? Haveria alguma excelência própria à *diagoguê*?

Retomadas as considerações, vejamos o que Aristóteles (2009, p. 269-270) afirmou:

Parece que existe no próprio descanso uma espécie de prazer, felicidade e encanto unidos à vida, mas que se encontram somente nos homens livres de todo trabalho, e não nos que se acham ocupados. Porque estar ocupado em algo é trabalhar para um fim que ainda não se atingiu; e na opinião de todos os homens, a felicidade é o objetivo sobre o qual nos apoiamos sem cuidado, em pleno prazer. É verdade que esse prazer não é o mesmo para todos; cada qual dispõe a seu modo e segundo o seu caráter. O homem perfeito concebe a felicidade perfeita, compondo-a das virtudes puras. Do que se depreende claramente que para saber compreender os lazeres da vida liberal, é preciso que se aprendam certas coisas, se desenvolvam, e que esses estudos tenham por fim o próprio indivíduo que goza desse repouso, ao passo que o trabalho aplicado às coisas necessárias refere-se mais particularmente aos outros que a nós próprios.

Percebe-se então que haveria uma excelência própria à *diagoguê*, desde que o homem absolutamente livre do trabalho não aceite qualquer gênero de divertimentos.

Lembremos que, na conclusão de nosso tópico sobre a definição de escravidão, havíamos vislumbrado a ideia de que as ocupações agradáveis de homens livres e escravos seriam distintas. Examinando a citação supramencionada, fica mais evidente a preocupação de captar-se essa distinção. Com efeito, afirmou-se que o homem perfeito, isto é, o cidadão livre habitante da constituição ideal, deveria dedicar-se somente às ocupações agradáveis que necessitam de certa preparação, de certa aprendizagem. Ora, que ocupação agradável seria essa senão a música?

Daí a importância, portanto, de prescrever o ensino da música não só para a formação do caráter das crianças, senão também, primordialmente, para se preferir futuramente as nobres e belas distrações.

Por fim, retomada a discussão da *diagogue* já elaborada na *Ética*, Aristóteles a finalizou na *Política*, identificando a ocupação agradável digna do homem excelente com a música.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Encerrados os capítulos que nos dispusemos a tratar na presente dissertação, podemos neste momento encaminhar as considerações finais. Antes de tudo, porém, recapitulemos sumariamente o conteúdo que fora exposto nos capítulos centrais.

Pois bem, em primeiro lugar, em nosso capítulo segundo, buscamos elaborar os princípios mais gerais pelos quais iniciáramos a nossa exposição.

Não obstante, destacamos a diferença substancial entre matéria e forma, com a finalidade de melhor situar o leitor nas bases filosóficas do pensamento aristotélico. Nesse sentido, foi possível perceber como Aristóteles se distanciou tanto do platonismo como da filosofia materialista pré-socrática.

Na sequência, distinguimos as noções de potência e ato, com o propósito de melhor instrumentalizar o estudante à compreensão dos fenômenos do movimento e do desenvolvimento.

Procuramos, por conseguinte, explicar as noções de Primeiro Motor e Imóvel e natureza. Nessa etapa, pretendêramos instruir tanto a concepção aristotélica de universo quanto os nexos fundamentais entre metafísica e teoria da felicidade.

Por fim, expusemos rapidamente as ideias de causas material, formal, eficiente e final, visto que tais noções se afiguram imprescindíveis a qualquer investigação aristotélica.

Em segundo lugar, no capítulo terceiro, continuamos elaborando alguns princípios mais gerais. No entanto, ao contrário do capítulo segundo em que propusemos uma propedêutica, nesse capítulo almejamos elaborar os princípios mais gerais relativos aos seres vivos.

Nessa perspectiva, vimos que Aristóteles considerou a alma como uma substância de classe distinta da matéria, identificando-a com as causas formal, eficiente e final do ser vivo.

Além disso, esclarecemos as variadas funções que a alma é capaz de realizar, como, por exemplo, nutrir, sentir, locomover, pensar, etc. Vimos que a matéria inorgânica, por sua vez, não seria capaz de realizar qualquer tipo de ação semelhante às acima citadas.

Entre todas as espécies de alma, concluímos que a alma humana seria a mais complexa, uma vez que possuiria todas as funções presentes nos animais e nos vegetais, acrescendo-se a diferença de que também fosse capacitada ao pensamento.

Em terceiro lugar, no capítulo quarto, realizamos a exposição de algumas das noções mais importantes da *Ética a Nicômaco*.

Não obstante, como Aristóteles identificou a felicidade (*eudaimonia*) com o bem mais excelente da vida humana, bastava saber qual o lugar das recreações agradáveis (*diagoguê*) na consecução deste fim.

Antes de qualquer coisa, porém, vimos que a felicidade humana seria um composto de três gêneros de bens, a saber: bens do corpo, bens exteriores e bens da alma. Considerando a superioridade da alma em relação ao que seria externo e corporal, vimos que a *excelência* seria o bem que mais contribui à vida feliz.

Constatamos, por conseguinte, que as excelências dividir-se-iam de acordo com as partes da alma. Por um lado, à parte irracional da alma corresponderia certo número de excelências morais. Por outro lado, quanto à parte racional, concluímos que a prudência e a sabedoria filosófica seriam as excelências intelectuais.

Além disso, constatamos a importância de uma discussão acerca do prazer e da dor na constituição das excelências morais, visto que o homem não seria um ser puramente intelectual, mas sim dotado de um corpo, de um princípio sensitivo e, por conseguinte, de paixões.

Em seguida, distinguimos os prazeres puros dos prazeres mesclados, sendo esta diferenciação de fundamental importância para compreendermos o gênero de agradabilidade que corresponderia aos divertimentos.

Por um lado, refletimos que os prazeres mesclados seriam aqueles que estabelecem, de alguma forma, uma relação com a dor. Sua função consistiria em restaurar nosso estado natural. Por outro lado, estabelecemos que os prazeres puros seriam fruídos na *atividade*, isto é, em todos os sérios empreendimentos humanos, sendo eles ou *produção*, ou *ação* ou *contemplação*.

Concluímos que os divertimentos não seriam propriamente *atividades*, mas ocupações passivas do tempo ocioso, cujo fim, para o homem livre e bom, seria o restabelecimento das condições para o retorno à atividade.

Logo, tornou-se patente a classificação da *diagoguê* no gênero dos prazeres corporais e mesclados (restaurativos).

Por fim, arrematamos que a *diagoguê* não poderia identificar-se com a *eudaimonia*. Pois, caso assim fosse, o homem honesto cometeria o absurdo de eleger os divertimentos como fins, ao passo que tais ocupações deveriam funcionar como meios.

Em quarto lugar, no capítulo quinto, elaboramos a preparação para a conclusão da dissertação.

A apresentação do conceito de amizade mostrou-se indispensável por duas razões: primeiro, porque o homem seria um ser incapaz de bastar-se a si mesmo, ao passo que a felicidade seria impossível na ausência de um certo número de amigos; segundo, porque a questão da amizade estabelece a ponte que liga a *Ética* à *Política*.

Em seguida, expusemos a natureza da *pólis*. O tratamento a esse tema permitiu ao leitor perceber diferenças econômicas entre a *pólis* e as demais formas de organização social não-gregas da antiguidade. Sem embargo, concluímos que o desfrute da felicidade seria impossível em regimes de tirania.

Com a exposição das definições de escravidão e de cidadania, por conseguinte, chegamos a uma noção mais ampla acerca do significado dos conceitos de felicidade e divertimento, sobretudo à medida que ficou ainda mais patente a classe social para a qual os escritos ético-políticos se dirigiam.

Expusemos, na sequência, as características das espécies de governo. Vimos que existiriam seis espécies de administração política, três perfeitas e três degeneradas. Por um lado, as perfeitas seriam: monarquia, aristocracia e república; por outro, as degeneradas seriam: tirania, oligarquia e democracia.

Por fim, abordamos o tema da constituição ideal. Nesse tópico, tratamos do gênero de bens que os cidadãos deveriam preferir, da divisão das funções elementares da *pólis*, das condições materiais indispensáveis ao exercício da felicidade e dos fins que a constituição ideal deveria eleger (paz, ócio e beleza).

Em quinto lugar, no sexto e último capítulo, expusemos detalhadamente a “teoria pedagógica” de Aristóteles.

Não obstante, vimos que a primeira etapa da educação se iniciaria com a união conjugal. Com efeito, concluímos que o legislador da constituição ideal não poderia ignorar a importância de se estabelecer bons casamentos entre os cidadãos, pois seria por meio dessas uniões que os filhos nascem saudáveis e vigorosos.

Do nascimento do bebê até a primeira infância, evidenciamos os cuidados relativos ao corpo da criança, porquanto se tinha em vista a formação de cidadãos resistentes. Assim sendo, destacamos a prescrição de exercícios e movimentos diversos, observando-se sempre a condição do homem livre em relação ao grau de esforço aplicado a estas ocupações.

Ademais, vimos também o importante papel concedido ao jogo (*paidia*) nas primeiras etapas do desenvolvimento.

Com efeito, como a imitação dos bons costumes seria fundamental para a construção do caráter excelente, arrematamos que bastaria manter a criança próxima de todas as coisas belas, boas e corretas, e afastadas de todas as coisas feias, más e injustas.

Enfim, chegamos à discussão da educação na segunda infância. Aqui, vimos que Aristóteles aceitou a tradicional separação das matérias em: gramática, desenho, ginástica e música.

No que tange à gramática, ao desenho e à ginástica, concluímos que elas deveriam ser instruídas. A dignidade destas artes ou ciências, por sua vez, dependeria do motivo pelo qual elas seriam ensinadas. Nessa perspectiva, percebemos que não conviria instruí-las pelo simples fato de terem uma utilidade imediata e cotidiana, porém mais bem em função do futuro desfrute da paz e da beleza nas ocupações ociosas.

Quanto à música, dedicamos a ela um tópico especial de análise e exposição. Vimos que ela poderia ser compreendida de dois modos distintos, a saber: como ciência ou como divertimento.

Por um lado, Aristóteles considerou que a noção substancial de música seria a que a entende como ciência, pois tal modo de concebê-la teria uma importância primordial para a educação. Por outro lado, indicamos que a música poderia também ser entendida substancialmente como divertimento, desde que se aceitasse a futura fruição das nobres distrações como o fim do aprendizado da música.

Encerremos assim nossa recapitulação sumária do conteúdo da presente dissertação. Elaboremos, por conseguinte, as nossas reflexões conclusivas. Com finalidades didáticas, separemos tais reflexões por tópicos.

[1] Pois bem, parece que a distinção entre, por um lado, homens livres, e, por outro, escravos, causa estranhamento à sensibilidade moderna, resultando, para nós, em uma forma equivocada de se pensar a organização da sociedade.

Dependendo da perspectiva ética e política que temos em vista, considera-se o retorno à escravidão como um retrocesso à barbárie.

Porém, no contexto da Grécia Antiga, uma apologia de abolição da escravidão seria absurda, visto que, naquela época e circunstância, o despotismo escravagista foi considerado, quase que de modo unânime, uma instituição naturalmente legítima.

De fato, embora a *pólis* grega estabeleça uma ruptura com as antigas formas de organização sócio-econômica e política, ela inevitavelmente ainda incorpora algumas características da velha ordem, como, por exemplo, a legitimidade da escravidão.

[2] Embora Aristóteles defendesse a escravidão como uma obra da natureza, é preciso reconhecer que a sua defesa da *polis*, como a melhor forma de organização social, representa um avanço rumo à superação das formas imperialistas de governo.

Nesse sentido, a filosofia aristotélica *prepara* a defesa da dissolução dos governos autárquicos, pois se reconheceu na prática da excelência moral um fundamento essencial à vida feliz dos cidadãos.

Dito isto, destaquemos o seguinte silogismo. Só é possível desenvolver as excelências morais em um contexto histórico e econômico onde o poder político passa a ser minimamente socializado. À exceção da *pólis* grega, nenhuma das formas de organização social arcaicas possibilitou minimamente a socialização do poder. Logo, o contexto político-econômico da *pólis* consistiu na base sobre a qual foi possível desenvolver, pela primeira vez, a prática e a teoria das excelências morais.

Enquanto valores essenciais que deveriam fazer parte da formação dos cidadãos da *pólis*, as excelências morais seriam inúteis em organizações sociais onde a administração do poder não fosse socializada¹¹.

[3] Nas sociedades em que a socialização do poder fora permitida, os divertimentos passaram a possuir um valor menos elevado.

Ora, a vida em uma sociedade onde o poder não é administrado, de forma absoluta, por uma só pessoa ou família, impõe a identificação das excelências morais com o bem mais excelente da vida humana.

Assim sendo, se os tiranos que governaram as antigas formas de organização social identificavam o entretenimento com o bem mais excelente da vida humana, a forma de organização sócio-econômica que surge na Grécia Antiga (*pólis*) impõe a reformulação do conceito de supremo bem (*eudaimonia*), já que a socialização do poder implica o surgimento de novas necessidades à classe dirigente.

¹¹ Daí o fenômeno da democracia grega ser tão fundamental na transformação dos antigos valores. Tais valores justificavam a dominação absoluta do tirano sobre os súditos, dominação esta geralmente fundada em uma tradição que costumava justificar os privilégios dominantes com argumentos irracionais, baseados nos mitos.

[4] A *diagoguê* parece exprimir outra dimensão do ser humano, dimensão esta não imediatamente moral e, *em certo sentido*, como diria Aristóteles, não representante da “melhor parte do ser humano”, mas mesmo assim uma dimensão inalienável da natureza humana.

A esse respeito, lembremos que o homem é incapaz de exercer atividade o tempo todo, pois existe a fadiga. Logo, percebeu-se muito bem a importância de se elaborar argumentos sobre o tema dos divertimentos.

Contudo, a concepção aristotélica de *diagoguê* não se aplica mais à nossa realidade, a não ser que voltemos ao escravismo.

Com efeito, torna-se relevante ainda hoje, do ponto de vista pedagógico, discutir quais seriam as melhores ocupações agradáveis que deveriam compor a vida ociosa do homem.

[5] Caso idealizarmos um Zaratustra nietzschiano como o modelo de homem que queremos formar, não precisamos fazer muitas coisas, satisfazendo somente as vontades imediatas das crianças, de modo que desabroche, por assim dizer, o “tirano” que nela habitaria, caso se tratasse realmente de um homem superior.

Agora, se entendermos que o homem é um ser social por natureza e que quaisquer formas de escravismo ou nazismo não se justificam, basta que nos esforcemos para formar as excelências morais nos futuros homens, excelências estas que correspondam à nossa época histórica.

Tanto no primeiro caso quanto no segundo, são atribuídos certos valores à *diagoguê*.

Por um lado, aquele que não se importa com a vida moral, coloca a *diagoguê* no cume da hierarquia de seus empreendimentos, tais como os tiranos pintados por Aristóteles na *Ética*.

Por outro, para aquele que entende a função essencial da moralidade na vida de cada ser humano associado, a *diagoguê* também passa a possuir um valor, mas, ao contrário do caso anterior, este valor estaria sempre subordinado à vida séria.

[6] Foram expostas por Aristóteles importantes considerações acerca da “natureza” infantil durante toda a pesquisa.

Entender que a criança não é um ser racional, como o é o adulto formado, implica a suposição de que ela age e sente de um modo peculiar. Se não levarmos em conta este

aspecto psicológico, podemos produzir encaminhamentos educacionais equivocados, como, por exemplo, acelerar o processo de instrução das ciências.

Como foi dito, as crianças são naturalmente incapazes de por si mesmas permutarem algo agradável por um esforço. A excelência moral, por sua vez, implica muitas vezes dominar o prazer e a dor, buscando a senda correta da boa ação. Tal forma de ação, com efeito, requer esforço e, algumas vezes, dor, pois é muito mais fácil agir de modo vicioso do que ser justo.

Logo, se as crianças ainda não possuem a racionalidade e a experiência necessárias para efetuar ações moralmente excelentes, como então esperar delas uma conduta permanentemente prudente?

[7] Se considerarmos o jogo (*paidia*) como uma manifestação infantil abrangida pela categoria das ocupações agradáveis (*diagôguê*), e se supormos que este mesmo jogo funciona como imitação (*mimesis*) das ações que as próprias crianças observam e que no futuro as realizam de modo sério, então algumas recreações agradáveis passam a ter uma importante função pedagógica.

Assim, o jogo seria uma das ocupações mais importantes em certo momento da vida. Entretanto, com o passar do tempo, quando o homem passa paulatinamente a se inserir na vida moral e política, tal ocupação, que era dominante, passa a ser naturalmente subordinada à vida séria, de modo que transforma a sua função nas próximas etapas da vida.

Essas são somente algumas implicações, relativamente dispersas, de uma discussão que aparentemente não tem nada de sério

Porém, dado os limites de uma dissertação de mestrado, não nos alonguemos mais no presente discurso conclusivo, reconhecendo que as reflexões conclusivas aqui realizadas mais bem elaboram dúvidas do que nos fornecem respostas.

Com efeito, isso só indica a fecundidade de um campo do saber como este, considerado muitas vezes como menos importante.

8 REFERÊNCIAS

ABREU, Y. S. **O Método de Aristóteles para o estudo dos seres vivos**. Revista da SBHC, n. 11, p. 35-40, 1994.

ALLAN, D. J. **A filosofia de Aristóteles**. Tradução: Rei Gonçalo Amado. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

ANACREONTE. **Odes de Anacreonte**. Tradução: Almeida Cousin. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.

ANDERY, M. A. P. A. et al. **Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica**. 12. ed. São Paulo: EDUC, 2003.

ARISTÓTELES. **A política**. 2. ed. Tradução: Nestor Silveira Chaves. Bauru, SP: Edipro, 2009.

ARISTÓTELES. **Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de história natural**. Traducción: Alberto Bernabé Pajares y Ernesto La Croce. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

ARISTÓTELES. **Acerca del alma**. 5. Reimpresión. Traducción: Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2003.

ARISTÓTELES. **Acerca del cielo. Meteorológicos**. Traducción: Miguel Candel. Madrid: Editorial Gredos, 1996.

ARISTÓTELES. **Arte retórica e Arte poética**. 15. ed. Tradução: Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo: Ediouro, s/d.

ARISTÓTELES. **Arte retórica e Arte poética**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.

ARISTÓTELES. **Categorías**. Traducción del griego: Francisco de P. Samaranch. Buenos Aires: Aguilar Argentina, 1965.

ARISTÓTELES. **Da alma**. 1. ed. Tradução: Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2011.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 3. ed. Tradução: Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2009.

ARISTÓTELES. **Ética Nicomáquea. Ética Eudemia**. Traducción: Júlío Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 2003.

ARISTÓTELES. **Física**. Traducción: Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

ARISTÓTELES. **Gran ética**. Traducción: Francisco de P. Samaranch. 2. ed. Buenos Aires: Aguilar, 1964.

ARISTÓTELES. **História dos animais (Livros I a VI)**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.

ARISTÓTELES. **História dos animais (Livros VII a X)**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução: Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.

ARISTÓTELES. **Metafísica (Livros I e II). Ética a Nicômaco. Poética**. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

ARISTÓTELES. **Órganon: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofísticas**. 2. ed. Tradução: Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2010.

ARISTÓTELES. **Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales**. Traducción: Elvira Jimémes Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel. Madrid: Editorial Gredos, 2000.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução: Mario da Gama Cury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ARISTÓTELES. **Reproducción de los animales**. Traducción: Ester Sánchez. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

ARISTÓTELES. **Tópicos e Dos argumentos sofísticos**. 2. ed. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ARIZA, F. V. & MARTINS, L. A. P. **A *scala naturae* de Aristóteles no tratado *De Generatione Animalium***. Revista Filosofia e História da Biologia, v. 5, n.1, p. 21-34, 2010.

ARQUÍLOCO. **Fragmentos poéticos**. Tradução: Carlos A. Martins de Jesus. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008.

BORNHEIN, G. A. (org.). **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1998.

BROUGÈRE, G. **Jogo e Educação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.

BULFINCH, T. **O livro de ouro da mitologia: histórias de deuses e heróis**. 34 ed. Tradução: David Jardim. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

CHAUÍ, M. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

DUFLO, C. **O jogo: de Pascal a Schiller**. Tradução: Francisco Settineri e Patrícia C. Ramos. Porto Alegre: Artes Médicas, 1999.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Tradução: Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2008.

HOMERO. **Odisséia**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

HOURDAKIS, A. **Aristóteles e a educação**. Tradução: Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2001.

HUIZINGA, J. **Homo ludens: o jogo como elemento da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

KOSIK, K. **A dialética do concreto**. 7. ed. São Paulo, SP: Paz e Terra, 2002.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. Tradutores: Luis Cláudio de Castro e Costa. Martin Fontes. 3. ed. São Paulo: Martin Fontes, 2007.

MCLEISH, K. **Aristóteles: a poética de Aristóteles**. Tradução: Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 2000.

MOSCHETI, M. **Cosmologia bipartida: a distinção aristotélica entre céu e terra**. Revista Analecta. V. 4. no. 1. Janeiro/Junho, 2003.

NIETZSCHE, F. **Assim falava Zaratustra**. 5. ed. Tradução: José Mendes de Souza. São Paulo: Brasil, 1961.

PLATÃO. **As leis**. São Paulo: EDIPRO, 1999.

PLATÃO. **Diálogos: Timeu, Crítias, Segundo Alcibíades, Hípias Menor**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1977.

PORTO, C. M. **A Física de Aristóteles: uma construção ingênua?** Revista Brasileira de Ensino de Física, v. 31, n. 4, 2009.

REALE, G. & ANTISERI, D. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. 3. ed. V. 1. São Paulo: PAULUS, 1990.

REINACH, T. **A música grega**. Tradução: Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2011.

SAFO. **Poemas e fragmentos**. Tradução: Joaquim Brasil Fontes. São Paulo: Iluminuras, 2003.

SOUZA, J. C. (org.). **Os pré-socráticos: Fragmentos, Doxografia e Comentários**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

WEISS, J. **Paidéia e politéia em Aristóteles**. Revista Biblos, Rio Grande, v. 16, p. 167-175, 2004.

WOLFF, F. **Aristóteles e a política**. 2. ed. Tradução: Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.