

PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: METAFÍSICA E EPISTEMOLOGIA

BRUNA NERY PORMANN

**FILOSOFIA COMO A ARTE DO BEM VIVER: UMA PERSPECTIVA
ARISTOTÉLICA**

Porto alegre

2017

BRUNA NERY PORMANN

**FILOSOFIA COMO A ARTE DO BEM VIVER: UMA PERSPECTIVA
ARISTOTÉLICA**

Dissertação apresentada como requisito parcial
à obtenção do grau de Mestre em Filosofia na
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande
do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

Porto Alegre
2017

Dedico esse trabalho a professora Blanca Susana Werlang (in memoriam) e ao meu pai Gustavo Pormann (in memoriam), pois mesmo os dois não estando mais aqui, seguem muito presentes em minha vida e foram eles que me mostraram o caminho que deveria percorrer para chegar até esse momento.

Muito obrigada!

AGRADECIMENTOS

A realização desse trabalho foi muito importante para mim, sempre foi um desejo muito grande investir na pesquisa e aliar isso a possibilidades novas de fornecer uma qualidade de vida maior as pessoas que me cercam. E para que isso acontecesse da melhor maneira possível várias pessoas estiveram envolvidas, as quais gostaria e agradecer.

Primeiramente gostaria de agradecer ao meu orientador, prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich, por ter comprado a minha ideia, por me mostrar o quanto ela poderia dar certo e por todo incentivo ao longo do tempo que estivemos juntos para a construção do presente estudo.

Aos meus colegas Fernando Fontoura e Diogo Luz, os quais foram peças fundamentais para que o ambiente acadêmico fosse mais acolhedor e mais amistoso. Pudemos ver juntos que os laços construídos na academia podem se fortalecer muito se transpostos a apenas esse espaço.

Aos amigos Graziela Comelli, Gabryellen Des Essarts e Guilherme Fiorini, que acompanharam o início de tudo e que se mostram não só amigos, mas irmãos que a pesquisa me apresentou e que seguem habitando minha vida da maneira mais linda que uma amizade pode fazer.

A Carolina Padoan, que acreditou em mim quando eu mesma achava que não seria capaz.

A minha mãe Rosa, por me mostrar que mesmo em meio as adversidades da vida o amor é sempre a melhor opção e que através dele tudo pode mudar. Obrigada por existir e por ser o maior exemplo de tudo!

As minhas irmãs Carolina e Amanda, que são a razão do meu viver e que me mostram todos os dias o quanto é importante compartilhar a vida. Obrigada por serem as melhores irmãs que eu poderia ter.

Ao Diego, que viveu a construção desse trabalho comigo, que me ensina todos os dias a ser uma pessoa melhor e que é o meu maior parceiro de vida. Obrigada por ser!

Aos funcionários da Secretária do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS pelo apoio e boa vontade quando foi necessário seu suporte.

Ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) pelo apoio financeiro e possibilidade de estudos e pesquisas na PUCRS (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul).

Resumo

A filosofia como modo de vida é o conteúdo principal das escolas filosóficas da antiguidade, assim quem vivesse de acordo com os preceitos filosóficos era tão filósofo quanto aquele que possuía um cunho mais teórico. A filosofia na antiguidade clássica não era somente uma construção teórica, mas um método de formação de pessoas para viver e perceber o mundo sob um novo paradigma. Essa é a ideia central de Pierre Hadot, filósofo que estudou e defendeu profundamente a filosofia como um modo de vida. É a partir dessa tese de Hadot que chegamos para a ideia central do presente estudo: a ética eudaimonista de Aristóteles, filósofo que tem um grande e consistente tratado ético. O filósofo propõe uma ética pautada nas ações, uma vez que, segundo ele, não basta querer para se mudar de fato. Deve-se agir para que os fatos aconteçam e, da mesma forma, deve-se educar o desejo para que ele se aloque no âmbito do meio termo. Nesse sentido, a ação passa a ser o caminho existente entre a razão e o desejo. No entanto, existem dois mundos: aquele onde o desejo ainda não foi educado e aquele onde ele já ouve e obedece a razão. Com isso, quando o desejo já foi educado, como consequência, torna-se um homem virtuoso, uma vez que somente se desejará o certo. Assim, o desejo passa a ser sentindo somente por aquilo que é adequado, no momento certo e da maneira correta. Podemos desejar algo e isto se apresentar como algo prazeroso, mas não é do campo do racional desejar o prazer propriamente dito. Dessa maneira, o prazer é determinante, uma vez que é necessário, mas não ocupa um lugar suficiente para que ele seja o motivo, a realização da felicidade. Ou seja, não se deve desejar o prazer, mas sim, ao se desejar de maneira correta já será prazeroso. Dessa forma, o desejo uma vez educado passa a contribuir para o bem viver e, conseqüentemente, nos leva a *eudaimonia*, ao bem viver. E como conclusão, o presente estudo faz um ensaio teórico onde mostra aproximações e distanciamentos entre a terapêutica dos filósofos antigos e as terapias existentes no cenário contemporâneo.

Palavras-chave: desejo, teoria da ação, modo de viver, prazer

Abstract

Philosophy as a way of life is the main content of the philosophical schools of antiquity; therefore, anyone who lived according to philosophical precepts was as a philosopher as the ones who possessed a more theoretical background. Philosophy in classical antiquity was not only a theoretical construction, but also a method of training people to live and perceive the world under a new paradigm. This is Pierre Hadot's central idea, a philosopher who studied and defended philosophy as a way of life. The central idea of this study follows Hadot's thesis: the eudaimonist ethics of Aristotle, a philosopher who has a great and consistent ethical treatise. The philosopher proposes an ethics based on actions, since, according to him, the will is not enough to change in fact. One must act for the facts to happen and, likewise, one must educate the desire for it to be allocated within the scope of the middle ground. In this sense, action becomes the path between reason and desire. However, there are two worlds: one where the desire was not educated and one where it already listens to and obey the reason. Thereby, when the desire has already been educated, one becomes a virtuous man, once one will always desire what is right. Thus, the desire begins to be felt only by what is appropriate, at the right time and in the right way. We may desire something that presents itself as something pleasurable, but it is not the field of the rational to desire the pleasure itself. In this way, pleasure is determinant, since it is necessary, but it does not occupy a sufficient place for it to be the motive or the realization of happiness. That is, one should not desire pleasure, but rather, if one wishes in the right way, it will already be pleasurable. Thus, the desire, once educated, begins to contribute to the good life and, consequently, leads us to *eudaimonia*, the good life. As a conclusion, the present study makes a theoretical essay, in which it shows approximations and distances between the ancient philosophers therapeutics the therapies existing in the contemporary scenario.

Keywords: desire, action theory, way of life, pleasure.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	09
2. CAPÍTULO 01 – O OBJETIVO DA FILOSOFIA NA ANTIGUIDADE.....	12
2.1 A FILOSOFIA COMO MANEIRA DE VIVER E AS ESCOLAS NA GRÉCIA ANTIGA: UM OLHAR DE PIERRE HADOT	15
2.1.1 A Academia de Platão.....	17
2.1.2 O Liceu de Aristóteles.....	19
2.1.3 A teoria e a prática segundo Aristóteles.....	22
2.1.4 O período helenístico.....	25
2.1.5 As escolas helenísticas.....	29
3. CAPÍTULO 02 - A TEORIA DA AÇÃO PROPOSTA POR ARISTÓTELES.....	40
3.1 O BEM VIVER.....	41
3.2 A VIRTUDE (<i>ARETE</i>).....	43
4. CAPÍTULO 03 - O LUGAR DO DESEJO NA ÉTICA ARISTOTÉLICA.....	52
4.1 O JUSTO MEIO.....	53
4.2 A DIFERENÇA ENTRE <i>PROHAIREISIS</i> E OUTROS FENÔMENOS.....	54
4.3 <i>PROHAIREISIS</i> (ESCOLHA DELIBERADA).....	57
4.4 O DESEJO (<i>OREXIS</i>).....	60
4.5 O DESEJO (<i>OREXIS</i>) E AS EMOÇÕES.....	63
5. CAPÍTULO 04- A DEFINIÇÃO DE PRAZER NA ÉTICA DE ARISTÓTELES E SUA RELAÇÃO COM AS AÇÕES.....	67
6. CAPÍTULO 05 - UMA BREVE APROXIMAÇÃO ENTRE A FILOSOFIA PRÁTICA E A PSICANÁLISE FREUDIANA.....	76

6.1 A CONCEPÇÃO DE APARELHO PSÍQUICO PROPOSTA POR FREUD: O INÍCIO DA PSICANÁLISE.....	77
6.2 O INCONSCIENTE.....	80
6.3 UM ENLACE ENTRE A FILOSOFIA PRÁTICA E A PSICANÁLISE.....	82
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	86

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. INTRODUÇÃO

Muito se fala (e se estuda) sobre o bem viver; o assunto ocupa por diversos momentos o cenário principal. Desde os filósofos da antiguidade até os cientistas das mais diversas áreas estudam este assunto. No entanto, percebe-se que ao longo dos anos as áreas de interesse sobre este tema passaram a ocupar cenários distintos. Primordialmente os filósofos eram os mais interessados na arte do bem viver, aos poucos esse interesse foi migrando para a área da saúde, onde majoritariamente a medicina passou a ocupar-se disso, e, na atualidade, ciências mais novas, como a psicologia, debatem e estudam o tema do *bem viver*.

Nesse sentido, o presente trabalho visa a explicar a filosofia em um âmbito prático, em que a questão do *bem viver* aparece como um modo de vida (*techné peri ton bion*). Para isso, o caminho percorrido será composto inicialmente por considerações de Pierre Hadot, filósofo francês, sobre sua maneira de compreender a filosofia antiga. Um ambiente em que a sabedoria era um produto final a ser atingido pelo homem, a qual teria o poder de organizar o sujeito perante o mundo onde está inserido. Era ela, a sabedoria, que poderia trazer a tranquilidade da alma (*ataraxia*) e a liberdade interior (*autarkeia*). Com isso as angústias e as paixões poderiam ser superadas por meio de uma terapêutica alicerçada no conhecimento. Para tanto, Hadot irá exemplificar esse processo através das diversas escolas filosóficas que existiam na Antiguidade e como cada uma delas vivia e acreditava que por intermédio desse modo de vida poderiam viver bem e atingir os objetivos almejados, anteriormente citados. Essa explanação torna-se importante para que possamos perceber como, primordialmente, a filosofia não se tratava de “apenas” um discurso teórico¹, mas sim, adentrava fortemente o âmbito prático, era uma filosofia prática.

Dessa maneira, o presente estudo é composto por 5 capítulos, os quais estão dispostos da seguinte forma: no primeiro capítulo é adotada a tese de Pierre Hadot sobre a filosofia na antiguidade e a forma como ela se apresentava. A escrita neste momento adota um cunho mais descritivo sobre como as escolas filosóficas eram compostas e sobre a ética “adotada” por elas. Nesse viés, Hadot defendia que a leitura de obras filosóficas da antiguidade clássica deveria ser feita sob uma outra perspectiva; deveria ser a prática de exercícios espirituais, uma vez que a Filosofia era um modo de vida, e quem a seguisse era tão filósofo quanto aquele que a escrevera e que a defendera. Assim, quem vivesse de acordo com os preceitos dos escritos filosóficos,

¹ Ideia muito forte atualmente, da qual pouco se sabe, mas que mostra o quanto a filosofia, em seu início, teve um caráter profundamente prático e não teórico como se percebe hoje. Era, acima de tudo, o modo de viver dos cidadãos que compunham a filosofia, em sua gênese, sobretudo a partir de Sócrates.

filósofos também o seriam. A filosofia na antiguidade clássica, desse modo, não era somente uma construção teórica, mas um método de formação de pessoas para viver e perceber o mundo sob um novo paradigma. Dessa maneira, o filósofo francês defendia a Filosofia como modo de vida, fez durante toda a sua vida. Nesse sentido, a tese proposta por Hadot não é posta em questionamento, em nenhum momento, uma vez que o seu entendimento era conduzido por um viés mais prático, sendo, assim, totalmente aceito e bem visto no percorrer do estudo.

Nesse sentido, é Hadot quem trilha o caminho ao encontro da ética aristotélica. Sabe-se que Aristóteles não foi o primeiro filósofo a propor uma ética prática, mas talvez ele tenha sido um dos primeiros a demonstrar um conteúdo consistente sobre esta dupla face que os conteúdos filosóficos apresentam: um jogo cooperativo entre o âmbito prático e o teórico. Em vista desses aspectos, é por intermédio de Aristóteles e de sua construção teórica que o corpo deste trabalho se forma e alicerça os demais capítulos.

No segundo capítulo, já consolidado pela teoria de Aristóteles, é delineada uma trajetória percorrida pelas ações efetuadas pelos sujeitos. Nesse sentido, o tema do *bem viver* e das virtudes são os temas mais discutidos, uma vez que para Aristóteles todas as ações visam a um fim que é, em uma escala maior, a *eudaimonia*, o *bem viver*. Para que este fim último seja alcançado, os sujeitos precisam praticar ações virtuosas, as quais beiram a excelência. Para Aristóteles, a felicidade (*eudaimonia*) só será atingida se as pessoas agirem de acordo com essa regra.

É neste campo fértil das ações humanas que os capítulos seguintes entram em cena, uma vez que o ato desejar e o prazer podem “desviar” do bom e justo. Por isso, o capítulo 03 e o capítulo 04 irão tratar desses assuntos. Nesse sentido, a ação passa a ser caminho existente entre a razão e o desejo, no qual, a partir disso, dois caminhos poderão ser tomados: aquele que ouve e obedece a razão, portanto, logo tornar-se-á virtuoso, e aquele onde o desejo não foi educado e, portanto, a virtude não será um destino. Por conseguinte, o desejo irá iniciar um diálogo árduo com o prazer, uma vez que se torna quase impossível separar esses dois assuntos. Isso porque, para Aristóteles, desejar o prazer como uma finalidade é algo que habita o campo do inconcebível, já que a finalidade desejada por todos aqueles virtuosos é a felicidade. Com isso, o prazer deve estar posto no ato de realizar ações virtuosas que levarão o sujeito ao encontro da felicidade.

Por fim, o trabalho encerra-se com um ensaio teórico que mostra aproximações e distanciamentos entre a filosofia e a psicanálise proposta por Freud. A maior inspiração para a construção desse capítulo surgiu no sentido de poder mostrar como as terapias contemporâneas entendem os sujeitos e alguns pontos em que elas se aproximam e/ou se distanciam das ideias

dos filósofos da antiguidade. Assim, o último capítulo deste trabalho busca uma interlocução inicial entre a psicanálise e a filosofia. O objetivo com este tema não é aprofundar os estudos psicanalíticos e correlacioná-lo densamente com a psicanálise. O intuito principal é o de mostrar que existe sim uma intersecção entre a psicologia e a filosofia que ainda é muito pouco explorada e que pode ser um vasto terreno cheio de ótimas ferramentas para que as pessoas possam levar uma boa vida.

2. CAPÍTULO 01

O OBJETIVO DA FILOSOFIA NA ANTIGUIDADE

Na Grécia antiga os cidadãos faziam de suas cidades seu mundo. Exercitavam-se na sabedoria e acreditavam que por meio dela conseguiriam uma distância adequada e protetora das paixões. A alegria era encontrada na virtude; a vida, levada de maneira virtuosa, era o ideal e o almejado. O bem almejado era o bem moral. Desta forma, se as pessoas levassem uma vida virtuosa que visasse ao bem moral, tudo estaria certo e todos viveriam bem.

Por décadas, a filosofia foi uma das principais ferramentas utilizadas para que as pessoas pudessem atingir o bem viver, ela era vista como uma forma de levar a vida, era uma maneira de poder existir no mundo, que visava à transformação e que deveria ser praticada a cada instante vivido, com o intuito de poder transformar a vida. Com isso, o filósofo era aquele que, mesmo privado de sabedoria, sabia onde buscá-la. A filosofia consistia num movimento de poder exercitar o pensamento e a vontade para que pudesse alcançar um nível, quase que inatingível, de sabedoria. Ela era, portanto, um instrumento de transformação, de progressão espiritual, que tinha por objetivo maior a transformação do ser.

A sabedoria era então um objetivo final que tinha o poder de organização do sujeito enquanto pessoa existente no mundo. Era ela quem poderia trazer a tranquilidade da alma (*ataraxia*) e a liberdade interior (*autarkeia*). Assim as angústias poderiam ser curadas pela sabedoria como se esta fosse uma terapêutica eficiente. Visava ainda a atingir a independência, estado em que o *eu* depende apenas de si mesmo.

A partir disso, percebe-se a filosofia como uma ferramenta que visa à transformação do eu como conjunto determinante de ações, que tem por objetivo uma vida virtuosa, onde a tranquilidade da alma e a liberdade interior coexistam. No entanto, para que seja possível entender a filosofia de maneira prática, é preciso diferenciá-la do âmbito teórico, meio onde atualmente ela é mais conhecida. Assim, por exemplo, conforme

Os estoicos, as partes da filosofia, isto é, a física, a ética e a lógica eram, de fato, não partes da própria filosofia, mas partes do discurso filosófico. Eles queriam dizer com isso que, quando se trata de ensinar filosofia, é preciso propor uma teoria da lógica, uma teoria da física, uma teoria da ética. [...] Mas a própria filosofia, isto é, o modo de vida filosófico, não é mais uma teoria dividida em partes, mas um ato único que consiste em viver a lógica, a física e a ética. Não se faz mais então a teoria da lógica, isto é, do falar bem e do pensar bem, mas pensa-se e fala-se bem; não se faz mais a

teoria do mundo físico, mas contempla-se o cosmos; não se faz mais a ação moral, mas age-se de uma maneira reta e justa².

O discurso filosófico era apenas um dos âmbitos propostos; ele não era a espinha dorsal que sustentava a filosofia. O discurso filosófico era utilizado para explicar o que acontecia na vida prática, e não apenas um discurso vazio e puramente teórico. Nesse sentido, o discurso precisava caminhar com a prática, pois só assim ele seria útil para curar as doenças da alma. O viver filosófico constitui-se em uma forma de transformar a si mesmo, realidade esta que se difere fortemente de um discurso teórico.

Assim, um discurso filosófico só ocupa esse lugar quando consegue adentrar o âmbito de vida prática daquele que o reproduz. Desse modo, não existe vida filosófica desvinculada de um discurso que o acompanhe. Por isso torna-se importante citar duas maneiras em que a vida e o discurso filosófico aparecem distantes, mas, paradoxalmente, juntos: 1) quando o discurso filosófico posto em prática passa a ser uma justificativa para o estilo de vida adotado. Dessa maneira, o discurso justifica a escolha de vida, e a escolha de vida justifica a teoria; 2) para viver filosoficamente é necessário agir sobre si mesmo e também sobre os outros. Dessa forma, o discurso existente torna-se também um exercício do modo de vida filosófico, sob a forma de diálogo consigo e com os demais, em que está sempre destinado a produzir um efeito/ provocar uma transformação do eu.

Nesse contexto, pode-se perceber a característica de formação de cidadãos que a filosofia ocupava por meio dos textos que compunham a filosofia antiga, os quais sempre continham elementos de oralidade muito forte: eram fundamentalmente diálogos e/ou discursos, que se dirigiam a pequenos grupos de pessoas, ou a uma pessoa específica. Eram textos que se detinham em responder perguntas, em elucidar ideias presentes na época; os pensamentos expostos tinham por característica a exposição de um sistema total da realidade. Dessa maneira, pode-se observar, também, no âmbito literário, como a proposta da filosofia era uma proposta de relação vivaz com o outro. A possibilidade da abertura de uma fenda permeada por ideias e vivências que compunham a vida cotidiana e eram comuns a todos. Tendo essa característica, o objetivo terapêutico estava muito presente; o individual era sempre levado em consideração. Assim, os antigos escritos não se tratavam de aceitação teóricas abstratas, que vislumbram principalmente a intelectualidade, mas, sim, aquilo que pode ser trazido do âmbito

² HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e a filosofia antiga*. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2016. 366p. Título original: *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. P. 264.

vivido para o âmbito conceitual, em que a proposição posta terá caráter de mudança na vida prática e não apenas no âmbito do intelectual.

Na antiguidade, a filosofia era um exercício que deveria ser praticado a cada instante, e o sujeito era convidado a concentrar-se em cada instante de vida e a tomar conhecimento disso. Isso representava uma conexão maior com a dimensão cósmica, e o exercício de sabedoria era justamente este, o de poder vivenciar cada momento como único, utilizando-se de uma ligação que vai muito além do individual, ou seja, um ser posto no mundo que visa à tranquilidade da alma e à conexão com o universo onde ele está inserido. A partir disso, pode-se pensar na diferença existente entre o homem comum e o sábio.

O homem comum utiliza-se do mundo como uma extensão de si, onde irá apenas realizar seus desejos. Já o sábio tem em vista o Todo como algo constante; ele sempre pensa e age de acordo com o universal, vê o mundo como um lugar onde os limites do individual são ultrapassados, ou seja, ele se apropriava do seu lugar enquanto sujeito do mundo, onde a individualidade existe, mas ao mesmo tempo está centrado em um âmbito coletivo, podendo estabelecer comunicação entre os demais indivíduos que compõem esse coletivo.

Dessa forma, o individual eleva-se ao nível social, isto é, a filosofia antiga era sempre praticada em grupos, onde, supõe-se, existir um esforço conjunto e com um denominador em comum. As concepções políticas poderiam ser as mais diversas possíveis, indo ao encontro dos grupos específicos, no entanto, todos eles tinham por objetivo exercer influência na cidade, no Estado e na figura de governo que estivesse presente. Dessa maneira, mais uma vez, pode-se perceber que a mudança é proposta inicialmente no âmbito do individual, para depois poder se propagar para o social e ecoar em uma comunidade composta por pessoas que vivem tranquilas com percepção da existência no mundo, conscientes do instante presente vivido, e da influência que suas atitudes poderão ter no espaço maior. Os cidadãos vislumbravam uma preocupação em viver segundo a justiça, na qual o engajamento social é algo intrínseco à vida filosófica.

O homem sábio, por sua vez, é aquele que consegue estabelecer uma relação de excelência sobre as virtudes da alma (*Psyché*). Normalmente a sabedoria relaciona-se com o saber de modo mais perfeito possível. Dessa forma, aqui, o saber expande-se para além das informações e dos conhecimentos, mas relaciona-se a uma perfeição em relação à maneira como se leva a vida. Sendo assim, não há nada exterior que possa trazer inquietação àquele que atingiu o caráter excelente, o que significa dizer que ele será feliz em meio às mais nebulosas tempestades, pois ele depende apenas de si mesmo. Os atributos do sábio é que fundam a

tranquilidade da alma e sua ausência de perturbação. No entanto, as perturbações da alma podem ser oriundas de vários aspectos. Segundo ensina Platão, o principal causador de perturbação seria o próprio corpo, o qual é responsável pelos desejos e paixões, os quais, muitas vezes, tornam-se responsáveis por uma possível inquietude da alma.

Talvez o sábio possa ser aquele que tenha domínio sobre suas emoções, e que consegue delimitar seus desejos e suas ações, não se deixando abalar pelo desconforto interno, mas sim, podendo lidar de uma forma plena com tudo aquilo que lhe tira do eixo da tranquilidade. No entanto, permanece a questão: será que é possível obter um controle total e absoluto sobre tudo o que sentimos? Talvez o sábio ocupe um lugar de ideal daquilo que desejamos alcançar, não concretamente uma posição de vida. Algo como se fosse um ideal de eu a ser alcançado, mas que, por motivos quase que óbvios, não conseguimos atingir durante a vida. O conceito de sábio pode ocupar uma posição que nos ajuda em nossa estruturação enquanto sujeito, e que será nosso objetivo de vida, mas a qual dificilmente será alcançada. De acordo com Hadot:

Primeiramente, desde o *Banquete* de Platão, os filósofos antigos consideram a figura do sábio como um modelo inacessível que o filósofo (aquele que ama a sabedoria) se esforça para imitar, num esforço sempre renovado, por um exercício praticado a cada instante. Contemplar a sabedoria em tal ou qual personagem é então operar um movimento do espírito que, por meio da vida dessa personalidade, dirige-se rumo à representação de uma perfeição absoluta que estaria além de todas as encarnações possíveis. Da mesma maneira, a contemplação do mundo descobre no aspecto parcial que ela observa, a totalidade do mundo, ela ultrapassa a paisagem apreendida em tal ou qual instante, para ir além na direção da representação de uma totalidade que ultrapassa todo objeto visível³.

2.1 A FILOSOFIA COMO MANEIRA DE VIVER E AS ESCOLAS NA GRÉCIA ANTIGA: UM OLHAR DE PIERRE HADOT

Logo percebemos a importância que a filosofia exerce na maneira de vida dos filósofos, ou melhor, em como os filósofos se delimitavam enquanto tal baseados em uma maneira de viver. Assim, a maioria das obras filosóficas da antiguidade são provenientes de escolas filosóficas, onde um mestre tinha a responsabilidade de formar seus discípulos e esforçar-se para conduzi-los à transformação e à realização de si mesmos. A concepção de filosofia como modo de vida é constante e vista, por um ângulo, como um modo de terapia das paixões, uma

³ HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e a filosofia antiga*. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2016. 366p. Título original: Exercices Spirituels et Philosophie Antique. P. 325

maneira de aprender a exercer controle sobre si mesmo e a viver constantemente vigilante quanto aos desejos avassaladores e à maneira de tentar neutralizá-los.

Sendo assim, o filósofo – ou aquele que busca a filosofia - é alguém que não está plenamente desenvolvido, mas busca constantemente pela virtude, pelas ações excelentes. Sendo a busca pela excelência o centro da filosofia enquanto forma ativa de vida, seu núcleo pode ser visto como um aglomerado de mudanças: nos âmbitos do comportamento, estilo de vida e visão. O ponto central da ideia de filosofia enquanto atividade (*práxis*) de vida é a de que ela seja entendida como uma prática que faça sentido na vida e que a torne melhor.

Giovanni Reale corrobora essa ideia ao discorrer a seguinte passagem:

Uma doutrina ou teoria filosófica, ou não é nada, ou então, em última análise, não é outra coisa que uma prática de vida, e as possibilidades filosóficas, tomadas em sua verdade, não passam de possibilidades de vida. A verdade da filosofia é a sabedoria, e o sábio é o filósofo cuja vida serve de prova⁴.

Com efeito, a partir das ideias expostas acima, torna-se importante o acolhimento das ideias de Pierre Hadot, filósofo francês, nascido no ano de 1922, o qual realizou uma abordagem bastante ampla dessa linha de interpretação da ética antiga. As suas obras e, nisto, a sua orientação interpretativa são as fontes principais para a realização deste estudo. Assim, é tese central da obra desse autor que a filosofia, em sua origem, foi vista essencialmente como uma forma de viver, maneira esta que pressupunha reflexão, justificativas e razões de adesão.

Pierre Hadot, em sua obra “*O que é a filosofia antiga?*”⁵, bem como em “*Exercices spirituels et philosophie antique*” (1987), faz uma compreensão sobre o conceito de filosofia, o qual vem em contrapartida ao conceito atual, de que o saber é construído através de conceitos teóricos e, ainda mais, de que a função do filósofo consiste, absolutamente, em tratar sobre teorias abstratas, levando de forma independente a isso seu estilo de vida. De acordo com a descrição de Hadot, a filosofia tem seu nascimento e desenvolvimento durante a Antiguidade, mais precisamente na Grécia, onde o foco principal era o de formar as almas dos alunos, de modo que estes praticassem a formação de si mediante o uso do discurso filosófico, bem como, por meio de um modo de vida que ofereça ao indivíduo um equilíbrio, uma harmonia com a razão.

⁴ REALE, Giovanni. *O saber dos antigos: terapia para os tempos atuais*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 261. Título original: *Saggezza antica – terapia per i mali dell’uomo d’oggi*. p. 72

⁵ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999. 423 p. Título original: *Qu’est-ce que la philosophie antique?*

O autor não descreve somente a concepção de filosofia existente na antiguidade, mas também nos mostra que esta pode ser atualizada e utilizada no mundo contemporâneo. Juntamente a isso, os exercícios espirituais teriam papel fundamental nessa empreitada, em que o presente autor demonstra como as escolas clássicas e seus pensadores desenvolveram técnicas/práticas para estimular a sabedoria.

2.1.1 A Academia de Platão

Os primórdios da filosofia prática podem ser percebidos no texto “*Banquete*” de Platão no qual a figura de Sócrates como filósofo foi imortalizada. Ele queria aproximar todos os outros de seu modo de vida, onde a sabedoria era o ponto principal. Posteriormente à filosofia de Platão, todas as outras escolas filosóficas da Antiguidade tinham como características comum a união do discurso filosófico com o modo de vida levado. Esses âmbitos não eram vistos em separados, mas um como produto advindo do outro. Nesse contexto, o amor aparece como o desejo de fecundidade, em se tornar imortal. Existem duas fecundidades: a do corpo e a da alma. A primeira refere-se à imortalidade através das gerações, dos filhos, em que a ética de viver pudesse ser levada adiante; e a segunda alcança-se através das obras, teorias e técnicas, um âmbito teórico e concreto, mais difícil de poder ser percebido. Assim, Platão propõe, na obra anteriormente citada, que a filosofia pode ser realizada pela comunidade através dos diálogos exercidos entre os mestres e os discípulos.

Dessa forma, Platão não é o único de sua época que funda uma escola, entretanto é a sua que tem destaque, por comportar membros de qualidade e uma organização impecável. As academias vêm a receber essa nomenclatura, pois estavam alocadas em salas de reuniões que se encontravam em um ginásio nas proximidades de Atenas, o qual tinha por denominação Academia, e também, porque Platão havia adquirido, próximo a esse ginásio, uma pequena propriedade, onde os membros de sua escola podiam reunir-se ou levar uma vida em comum.

Ao criar a academia, Platão tinha como ideia inicial o foco político: ele acreditava que através da educação poderia mudar a vida política da cidade; por isso apostava na educação política dos homens influentes da cidade. Platão tinha o objetivo de fornecer aos jovens um saber superior, o qual era dotado de um método racional rigoroso e também de uma concepção socrática, o que tornava inseparável o bem e a transformação interior do homem. Ele não tinha por desejo apenas formar bons políticos, mas sim, bons homens. Para realizar sua intenção

política, ele desejava construir uma comunidade intelectual e espiritual pronta para formar novos homens, independentemente do tempo que isso levaria.

Quanto à formação recebida na Academia, pode-se dizer que existiam duas categorias de membros: os mais velhos (investigadores e professores) e os mais novos (os estudantes). A geometria e as ciências matemáticas tinham grande destaque no plano de ensino, entretanto representavam apenas uma primeira etapa da formação. Eram praticadas de forma totalmente desinteressada, mas tinham como objetivo purificar os espíritos das representações sensíveis, bem como a finalidade ética. Pois acreditava-se que os futuros filósofos só deveriam se dedicar à dialética quando conseguissem alcançar certa maturidade. A dialética, na época de Platão, consistia em uma “tese” que deveria ser apresentada, enquanto uma pessoa a apresentava, outro a defendia. Assim, a dialética não ensinava somente a atacar, mas também a responder frustrando as armadilhas do interrogador. Com isso, não é um exercício que envolve apenas a lógica, mas é também um exercício espiritual que exige dos seus interlocutores uma transformação deles mesmos, pois o diálogo ensina a se colocar empaticamente no lugar do outro, a superar seu próprio ponto de vista quase que de modo prático, uma vez que o objeto de discussão precisava ir além do senso comum até o nível de poder envolver empaticamente a discussão.

Assim, os interlocutores descobrem por eles próprios uma verdade independente deles, na medida em que se submetem a uma superioridade, *o lógos*. Com esse exercício o sujeito preciso dotar-se de uma racionalidade e de uma universalidade. O *lógos* não se trata de um saber absoluto, mas, “do acordo que se estabelece entre os interlocutores que são levados a admitir certas posições em comum, acordo no qual eles superam seus pontos de vista particulares”⁶.

Dessa maneira, a forma de vida escolhida por Platão consistia em aderir à ética do diálogo, pois, mesmo no ato de dialogar, eles se colocam como sujeitos e se superam, realizam a experiência do *lógos*, que os transcende. Assim, viver a filosofia como modo de vida é poder voltar-se para a vida intelectual e espiritual e realizar uma conversão que coloca em voga toda a alma, ou seja, toda a vida moral.

O discurso filosófico de Platão funda-se numa experiência de poder dialogar utilizando-se de questões que adentram a vida vivida e que se tornam semelhantes a todos. A empatia, proposta pela dialética, pode ser uma ferramenta importante a ser pensada. Pois, consegue-se

⁶ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999. 423 p. Título original: *Qu'est-ce que la philosophie antique?* P. 100

atingir um nível de profundidade muito grande nesses momentos, como se o núcleo fosse, mais uma vez, a experiência prática de se colocar no lugar do outro para poder argumentar de forma aceitável o tema discutido. Ou seja, até o discurso estava pautado em experiências práticas. Mais uma vez, percebe-se o quão relacionado estão esses dois âmbitos da vida filosófica.

Entende-se, assim, que a filosofia proposta por Platão era antes de tudo um saber dos valores. O diálogo platônico não diz tudo: a Beleza, o Bem, as Normas, as Formas e a Razão são coisas inexplicáveis pela linguagem; é tudo aquilo que transborda o ato do teórico. Esses valores podem ser vistos através do ato de falar e do ato de desejar, mas somente poderão ser vivenciados. A linguagem não consegue expressar de forma autêntica e profunda toda a riqueza que existe.

Assim,

Esse modelo socrático-platônico de filosofia desempenhou papel capital. Ao longo de toda a história da filosofia antiga vamos encontrar esses dois polos de atividade filosófica que acabamos de distinguir: de uma parte, a escolha e a prática de um modo de vida; de outra, um discurso filosófico que, a um só tempo, é parte integrante desse modo de vida e explicita os pressupostos teóricos implícitos nesse modo de vida, um discurso filosófico, contudo, que aparece como incapaz de exprimir o essencial - para Platão, as Formas, o Bem, isto é, isso que se experimenta de uma maneira não discursiva no desejo e no diálogo⁷.

2.1.2 O Liceu de Aristóteles

Além de Sócrates e Platão, Aristóteles também foi uma figura relevante dentro da filosofia prática; fora um dos membros da Academia de Platão, e, portanto, por algum tempo, levou um estilo de vida platônico. Assim como Platão, Aristóteles também tinha como objetivo, ao criar sua própria escola, algo que pudesse perdurar por muito tempo.

Na escola aristotélica existia uma distinção entre a felicidade que o homem pode encontrar na vida política e a felicidade que corresponde a *theoría*, ou seja, um estilo de vida consagrado em totalidade à atividade do espírito. A felicidade política e prática só é felicidade de modo secundário, segundo leciona Aristóteles. A felicidade filosófica encontra-se na vida segundo o espírito, onde encontra-se a prática do ato excelente, a vida virtuosa.

Ela não é submetida às intermitências da ação, não produz prostração. Conduz a prazeres maravilhosos, que não são misturados a dor ou a impureza, mas estáveis e sólidos. Esses prazeres são, por outro lado, maiores para aqueles que alcançam a verdade e a realidade do que para aqueles que ainda a buscam. Ela assegura a independência em relação ao outro, na medida em que, especifica Aristóteles, em

⁷ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999. 423 p. Título original: *Qu'est-ce que la philosophie antique?* P. 117

contrapartida, se assegura a independência em relação às coisas materiais. Aquele que se consagra à atividade do espírito depende unicamente de si mesmo: sua atividade será, talvez, melhor caso tenha colaboradores; porém quanto mais se é sábio, mais se poderá ser só⁸.

Assim, a vida segundo o espírito é aquela onde as perturbações são inexistentes. Ao praticar virtudes morais e envolver-se na luta contra as paixões, pode-se atingir um nível de vida elevado, quase que sobre-humano. No entanto, não basta no plano pessoal realizar as ações excelentes, é preciso praticar atos que envolvam terceiros e onde o âmbito das ações práticas possam, também, mostrar-se excelentes. Portanto, podendo libertar-se dos sofrimentos, a calma, a tranquilidade da alma (*ataraxia*), poderia ser atingida.

O autor apresenta uma ideia um tanto quanto paradoxal em relação ao intelecto (*nous*) e ao espírito. Este diz que o intelecto (*nous*) é aquilo de mais essencial que o homem pode ter, mas que, ao mesmo tempo, é uma manifestação do divino que se manifesta para o homem, de modo a fazer o homem transcender e construir sua personalidade. Dando a ideia de que a essência do homem é aquilo de mais superior que ele pode ter em si mesmo.

A sabedoria, na filosofia de Aristóteles, é aquilo que é inacessível ao homem, mas que este a deseja e a ama. A evolução do filósofo acontece durante o caminho na tentativa de alcançar um nível máximo de sabedoria; no entanto, isso é inacessível ao homem.

Sem dúvida, Aristóteles não afirma que essa vida do espírito seja inacessível e que se deva contentar-se em progredir para ela, mas ele reconhece que não podemos atingir ‘se não na medida do possível’, isto é, tendo em consideração a distância que separa o homem de Deus, e diríamos, o filósofo do sábio; ele reconhece também que só a podemos atingir em raros momentos⁹.

Posto isso, pode-se dizer que o ápice da felicidade filosófica e da atividade do espírito só são acessíveis ao homem em raros momentos, uma vez que é próprio da condição humana não o poder ter em ato e de maneira contínua. Dessa forma, o filósofo deve contentar-se com a felicidade inferior que consiste em investigar e levar um estilo de vida “teorético”. Entende-se por isso, não uma oposição ao âmbito prático, mas sim uma filosofia prática, vivida e ativa, a qual levará à felicidade. Ele, além disso, entendia por ações práticas não somente aquelas voltadas para o outro ou por ações que pudessem adentrar o âmbito de fazer alguma coisa, mas sim, tudo aquilo que, de alguma forma, suscitasse reflexões que possuem um fim em si mesmas e se desenvolvem em vista de si próprias. Ser feliz, portanto, para Aristóteles, diz respeito a

⁸ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999. 423 p. Título original: *Qu'est-ce que la philosophie antique?* P. 121

⁹ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999. 423 p. Título original: *Qu'est-ce que la philosophie antique?* P. 123

algo mais amplo; é uma maneira de viver, como podemos observar neste trecho da *Ética a Nicômaco*:

E parece estar correta, também, pelo fato de declararem que o fim extremo são certas ações ou determinadas atividades, porque, deste modo, o fim diz respeito aos bens da alma humana e não aos que lhe são extrínsecos. De resto, concorda com o sentido segundo o qual quem é feliz vive bem e age bem, porque se pode dizer que a felicidade é quase um viver bem e um agir bem¹⁰.

Assim, pode-se pensar que inclusive a morte era um assunto com fator contribuinte para a felicidade, uma vez que também aprenderíamos coisas em virtude desse acontecimento e, com isso, nos tornaríamos mais sábios. Pode-se pensar então que a felicidade para Aristóteles não está exclusivamente relacionada ao que sentimos, mas à realização global da vida.

Para tanto é preciso que aprendamos a sentir os sentimentos certos nos momentos certos. Isso resultará em um bom comportamento, o qual nos levará à felicidade. Uma vez que possamos sentir as emoções adequadas, poderemos desenvolver bons hábitos e praticá-los desde cedo. Logo, bons padrões de comportamento tornar-se-ão virtudes, enquanto padrões inadequados serão vícios.

Considerando-se esses aspectos, pode-se pensar em como decidir o quão correto é um comportamento sem que ele penda ou para o exagero ou para o desinteresse. Por essa razão, este tópico torna-se bastante importante na teoria Aristotélica: onde a virtude está alocada entre os dois extremos? O justo meio é ponto importante dentro da teoria das virtudes e da ética aristotélica.

Aristóteles ainda acreditava que as crianças não poderiam ser felizes, o que, talvez, nos soe como algo absurdo atualmente. Dizia isso, pois acreditava que felicidade não se resumia a pequenos e instantâneos prazeres, como a alimentação, a brincadeira, etc. As crianças estariam apenas começando a vida, não teriam tido oportunidade de vivenciar muitas situações, pois ainda não possuíam uma vida plena de sentidos. A felicidade, para ele, portanto, era sinônimo de uma vida mais longa.

Sem dúvida alguma, Sócrates, Platão, Aristóteles e os Sofistas foram os grandes pensadores da filosofia Antiga, e é a partir deles que surgem as demais escolas e as diferentes ideias acerca da filosofia prática. Sendo assim, cabe aqui também abordar, de forma mais sucinta, as demais percepções de filosofia prática existentes na época.

¹⁰ Cf. EN I 8: 1098b20

2.1.3 A teoria e a prática segundo Aristóteles

Aristóteles não foi o primeiro filósofo grego a propor uma ética prática. No entanto, ele foi um dos poucos da antiguidade a mostrar com maior clareza as razões pelas quais ele acreditava que a ética e a prática deveriam ser grandes aliadas, não abordando somente o campo teórico. É notória a maneira como o autor entrelaça o campo prático e o teórico, de uma maneira em que a teoria se articula à prática e, também, como a própria teoria pode responder às exigências do campo prático.

Nesse sentido, Aristóteles sempre propunha uma terapia racional, o *logos* (razão) é uma característica muito presente em sua teoria: “Encontramos también de la afirmación de que el *logos* es un poderoso, y quizá suficiente, remedio para dichas dolencias; a menudo se lo presenta como el único remedio disponible. Las enfermedades consistentes em emociones inadecuadas o debidas a mala información”¹¹. A explicação desse fenômeno, para o filósofo, é de que o *logos* (razão) terá um papel curativo real, pois existe uma forte relação entre o intelecto e as emoções. Desse modo, a razão teria um papel mais efetivo na superação das paixões. O *logos*, por conseguinte, tem uma função que se equipara aos medicamentos na medicina, pois ele tem o poder de colocar um fim ao medo e de nutrir sentimentos que são agradáveis.

La filosofía pretenderá eliminar de la vida humana ese elemento de oscuridad y falta de control, subordinando la *Tύχη* (*tyché*) a una *téchné* inteligente e inteligible. Al igual que em la medicina, también aquí un procedimiento racional ocupa el lugar de la plegaria y el deseo. Las escuelas filosóficas competirán luego duramente entre sí. Pero es muy importante ver qué es lo que tienen em común. Todas compiten, em nombre de la razón filosófica, contra otras formas tradicionales de *logos* supuestamente curativo¹².

Dessa forma: 1) *os argumentos éticos passam a ter um valor prático*, também devem ser 2) *relativos aos valores* e 3) *precisam responder cada caso em particular*¹³.

1) *Valor prático*. O que diferencia Aristóteles dos demais filósofos, nesse ponto, é o de que ele acreditava que a finalidade do entendimento teórico iria refletir em uma prática muito melhor, caso isso não acontecesse, os argumentos éticos poderiam ser considerados inúteis:

¹¹ NUSSBAUM, Martha C. *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Tradução: Miguel Cendel. Buenos Aires: Paidós, 2003. p. 653. Título original: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. p. 76

¹² NUSSBAUM, Martha C. *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Tradução: Miguel Cendel. Buenos Aires: Paidós, 2003. p. 653. Título original: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. p. 78

¹³ NUSSBAUM, Martha C. *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Tradução: Miguel Cendel. Buenos Aires: Paidós, 2003. p. 653. Título original: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*.

Aristóteles no está diciendo que las ciencias prácticas no deban adquirir conocimiento ni que las ciencias de la naturaleza no puedan tener aplicación práctica. Que sí la tienen es algo que afirma explícitamente (1216b15-18), y que han de adquirir conocimiento es algo que él cree sin lugar a dudas. Lo que parecen querer decir sus consideraciones acerca del *τελος* (*telos*), o fin propio, de una disciplina es que eso es lo que primariamente perseguimos al practicar la disciplina, aquello que le da a ésta significación e importancia en nuestras vidas¹⁴.

Nas palavras do filósofo:

Com efeito, ao mesmo tempo que aprendemos geometria e construção, nos convertemos em construtores e geômetras; em função disso, ele investigava o que é a virtude, mas não como é produzida e do que se origina. Entretanto, embora assim seja no que toca ao conhecimento especulativo, visto que a *astronomia*, a *ciência da natureza* e a geometria só têm como fim conhecer e especular a natureza das coisas que constituem os objetos dessas *ciências* (ainda que seja inteiramente possível nos serem acidentalmente úteis em muitas de nossas necessidades), o fim das ciências produtivas é distinto da ciência e do conhecimento: por exemplo, a *saúde* é o fim da medicina, enquanto o fim da política é o *bom governo* ou algo semelhante. Assim, embora seja admirável inclusive conhecer cada uma das coisas admiráveis, no que se refere à virtude o mais valioso não é conhecer o que ela é, mas sim sua origem. Com efeito, o que desejamos não é saber o que é coragem, mas ser corajoso; tampouco saber o que é a justiça, mas ser justos, tal como desejamos ser sadios, e não conhecer o que é saúde; e estar em bom estado físico em lugar de conhecer o que é o bom estado físico¹⁵.

2) *Relativização dos valores*. Toda a ética de Aristóteles, aparentemente, foi sempre pautada por meio de vivências reais de experiências humanas. Não existe nenhum vestígio que nos faça pensar em uma ética pautada em um mundo completamente irreal. Assim a teoria é construída (e vivida) por pessoas que apresentam vivências e ideias diferentes acerca do conteúdo apresentado.

La ética, con todo, se basa en la experiencia humana en un sentido más fuerte. En primer lugar, lo que aspira a describir es la buena vida de una determinada especie: y al hacerlo debe tener en cuenta las capacidades y formas de vida características de dicha especie. La buena vida humana debe, ante todo, ser de tal manera que un ser humano *pueda* vivirla: debe ser <realizable i alcanzable por el ser humano> (EN 1096b33-35). Este requisito no es nada trivial. Y, de hecho, Aristóteles parece sostener una tesis bastante más fuerte: la buena vida debe ser <compartida por muchos (*polykoinom*), pues por medio de cierto aprendizaje y diligencia la pueden alcanzar todo los que no están incapacitados para la *areté*> (EM, 1099b18-20). (Importa tener presente que, en opinión de Aristóteles, son pocas las personas así <incapacitadas.: no hay nada en su pensamiento que equivalga al pecado original.) Aristóteles rechaza la opinión de que la buena vida sea primordialmente cuestión de suerte o de talento innato – y rechaza esas opiniones como *falsas opiniones éticas* –, no sobre la base de que algún hecho evidente de naturaleza cómica las refute, sino porque semejante

¹⁴ NUSSBAUM, Martha C. *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Traducción: Miguel Cendel. Buenos Aires: Paidós, 2003. p. 653. Título original: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. p. 88

¹⁵ Cf. EA I 1216b8-25

opinión <sería una incongruencia> (1099b24-25), algo demasiado ajeno a las aspiraciones y esperanzas de la gente¹⁶.

Tal ideia de Nussbaum¹⁷ pode ser observada na seguinte passagem de *Ética a Eudemo*

Se viver bem depende do que a nós chega pela sorte ou pela natureza, muitos terão com isso suas esperanças frustradas visto que a consecução do viver bem não é assegurada pelo empenho, não tem como base a própria pessoa e nada tem a ver com as suas próprias ações; se, porém, depende da própria pessoa e suas próprias ações detêm um caráter particular, nesse caso o bem seria mais comum e *mais divino*: mais comum porque permitiria ser compartilhado por mais indivíduos, e mais divino porque a felicidade estaria pronta para aqueles que transmitem a si mesmos e às suas ações um certo caráter particular¹⁸.

Ou seja, o *bem viver* está ao alcance da maioria das pessoas que se esforçam para consegui-lo e ele também é relativo aos valores experiências que os sujeitos adquirem ao longo da vida, não tendo uma delimitação do que é correto ou não para cada um, apenas vislumbrando que o final desejado é a *eudaimonia*.

3) *Capacidade de particularidade*. Normalmente uma teoria é construída para abarcar o maior grau de conhecimento possível, o que ocorre por meio da alta frequência de determinado acontecimento, ou seja, quanto mais vezes determinado fenômeno acontece, mais “importante” ele tornar-se-á e mais estudado e desenvolvido serão as “soluções” para tal. No entanto, o que Aristóteles propõe é que não se deve esquecer da singularidade de cada caso, em que não serão todas as vezes que o já pensado conseguirá entender determinado caso.

Los principios generales hacen autoridad sólo si son correctos: pero son correctos siempre y cuando no yerren respecto a los casos particulares. Y no es posible que una formula general destinada a cubrir muchos casos particulares diferentes alcance un alto grado de precisión, aun cuando no sea errónea. Por esa razón, <cuando se trata de acciones, [...] los principios particulares son más verdaderos, porque las acciones se refieren a lo particular, y es con esto con lo que hay que estar de acuerdo> (*EN*, 1107a29-32)¹⁹.

Nas palavras de Aristóteles:

¹⁶ NUSSBAUM, Martha C. *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Tradução: Miguel Cendel. Buenos Aires: Paidós, 2003. p. 653. Título original: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. p. 91

¹⁷ NUSSBAUM, Martha C. *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Tradução: Miguel Cendel. Buenos Aires: Paidós, 2003. p. 653. Título original: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*.

¹⁸ Cf. EA I 1215a13-21

Vale ressaltar também, que nessa passagem o conceito de *mais divino* diz respeito a oferecer um caráter igualitário de oportunidades às pessoas. Assim a vida boa estaria ao alcance daqueles que se esforçam para conquistá-la.

¹⁹ NUSSBAUM, Martha C. *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Tradução: Miguel Cendel. Buenos Aires: Paidós, 2003. p. 653. Título original: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. p. 96

Não se deve enunciar isto apenas na sua generalidade, é necessário também procurar adequar os enunciados às circunstâncias particulares. Isto é, de fato, os enunciados proferidos universalmente acerca das ações são mais abrangentes, mas os que são proferidos acerca das situações concretas que de cada vez se constituem particularmente são mais reveladores da verdade. Porque, se, de uma parte, as ações respeitam as circunstâncias particulares, de outra, os enunciados universais devem concordar com elas na conformidade da sua circunstância²⁰.

Com isso, é possível perceber a importância que o filósofo reservou tanto à teoria quanto à prática, quase que colocando em peso de igualdade ambas. Nesse sentido, o autor também nos falará repetidas vezes que somente as pessoas com maior maturidade, que receberam uma educação adequada e que possuem certo equilíbrio e experiência pessoal é que poderão repassar os valores éticos, propostos pela teoria, aos demais.

2.1.4 O período helenístico

O período helenístico, que compreende a época da história grega de Alexandre Magno até a dominação romana, foi palco para diversos acontecimentos no âmbito da filosofia. Muito pode-se pensar que surgiu a partir da situação social vivenciada pelas pessoas da época, uma vez que a filosofia grega contida no período helenístico se junta à decadência da civilização grega, corrompida pelo contato com o Oriente. É um momento onde os gregos começam a entrar em contato com a imensidão do mundo. As trocas comerciais se dão de maneira intensa; as tradições culturais, as religiões e as ideias começam a se tornar visíveis para o restante do mundo. Tudo começa a se misturar, tudo começa a ser visto. O mundo torna-se muito maior do que antes, e as possibilidades daí advindas são imensas, mas também assustadoras.

O período helenístico (e romano) tem início com a expedição de Alexandre, a qual irá representar a emergência do mundo helenístico, ou seja, a erupção de uma nova civilização grega. Dela resultarão vários reinos que se espalharam pelo Egito até as fronteiras com a Índia e, a partir disso, irão se disseminar para outras nações e civilizações.

O pensamento helenístico teve o estranho poder de absorver os mais diversos dados míticos e conceituais. Todas as culturas do mundo mediterrâneo acabaram assim por se exprimir em categorias do pensamento helênico, mas à custa de importantes deslizamentos de sentido que deformaram tanto o conteúdo dos mitos, dos valores e das sabedorias próprios a essas culturas como o conteúdo dessa mesma tradição helênica. Nessa espécie de armadilha, caíram, sucessivamente, os romanos, que conservaram sua língua, depois os judeus, depois os cristãos. Foi a esse preço que se criou a notável comunidade de língua e cultura que caracteriza o mundo greco-

²⁰ Cf. EN II 8: 1107a28-35

romano. Esse processo de unificação assegurou também uma espantosa continuidade no interior das tradições literárias, filosóficas ou religiosas²¹.

Fala-se que os filósofos dessa época, frente à incapacidade de agir na cidade, teriam desenvolvido uma moral do indivíduo, voltando-se para a interioridade. Por óbvio, as coisas são muito mais complexas. Entretanto, não deixa de ser real o fato de Platão e Aristóteles terem, cada um a sua maneira, preocupações políticas, e não nos restam dúvidas de que a vida filosófica é, para eles, uma forma libertadora da corrupção política existente na época. Mas também é levada em consideração a vida segundo o espírito, segundo a filosofia teórica, a qual escapa aos compromissos da vida na cidade. Em contrapartida a esses aspectos, todos os filósofos dessa época deixaram o interesse pela política morrer, porque desempenhavam um papel de conselheiro dos homens de poder. De uma forma geral, os filósofos jamais deixaram morrer a esperança de transformar a sociedade, nem que fosse pelo exemplo de sua maneira de levar a vida.

A filosofia helenística corresponde, efetivamente, a um desenvolvimento natural do movimento intelectual que a precedeu e torna a defrontar-se muitas vezes com temas pré-socráticos; porém, sobretudo, ela é profundamente marcada pelo espírito socrático. Talvez seja a própria experiência do encontro entre os povos que lhe tenha permitido desempenhar certo papel no desenvolvimento da noção de cosmopolitismo, isto é, da ideia do homem como cidadão do mundo²².

O estudo da filosofia na antiguidade difere muito dos moldes da atualidade. Na época helenística, as obrigações universitárias eram inexistentes; nenhuma orientação era repassada aos alunos direcionando-os a determinada escola. Tudo girava em torno do modo de vida que nelas era praticado. Assim, o futuro filósofo apenas assistia às aulas na instituição escolar que lhe agradasse mais.

Todas as escolas desse período dedicaram-se ao estudo das paixões e consideravam tarefa impossível ser feliz e passional ao mesmo tempo, uma vez que uma paixão se opõe a outra e acaba por despedaçar o ser humano. Com isso, estar sob o domínio das paixões é estar com a alma doente, e cabe à filosofia ocupar o lugar daquele que irá tratar disso, que irá proporcionar o cenário ideal para que o sujeito possa delas se libertar, a começar pela libertação dos desejos. Ou seja:

²¹ HADOT, Pierre. *Elogio a filosofia antiga*. Tradução de Flávio Fontenelle Loque. São Paulo: Edições Loyola, 2012. P. 46. Título original: *Éloge de la philosophie antique*. P. 17

²² HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999. 423 p. Título original: *Qu'est-ce que la philosophie antique?* P. 147.

Nesse sentido, a filosofia opera também no plano social, uma vez que seu papel era também o de sustentar a comunidade civil.

Libertar-se do apelo dos bens exteriores e encontrar na razão, no espírito ou na interioridade o verdadeiro bem é o caminho da sabedoria — nem a riqueza, nem as honras, nem o poder político, nem a imortalidade da alma, nem a sorte, nem um Deus transcendente são o bem. Por isso mesmo o grande mote dos helenísticos será: renunciar a tudo que não depende de nós e buscar apenas o que depende de nós, o *lógos* que habita todo ser humano. Em cada uma das escolas, a terapêutica da alma proporá remédios e procedimentos diferentes, mas seu tema e seu objetivo serão sempre os mesmos: não se submeter ao *páthos*, mas buscar a *apátheia*, graças à qual se chega à *ataraxía*, isto é, à ausência total de perturbação. Alcançar essa serenidade ou essa tranquilidade de espírito é a verdadeira felicidade ou beatitude²³.

É na vida cotidiana que o filósofo deverá causar estranheza frente aos demais, mostrando um conflito presente entre o olhar do filósofo e as convenções sociais que abarcam a sociedade, ou seja, estabelece-se um conflito ininterrupto entre a vida que se deve viver e a vida que é vivida.

No final do século IV, quase todas as escolas se encontravam em Atenas. As principais eram: a *Academia de Platão*, *O Liceu de Aristóteles*, *O Jardim de Epicuro* e *A Stoa de Zenão*. Nenhuma escola tinha traços jurídicos, elas eram sustentadas pelo seu chefe e pela lei civil. Ademais, não foram encontrados traços de propriedade das escolas. As atividades eram realizadas em ginásios ou lugares públicos. As escolas eram todas abertas ao público, e a maior parte dos filósofos tinha como ponto de honra ensinar sem receber nenhum honorário, ponto este que se opõe aos sofistas.

XXXX

A partir disso, cada escola se define por uma maneira diferente de viver, tendo em vista que “a filosofia é amor e investigação da sabedoria, e a sabedoria é, precisamente, um modo de vida. A escolha inicial, própria a cada escola, é a escolha de um tipo de sabedoria²⁴”. Ou seja, existiam diversas formas de se encontrar a melhor maneira de viver, mas o ponto central era sempre o mesmo: encontrar a tranquilidade da alma e poder lidar da melhor maneira possível com as paixões.

Todas as escolas helenísticas parecem, com efeito, defini-la quase nos mesmos termos e, antes de tudo, como um perfeito estado de tranquilidade da alma. Nessa perspectiva, a filosofia aparece como uma terapêutica dos cuidados, das angústias e da miséria humana, miséria provocada pelas convenções e obrigações sociais, para os cínicos pela investigação dos falsos prazeres, para os epicuristas, pela perseguição do prazer e do interesse egoísta, segundo os estóicos, e pelas falsas opiniões, segundo os

²³ CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia: as escolas helenísticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

²⁴ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999. 423 p. Título original: *Qu'est-ce que la philosophie antique?* P. 154

céticos. Quer reivindicuem ou não a herança socrática, todas as filosofias helenísticas admitem, com Sócrates, que os homens estão submersos na miséria, na angústia e no mal, portanto estão na ignorância: o mal não está nas coisas, mas no juízo de valor que os homens atribuem a elas. Trata-se de os homens cuidarem de mudar seus juízos de valor: todas essas filosofias se querem terapêuticas. Contudo, para mudar seus juízos de valor, o homem deve fazer uma escolha radical: mudar toda à sua maneira de pensar e de ser. É graças a essa escolha, a filosofia, que ele atingirá a paz interior, a tranquilidade da alma²⁵.

Desta maneira, todas as escolas desse período têm por definição de sabedoria um estado de perfeita calma da alma (*ataraxia*). Assim, a filosofia tem por objetivo ser uma terapêutica dos cuidados, das angústias e misérias humanas, as quais são provocadas pelas convenções e obrigações sociais (para os cínicos), pelas investigações dos falsos prazeres (para os epicuristas), pela perseguição do prazer e interesses egoístas (para os estoicos) e pelas falsas opiniões (segundo os cétricos). Todos acreditavam que o mal não estava nas coisas, mas no juízo de valor que os homens faziam delas. Por isso, era necessária uma mudança de valores, uma mudança radical na sua forma de ser, pensar e agir. Está posto o conflito central e presente em todas as escolas da época. Com isso,

Os Cínicos escolherão a ruptura total, recusando o mundo da convenção social. Outros, ao contrário, como os cétricos, aceitarão plenamente a convenção social, assegurando sua paz interior. Outros, como os epicuristas, tentarão recriar entre eles uma vida cotidiana em conformidade com o ideal de sabedoria. Outros, enfim, como os platônicos e os estoicos, esforçar-se-ão, à custa das maiores dificuldades, para viver ‘filosoficamente’ a vida cotidiana e até a vida pública. Para todos, em todo caso, a vida filosófica será uma tentativa de viver e pensar segundo a norma da sabedoria, será exatamente uma marcha, um progresso, de algum modo assintótico, na direção desse estado transcendente²⁶.

Outro ponto em comum entre as escolas helenísticas é a utilização de exercícios praticados, contudo, com o intuito de assegurar a progressão espiritual em direção ao estado de sabedoria. Desse modo, esses exercícios da razão tomaram o mesmo caráter que os exercícios físicos possuem para os atletas ou as práticas protocolares nos tratamentos médicos. Sobretudo, o exercício da razão mais utilizado é a meditação. No entanto, trata-se de uma meditação diferente da praticada nos templos budistas²⁷.

A meditação filosófica greco-romana não está ligada a uma atitude corporal, mas a um exercício puramente racional ou imaginativo ou intuitivo. Suas formas são extremamente variadas. Ela é, em primeiro lugar, memorização e assimilação dos

²⁵ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999. 423 p. Título original: *Qu'est-ce que la philosophie antique?* P. 154

²⁶ HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e a filosofia antiga.* Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2016. 366p. Título original: *Exercices Spirituels et Philosophie Antique.* P. 244

²⁷ Hoje a meditação mais conhecida é a que deriva da religião budista. No entanto, pensei ser interessante aqui destacar esse ponto, para que não ocorra uma confusão de características, uma vez que a meditação proposta como exercício espiritual na Grécia possui características e objetivos diferentes.

dogmas fundamentais e das regras de vida da escola. Graças a esse exercício, a visão de mundo daquele que se esforça para progredir espiritualmente será transformada por completo²⁸.

Assim, em todas as escolas, pelas mais variadas razões, o essencial era utilizar uma filosofia que poderia proporcionar meditações sobre a morte e a tomada de consciência do presente momento que está sendo vivenciado, para que este possa ser desfrutado da melhor maneira possível.

A preocupação do destino individual e do progresso espiritual, a afirmação intransigente da exigência moral, o apelo à meditação, o convite a busca dessa paz interior que todas as escolas, mesmo a dos céticos, propõem como finalidade da filosofia, o sentimento da seriedade e da grandeza da existência, eis, parece-me, o que na filosofia antiga jamais foi ultrapassado e permanece sempre vivo. Alguns talvez verão nessas atitudes uma conduta de fuga, uma evasão, incompatível com a consciência que devemos ter do sofrimento e da miséria humanos, e eles pensarão que o filósofo se mostra assim como irremediavelmente estranho ao mundo²⁹.

2.1.5 As escolas helenísticas

O Cinismo foi uma das grandes escolas que compôs o período analisado anteriormente e teve por figura mais marcante Diógenes. Essa escola caracteriza-se por uma ruptura absoluta com o mundo. Seu grande repúdio está na maneira como os homens consideram as regras como ponto-chave, as condições indispensáveis para a vida em sociedade, a propriedade, o governo e a política. Os cínicos não se preocupavam em absoluto com as convenções sociais, desprezavam o dinheiro, faziam amor em público e masturbavam-se nas mesmas condições. Não hesitavam em pedir esmolas e nem tinham por objetivo ter estabilidade na vida. Buscavam apenas o estritamente necessário para viver. Eram defensores da expressão de liberdade de qualquer forma.

Inclusive, já se chegou a questionar se, de fato, o cinismo pode ser considerado uma escola filosófica e não apenas um modo de viver. Entretanto, configura-se uma escola, porque se pode reconhecer entre eles uma relação de mestre e discípulo. O discurso, todavia, era reduzido ao mínimo. Trata-se, por conseguinte, de uma filosofia que prega a liberdade extrema, a liberdade para tudo, a renúncia ao luxo e à vaidade.

²⁸ HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e a filosofia antiga*. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2016. 366p. Título original: Exercices Spirituels et Philosophie Antique. P. 245

²⁹ HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e a filosofia antiga*. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2016. 366p. Título original: Exercices Spirituels et Philosophie Antique. P. 260

Assim,

Sua filosofia é totalmente exercício e esforço, pois os artifícios, as convenções e comodidades da civilização, o luxo e a vaidade enfraquecem o corpo e o espírito. Eis por que o gênero de vida cínico consistira em uma preparação quase atlética, mas refletida, para suportar a fome, a sede, as intempéries, a fim de adquirir a liberdade, a independência, a força interior, a ausência de cuidados, a tranquilidade de uma alma que será capaz de se adaptar a todas as circunstâncias³⁰.

Talvez os cínicos tenham sido os maiores representantes de uma filosofia prática enquanto estilo de vida. Uma vez que esta chega, inclusive, a ser colocada em questão se poderia ser elevada ao nível de escola filosófica, pois possui traços, em sua maioria, práticos e pouco material teórico. Assim, para essa população, o cuidado de si próprio é também um cuidado dos outros. É um cuidado que transcende o corpóreo e se aloca muito mais na interioridade, pois dissolve a ilusão das aparências e das falsas semelhanças relacionadas às convenções sociais.

Pirro também foi figura importante neste momento. Com nome homônimo a de seu principal representante, a escola Pirro tem como ponto de destaque a indiferença. Pirro agia com indiferença a todas as coisas, permanecendo sempre no mesmo estado, não experimentava nenhuma sensação, logo não se sabia o que era bom e o que era mal. Não atribuía juízo de valor a nada, já que estes são fundados mediante convenções sociais. Eles não acreditavam em poder encontrar um conhecimento exato, que lhes pudesse conferir alguma ideia concreta; assim, acreditavam em suspender todos os juízos e viver a vida de maneira descomprometida. Uma vez que a infelicidade é fruto de não atingirmos algo que queremos ou gostaríamos, se não decidirmos o que é bom ou ruim, o que queremos ou não, não iremos nos deparar com frustrações. O estereótipo dessa filosofia de vida é o de que devemos nos libertar plenamente de nossos desejos e não nos deixarmos atingir pela maneira como as coisas se revelam; dessa forma, nada afetará nosso espírito e poderemos viver bem e tranquilos

Por conseguinte, filosofia de vida de Pirro consiste em estabelecer um estado de igualdade plena consigo mesmo, de indiferença total, de independência absoluta, de liberdade interior e de impassibilidade. No entanto, esse estado de indiferença total não pode ser tratado como algo leviano, mas sim, como algo completamente denso e complexo. O que Pirro desejava era poder se separar daquilo que era julgado humano. Como se fosse atingir um estado sobre-humano, em que nenhum juízo de valor fosse embutido dentro de suas percepções, até o ponto de poder questionar se estas eram verdadeiras ou não. Era como se quisesse revelar um

³⁰ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999. 423 p. Título original: *Qu'est-ce que la philosophie antique?* P. 164

estado de nudez interior, despindo-se de todas as suas opiniões, crenças, juízos de valor, emoções, etc.

Mais uma vez, deparamo-nos com um estado de vida puramente prático. Não se encontra nada de material teórico escrito deixado pelos discípulos desse modo de viver. Todo o material encontrado referente a esse momento da filosofia é escrito por um terceiro que não dividiu a cena com os atores principais.

Os epicuristas também compuseram esse cenário prático da filosofia. Essa escola tem como ponto central a existência de uma escolha e de uma experiência, a da “carne”. A mesma aqui não tem a conotação de ser uma parte anatômica do corpo, mas sim, remete-nos à noção de indivíduo que sente prazer e dor.

Pois é somente na “carne” que sofre ou se apazigua que nosso “eu” – nossa alma-emerge e revela-se a si mesmo e ao outro (...) Eis por que as maiores obras de caridade (...) são as que têm por objeto a carne, saciando a fome, matando a sede (...) ³¹.

Dessa forma, a carne não é vista como parte separada da alma; o que tem maior importância para os epicuristas é poder deixar de sentir sofrimento, o que lhes permite atingir o prazer. No entanto, o papel da filosofia nesse processo é o de poder atingir o prazer de forma racional. Epicuro tinha por objetivo maior uma missão terapêutica: a de libertar-se das doenças da alma e fazer com que o indivíduo fosse ensinado a viver o prazer.

Assim, os prazeres lisonjeiros e vazios, ou seja, “os prazeres em movimento”, levam-nos somente à insatisfação e à dor. É necessário distinguir esses prazeres dos prazeres estáveis, em que o prazer é um “estado de equilíbrio”. É o estado em que o corpo está em paz e sem sofrimento, onde não se sente nem fome, sede, frio, etc. Com isso, esse estado de prazer constante corresponde a um estado de tranquilidade e de ausência da perturbação.

Epicuro acreditava que era o medo de morrer e dos deuses que baseava todas as paixões e que, como consequência, deixava os homens infelizes. Para explicar essa questão, baseava-se na física. Dizia então que:

Há, de um lado, o núcleo sistemático indiscutível, que justifica a opção existencial, por exemplo a representação de um universo eterno constituído pelos átomos e o vazio no qual os deuses não intervêm; de outro as investigações sobre os problemas de importância secundária, por exemplo os fenômenos celestes, meteorológicos que não permitem o mesmo rigor, mas admitem uma pluralidade de explicações. Nos dois domínios, as investigações são conduzidas unicamente para assegurar a paz da alma, seja graças aos dogmas fundamentais que eliminarão o medo dos deuses e da morte,

³¹ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999. 423 p. Título original: *Qu'est-ce que la philosophie antique?* P. 170

seja nos problemas secundários, graças a uma ou várias explicações que, ao mostrar que esses fenômenos são puramente físicos suprimirão a perturbação do espírito³².

Ou seja, o ponto principal, de acordo com essa escola, era de suprimir o medo dos deuses e da morte. Acreditavam que pensar na morte era uma maneira de tornar a vida mais intensa. Ainda, diziam que a morte não era mais um dos acontecimentos da vida que possibilitava experiências, mas sim, algo que já não fazia mais parte desta, uma vez a morte não era algo a ser experienciado; ela era aquilo sentido de que não poderíamos mais ter ciência. Era algo certo e que passaríamos de qualquer maneira. Diziam que ninguém se preocupava com a imensidão dos séculos anteriores ao nascimento e, portanto, não seria prazeroso pensar nos tantos séculos que viessem depois de nossa morte. Para tanto, os epicuristas propuseram alguns exercícios para alcançar os objetivos propostos. A meditação era o ponto-chave, por meio da qual se tomava consciência dos dogmas principais.

Nesse sentido, sendo o homem formado por corpo e alma, teríamos um ser humano composto por átomos, os quais se dissolveriam no momento da morte. Dessa maneira, para ele, o medo da morte não seria nada mais do que fruto da imaginação, uma vez que, em vida, não temos nenhuma experiência de morte e quando morremos não iremos mais ter consciência individual do que estará se passando para que seja possível tomarmos consciência da dissolução celular e de nossa alma, fatores corporais constituintes.

Renunciar ao supérfluo também era importante: contentar-se com comidas simples, roupas simples, renunciar às riquezas e a cargos públicos, bem como viver retirado. Pois, uma vez que o desejo fosse simples, todos seriam capazes de ser satisfeitos e, com isso, tudo ficaria bem. O sofrimento não aconteceria. Era visto que se desejassem coisas mais dispendiosas, tudo iria ficando mais complexo. O vinho, que antes era bom, passaria a não ser mais; o trabalho, que antes era satisfatório, passaria a causar incômodo e insatisfação. Logo, se todos permanecessem com os desejos simples, todos poderiam sentir prazer naquilo que faziam e realizar tudo o que desejassem.

Todavia, os homens seriam infelizes, porque são torturados pelos seus desejos imensos e vazios. Acreditavam que existiam dois tipos de desejos: os naturais e desnecessários e os vazios, sendo estes aqueles que não contemplam nenhuma das categorias anteriores. Dizem respeito aos naturais tudo aquilo que é necessário para uma sobrevivência vital, que são elementares à vida. Os naturais e desnecessários estão relacionados às comidas luxuosas ou,

³² HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999. 423 p. Título original: *Qu'est-ce que la philosophie antique?* P. 176

ainda, ao desejo sexual. Já aqueles que não são naturais nem desnecessários são os chamados desejos vazios, que dizem respeito aos desejos sem limite de riqueza, de glória e de imortalidade.

Assim,

A ascese dos desejos consistirá em limitá-los, suprimindo os que não são naturais nem necessários, limitando o mais possível os que são naturais, mas desnecessários, pois eles não suprimem um sofrimento real, visam apenas às variações no prazer e podem arrastar as paixões violentas e desmedidas. Essa ascese dos prazeres determinará um modo de vida³³.

Ainda, acreditavam que a amizade era o caminho da transformação e, para tal, mestres e discípulos deveriam se ajudar mutuamente para alcançar a cura de suas almas. Desejavam evitar a tensão e o esforço. O exercício principal consistia na calma e na serenidade, na arte de gozar os prazeres da alma e que fossem estáveis ao corpo.

Já para os estoicos a felicidade não se encontra no prazer ou nos interesses individuais, mas sim na exigência do bem, o qual é guiado pela razão que vai além do indivíduo, algo que o transcende. Desse modo, acreditava-se que a coerência é uma consequência da razão, ou seja, se vivermos regidos pela razão, estaremos vivendo de forma coerente. Tal pensamento pode ser visto na obra *O encheirídion de Epicteto*:

[1.1] Das coisas existentes, algumas são encargos nossos; outras não. São encargos nossos o juízo, o impulso, o desejo, a repulsa – em suma: tudo quanto seja ação nossa. Não são encargos nossos o corpo, as posses, a reputação, os cargos públicos – em suma: tudo quanto não seja ação nossa³⁴.

A fala estoica divide-se em três partes: a física, a lógica e a ética. Afirmam que a física é imprescindível para que o ser humano seja ético, cômoda mesma forma que a razão requer coerência lógica e dialética consigo mesma. Nesse viés, se vivermos de acordo com a razão, a qual é universal, viveremos de acordo com a natureza, que também é universal. Epicteto dirá em LII³⁵ que o principal objetivo da filosofia é a formação de um homem globalmente forte, e não apenas de um homem que fale bem, mas sim, que aja em conformidade com as suas palavras.

[17] Lembra que és um ator de uma peça teatral, tal como o quer o autor. Se ele a quiser breve, breve será. Se ele a quiser longa, longa será. Se ele quiser que interpretes

³³ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999. 423 p. Título original: *Qu'est-ce que la philosophie antique?* P. 174

³⁴ ARRIANO, Flávio. *O Encheirídion de Epicteto*. Edição bilíngue. Tradução do texto grego e notas de Aldo Dinucci; Alfredo Julien. São Cristovão: Universidade Federal de Sergipe, 2012. 96 p.

³⁵ ARRIANO, Flávio. *O Encheirídion de Epicteto*. Edição bilíngue. Tradução do texto grego e notas de Aldo Dinucci; Alfredo Julien. São Cristovão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.

o papel de mendigo, é para que interpretes esse papel com talento. Se de coxo, de magistrado, de homem comum. Pois isto é teu: interpretar belamente o papel que te é dado – mas escolhê-lo, cabe a outro³⁶.

Ainda nessa escola é abordada a teoria do conhecimento, a qual prega a liberdade ligada diretamente ao juízo de valor que atribuímos aos conhecimentos. Assim “a atitude moral correta consistirá em reconhecer como bom ou mau apenas o que é bom ou mau moralmente e em considerar nem bom nem mau, portanto indiferente, o que não é bom nem mau moralmente”³⁷.

A teoria da moral também faz parte dessa escola, e nos diz que a moral, ou seja, o que é bom e o que é mau só depende de nós, o que não depende de nós nos é indiferente. Assim, nossa intenção moral é ponto-chave, o sentido que atribuímos aos acontecimentos. Aquilo que não depende de nós está a cargo do destino ou do curso natural das coisas. Desta forma, o que sentimos a respeito de um evento ou situação é puramente uma questão de escolha. As emoções não são passíveis de nos atingir por completo, já que não somos obrigados a nos sentir tristes em momentos que tendam a isso, nem sentir raiva quando somos enganados. Eles acreditavam que as emoções obnubilavam o raciocínio e, por conta disso, causavam danos ao juízo. Desta maneira, não deveríamos controlá-las, mas sim, eliminá-las por completo. Em suma, nossos pensamentos e o que sentimos por meio deles dependem somente de nós.

Desse modo, a proposta estoica diz respeito ao homem que deve tomar consciência de tudo aquilo que o cerca, inclusive da fragilidade em que ele se encontra durante a vida.

Aparentemente não somos livres para nada, pois não depende de nós ser belos, fortes, com boa saúde, ricos, experimentar o prazer ou escapar o sofrimento. Tudo isso depende de causas exteriores a nós. Uma necessidade inexorável, indiferente a nosso interesse individual, destrói aspirações e esperanças; estamos entregues sem defesa aos acidentes da vida, aos reveses da fortuna, à doença, à morte. Tudo em nossa vida nos escapa. Disso resulta que os homens são infelizes, porquanto procuram com paixão adquirir os bens que não podem obter e fugir dos males que são, contudo, inevitáveis. Contudo, há uma coisa, uma única coisa, que depende de nós e que nada nos pode tirar: a vontade de fazer o bem, a vontade de agir de acordo com a razão. Haverá então, oposição radical entre o que depende de nós e pode ser bom ou mau, porque objeto de nossa decisão, e o que não depende de nós, mas de causas exteriores, do destino, e é indiferente³⁸.

Nesse trecho fica evidente a relação dos estoicos com o uso da razão. Seria por meio dela que uma vida coerente poderia ser alcançada. Essa coerência é própria da razão e todo o discurso construído no plano racional é coerente. Dessa forma, viver conforme as regras

³⁶ ARRIANO, Flávio. *O Encheiridion de Epicteto*. Edição bilingue. Tradução do texto grego e notas de Aldo Dinucci; Alfredo Julien. São Cristovão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.p. 27

³⁷ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999. 423 p. Título original: Qu'est-ce que la philosophie antique? P. 195.

³⁸ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999. 423 p. Título original: Qu'est-ce que la philosophie antique? P. 188.

racionais, também seria uma maneira coerente de viver a vida. Logo, uma vida incoerência é também uma vida infeliz.

Já o aristotelismo alocado na época helenística era um grupo composto por grandes sábios, que se dedicavam à investigação enciclopédica e à erudição histórica e literária. Todavia, foram poucas as obras conservadas dessa escola. Pesquisaram e escreveram sobre a etnologia, biografias, caracterologia, investigações físicas, elaborações na lógica e em exercícios retóricos, mas sabe-se muito pouco sobre a ética e a moderação das paixões.

Na academia platônica são retomados alguns valores e características do modo de viver e pensar de Sócrates, em que o discurso filosófico se torna extremamente crítico, interrogativo e aporético, principalmente, porque o objetivo principal dessa escola era levar seus alunos ao questionamento, a questionarem-se. A grande crítica centrava-se nos filósofos dogmáticos, os quais pregavam certezas absolutas e o falso saber. Acreditavam que o homem tinha uma tendência natural para agir de maneira boa. Nesse momento, a filosofia aparece como uma atividade de escolha, onde o sujeito tem o direito de escolher, assim como toda a responsabilidade acerca de sua escolha.

A filosofia aparece, aqui, essencialmente como uma atividade de escolha e de decisão pela qual o indivíduo assume toda a responsabilidade. É ele que escolhe o que convém à sua maneira de viver, nos diferentes discursos filosóficos que lhes são propostos. As opções morais encontram sua justificação em si mesmas, independentemente de hipóteses metafísicas construídas pelos discursos filosóficos, do mesmo modo que a vontade humana é, também, independente de causas exteriores e encontra sua causa em si mesma³⁹.

Os céticos acreditavam que seu modo de vida era a escolha pela paz e pela tranquilidade. Ainda propunham um diagnóstico sobre as causas da infelicidade dos homens. Assim, os céticos encontravam essa tranquilidade da alma renunciando à filosofia, ao discurso filosófico, porquanto acreditavam que somente dessa forma atingiriam a tranquilidade desejada. Levavam a vida como ela é: bebiam quando sentiam sede, comiam quando sentiam fome, aceitavam as regras impostas pela sociedade. Suspendiam os discursos filosóficos dogmáticos.

XXXX

A tese de Pierre Hadot foi o conteúdo principal do presente trabalho até o momento. O autor sempre defendeu a ideia de uma terapêutica dos cuidados por meio dos ensinamentos

³⁹ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999. 423 p. Título original: *Qu'est-ce que la philosophie antique*. P. 208

filosóficos, nos quais afirmava que o âmbito prático oferecido pelas ideias filosóficas era tão importante quanto o âmbito teórico construído por ela. Nesse sentido, a ideia central de Hadot não é posta em questão, em dúvida, ela é profundamente aceita e serve como eixo central para as seguintes ideias que se enraízam a partir das ideias do filósofo francês.

Em seu livro *Elogio da filosofia antiga*, Hadot aborda com bastante ênfase o âmbito da filosofia prática, a forma como ela acontecia e se desenvolvia dentro das escolas filosóficas presentes e qual era o objetivo de cada uma delas. O autor também discorre sobre o fato de esse âmbito da filosofia ser pouco conhecido e disseminado, afirmando que isso ocorre, pois, a queda do império grego foi devastadora em muitos aspectos, e este foi um deles, uma vez que, com isso, muito material se perdeu não podendo chegar até nós.

Após a conquista de Alexandre, e os desenvolvimentos dos reinos dela advindos, a civilização Grega se espalha pelo mundo, chegando às fronteiras com a Índia, e, assim, entra em contato com o resto do mundo. A partir disso, observa-se um afastamento temporal muito grande entre o pensamento helenístico e a tradição grega que o precedeu. A história que segue comporta o desenvolvimento de Roma e a queda dos reinos helenísticos. Seguido a isso, ocorre a expansão do Império romano, a ascensão e consolidação do cristianismo, as invasões bárbaras e o fim do Império do Ocidente. Em função disso, quase toda a obra literária da época helenística se perdeu, e pouquíssimo material perdurou aos percalços do tempo, o que se tornou um dos grandes dificultadores do conhecimento dessa *philosophia*⁴⁰. Talvez, se nosso contato com escritos desse tempo fosse maior, nossa concepção sobre a filosofia atual também se daria de uma forma díspar.

No começo do período helenístico, ocorre uma proliferação das escolas filosóficas, no entanto, a partir do século III a.C., uma seleção natural acontece e somente as mais organizadas subsistem em Atenas. São elas: a escola de Platão, a de Aristóteles e Teofrasto, a de Epicuro, a de Zenão e Crisipo. Dois movimentos, que são sobretudo tradições espirituais também seguem ativos: o ceticismo e o cinismo.

Sendo assim, poderíamos fazer uma pergunta: quem eram e como viviam os filósofos daquela época? Os filósofos da antiguidade eram aqueles que exerciam uma ruptura com a vida cotidiana; o que é sentido de maneira muito forte por aqueles que não eram filósofos.

Os filósofos são então pessoas à parte e estranhas. Estranhos, com efeito, esses epicuristas que levam uma vida frugal praticando em seu círculo filosófico uma igualdade total entre homens e mulheres e até entre mulheres casadas e cortesãs;

⁴⁰ Hadot usa o termo *philosophia* para se deter às manifestações filosóficas do mundo greco-romano. Ele acredita que isso poderá nos deter aos objetivos filosóficos dessa época e poderemos eliminar, mais facilmente, todas as concepções de *filosofia* que temos atualmente.

estranhos esses estoicos romanos que administram de maneira desinteressada as províncias do Império que lhes são confiadas e são os únicos a levar a sério as prescrições das leis editadas contra o luxo; estranho esse platônico romano, o senador Rogaciano, discípulo de Plotino, que no dia em que devia assumir as funções de pretor renuncia as suas responsabilidades, abandona todos os seus bens, liberta seus escravos e passa a se alimentar apenas a cada dois dias. Estranhos, portanto, todos esses filósofos cujo comportamento, todavia, sem ser inspirado pela religião, rompe totalmente com os costumes e hábitos mortais comuns⁴¹.

Bem se percebe essa “estranheza” do filósofo frente às demais pessoas no diálogo *Banquete*, onde Diotima diz que a sabedoria não é um estado humano, mas sim, um estado de perfeição no ser e conhecimento que só pode ser divino. Assim, é o amor a essa sabedoria que gera um caráter de estranheza ao mundo que irá tornar o filósofo estranho a ele.

O papel de cada escola seria o de elaborar uma representação racional do estado de perfeição que deveria ser o do sábio e se dedicar a traçar um ideal. Entretanto, pensa-se que o lugar de sábio jamais seria alcançado. Tanto que, em algumas escolas, chegou-se a dizer que nunca existiu um sábio; segundo outras, pode ter havido um ou dois, e ainda, segundo outras, o homem só poderia atingir esse estado em instantes escassos e rápidos. Assim, cada escola irá traçar uma visão particular do mundo, seu estilo próprio de vida e sua ideia de homem perfeito. Nesse sentido, haverá sempre um conflito, que nunca poderá ser resolvido, entre a tentativa do filósofo de ver as coisas como elas de fato são, do ponto de vista da natureza, universal, e a visão mais convencional das coisas sobre a qual se situa a sociedade humana, ou seja, um conflito entre a vida que seria preciso viver e os costumes e convenções postos na vida humana. Para tanto, a vida filosófica seria uma tentativa de viver e pensar conforme a norma da sabedoria, a qual marcharia em direção a um estado transcendente. Como diz Platão em “*O Banquete*”

-Isso não oferece dificuldade nem a uma criança. Filósofa quem se encontra entre esses dois extremos, Eros é um deles. No território das coisas mais belas está o saber. Eros é desejo voltado ao belo. Já que o filósofo ocupa um lugar entre o saber e a ignorância, é imprescindível que Eros seja filósofo. Sendo filho de um pai sábio e inventivo e de uma mãe não sabia e limitada, a origem determinou essa situação. A natureza desse dêmon, meu caro Sócrates, é essa. Não me espanta a concepção de Eros que tu anteriormente tinhas. Ao que pude perceber nas tuas palavras, pensavas que Eros era erômeno e não erasta. Por esse motivo, suponho, Eros te parecia de beleza estonteante. De fato, o eroticamente desejado é belo, suave, perfeito, venturoso. Como já te expliquei, a natureza do erasta é diferente⁴².

É com o texto clássico “*O Banquete*”, de Platão, que Sócrates aparece como aquele que vivencia a filosofia, uma vez que ele acreditava nada saber e que o aprendizado não era algo

⁴¹ HADOT, Pierre. *Elogio a filosofia antiga*. Tradução de Flávio Fontenelle Loque. São Paulo: Edições Loyola, 2012. P. 46. Título original: *Éloge de la philosophie antique*. P. 20

⁴² PLATÃO, *O Banquete*. Tradução do grego Donald Schüler. Porto Alegre: L&MM, 2016. P. 95

pré-determinado, mas sim, construído. Sócrates acredita que a filosofia, antes de tudo, é uma descoberta pessoal e que o filósofo irá operar em conjunto com o sujeito no sentido de poder descobrir quais os valores que são importantes, e não quais os conceitos regem suas vivências.

Nesse ínterim, cada escola representará uma forma de viver, calcada por um ideal de sabedoria, como observado anteriormente neste capítulo. Os exercícios praticados por cada uma delas seriam o modo de assegurar um progresso espiritual em direção a esse estado ideal de sabedoria, os quais consistem em exercitar a razão. Poderiam ser comparados a um tratamento médico prescrito a um doente, ou, inclusive, a um plano de treinamento praticado por um atleta.

Os exercícios

De maneira geral, eles consistem, sobretudo, no controle de si e na meditação. O controle de si é fundamentalmente atenção a si mesmo: vigilância intensa no estoicismo; renúncia aos desejos supérfluos no epicurismo. Ele implica sempre um esforço da vontade, uma fé, pois na liberdade moral aguda, afinada pela prática do exame de consciência e da direção espiritual e, enfim, de exercícios práticos, que Plutarco notadamente descreveu com admirável precisão: controlar a cólera, a curiosidade, os discursos, o amor pelas riquezas, começando a se exercer nas coisas mais fáceis para adquirir, pouco a pouco, um hábito estável e sólido⁴³.

Assim, pode-se perceber o papel que a *philosophia* tinha na antiguidade: a teoria não possuía um fim em si mesmo, ela era posta a serviço da prática, era vista como algo capaz de dar serenidade à alma, era uma “ferramenta” do bem viver, algo que pudesse auxiliar os sujeitos a alcançar o fim último, a *eudaimonia*.

Para tanto, utilizei-me de Pierre Hadot e de seu modo de pensar para realizar essa explanação sobre a *philosophia* antiga e como ela é vista e praticada como uma arte do bem viver. O filósofo auxilia-nos a adentrar, sob essa ótica, em algo que hoje não é mais visto dessa forma. Assim, o filosofar no mundo antigo baseava-se em escolher uma escola e converter-se ao seu modo de vida. Ainda, Hadot nos mostra que os filósofos propunham a filosofia como uma terapêutica dos cuidados, do bem viver, algo que hoje é pouco desenvolvido no meio filosófico. Dessa forma, é por meio de Pierre Hadot que se chegou até as ideias aristotélicas e como elas estão alicerçadas em uma terapia racional da alma, uma vez que Aristóteles foi um dos grandes autores da filosofia antiga sobre a prática do bem viver, o qual seria atingindo através das virtudes e dos desejos racionais, onde o prazer seria uma consequência e não um produto final.

Hadot nos mostra uma “nova” concepção de filosofia para os dias atuais. É, principalmente, nas obras “*O que é a filosofia antiga?*” e “*Exercícios espirituais e a filosofia*

⁴³ HADOT, Pierre. *Elogio a filosofia antiga*. Tradução de Flávio Fontenelle Loque. São Paulo: Edições Loyola, 2012. P. 46. Título original: *Éloge de la philosophie antique*. P. 24

antiga” que o autor discorre acerca desse assunto. Nesse sentido, as principais características da teoria de Hadot são de que a filosofia tem um papel muito forte na formação dos cidadãos. Quando diz isso, ele não se refere somente à formação intelectual destes, mas também à formação das almas dos alunos, a formação de si. Nesse viés, o autor busca, no cenário da Grécia antiga, subsídios para mostrar que isso é possível, uma vez que nesse período da história a filosofia era vista dessa forma, e ainda, que ela pode ser atualizada e utilizada dessa maneira na atualidade. Ademais, Hadot nos mostra que o papel do filósofo não consiste somente em se debruçar sobre teorias abstratas, independente do seu estilo de vida, mas sim, o quanto a junção desses dois âmbitos torna-se importante. Nessa perspectiva, o filósofo se destaca por unir a filosofia à vida prática.

E, dessa forma, tendo em vista a tese proposta por Hadot, é que se chega até Aristóteles, onde, também, nos deparamos com uma consistente ética do bem viver e uma terapêutica dos cuidados, em que o maior alicerce para encontrar o *bem viver* acontece sob um caminho pautado em ações excelentes e com desejos bem educados. Fica claro, por conseguinte, que Aristóteles não foi o primeiro filósofo a nos mostrar uma filosofia prática; no entanto, ele apresenta um vasto conteúdo ético-prático, o qual foi ao encontro daquilo que buscava para poder mostrar que a filosofia pode, também, atuar na qualidade de vida dos sujeitos.

3 CAPÍTULO 02

CONSIDERAÇÕES ACERCA DA TEORIA DA AÇÃO PROPOSTA POR ARISTÓTELES

Não se pode pensar em Aristóteles e em sua proposta ética sem pensarmos em ações; o objeto que permeia todo esse cenário será sempre a representação da vida boa e justa. Trata-se de uma filosofia que adentra no âmbito prático e será baseada em um modelo de ação humana. Dentre as obras escritas pelo filósofo, existem três *Éticas*, a saber: *Ética a Nicômaco* (dez Livros), *Ética a Eudemo* (oito Livros) e a *Magna moralia* (dois Livros). Das obras citadas, a mais detalhada e, por consequência, a mais completa, é a *Ética a Nicômaco*, a qual, por sua vez, incorpora alguns livros que também fazem parte da *Ética a Eudemo*⁴⁴.

A *Ética a Nicômaco*, pois, começa com a observação de que é característico das *ações humanas* que elas estejam orientadas a um *fim*, tomado como *bom* pelo agente ou enunciado como um *bem* – em que “fim” e “bem” podem ser entendidos como equivalentes. Porém, os diferentes fins/bens das ações humanas formam uma hierarquia, em cujo ápice está o *bem mais elevado* – o *bem sumo* em termos de “finalidade”, “completitude” e “autossuficiência”. Aristóteles o iguala à “felicidade”, melhor, à “*eudaimonia*”, não como felicidade com a qual alguém pode simplesmente se deparar, a *fortuna*, mas com a felicidade como um *bem viver* pelo qual o próprio ser humano tem, no “*ethos*” ou (num sentido) no “lugar costumeiro da vida”, máxima responsabilidade⁴⁵.

Assim, o filósofo propõe uma teoria da ação, na qual acredita que todas as ações humanas acontecem em direção a um fim, o qual é avaliado como um bem e que em sua maior escala será a “felicidade”, a “*eudaimonia*”. Com isso, ao nos depararmos com essa ética, percebe-se que ela se direciona para determinadas finalidades; ela é uma ética *teleológica* e *eudaimonística*, pois propõe que o bem mais elevado que o ser humano pode desejar é a *eudaimonia*, a boa vida.⁴⁶

Tem-se aqui um conceito fundamental da ética aristotélica: a *eudaimonia*, várias traduções podem ser encontradas para esta palavra⁴⁷; no entanto, trataremos aqui como um equivalente a felicidade. Cabe ressaltar que não estamos falando de uma felicidade idealizada, composta por uma vida repleta de feitos heroicos, grandes aventuras, ou, até mesmo, de muita riqueza. Devemos contextualizar o conceito dentro da ética aristotélica como sendo este o fim

⁴⁴ Os Livros V, VI e VII da *Ética a Nicômaco* são respectivamente os Livros IV, V e VI da *Ética a Eudemo*.

⁴⁵ PICH, Roberto Hofmeister. A ética de Aristóteles. In: PIVATTO, Pergentino S. (org.). *Ética: crise e perspectiva*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. p.13

⁴⁶ PICH, Roberto Hofmeister. A ética de Aristóteles. In: PIVATTO, Pergentino S. (org.). *Ética: crise e perspectiva*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. p.11-39

⁴⁷ *Eudaimonia* pode ser traduzido, entre outros, por: felicidade, bem-aventurança, florescimento.

último das ações humanas que objetiva o *bem-viver*, ou seja, quando falamos em *eudaimonia*, estamos nos referindo a uma *boa vida humana*, a uma função própria do ser humano.

Cabe ainda ressaltar com maior relevância o conceito de *eudaimonia*, uma vez que ela será o norte de toda a ética proposta por Aristóteles. Já no primeiro livro da *Ética a Nicômaco*, o autor inicia por conceituar a atividade da alma guiada pela razão ou sem ela; num segundo momento, as virtudes morais e as intelectuais irão adentrar no escopo da obra, o qual irá seguir abordando temas dependentes: a fraqueza da vontade, o prazer e a amizade. Após esse momento, Aristóteles volta-se mais uma vez para temas que possibilitarão ao ser humano uma vida bem sucedida, quais sejam: a vida teórica e a vida política. A partir daí, fica visível o interesse do filósofo em investigar como o ser humano será capaz de atingir uma boa vida, o que irá acontecer quando poder exercer o agir moralmente de maneira excelente. Assim, abre-se espaço para o conceito de virtude, sob a ótica aristotélica. Nas palavras do próprio filósofo:

Ora se isto é assim, as ações executadas de acordo com a excelência são por si próprias um gosto: e elas serão certamente também ações boas e nobres, e em ambos os casos num grau extremo, caso o sério as avalie de modo correto, isto é, as avalie tal como dissemos. A felicidade é então o bem supremo, o que há de mais esplendoroso e o que dá um prazer extremo; estas qualidades não podem ser dissociadas, tal como as encontramos no epigrama de Delos: *O mais nobre é a justiça e o mais desejável a saúde;/mas o que de mais doce há/ é encontrar o que se ama*⁴⁸.

3.1 O BEM VIVER

Aristóteles não se ocupou de temas como a infância e a adolescência, pois, segundo observa ele, os adultos é que poderiam carecer de uma boa vida humana, através de uma concepção de vida, a qual consiste em realizar de forma bem sucedida atividades relevantes. Sendo assim, seria por intermédio da realização dessas atividades que o fim último (a *eudaimonia*) poderia ser atingido e, conseqüentemente, todos viveriam bem.

O bem viver para Aristóteles está alocado no campo das ações: nesse âmbito não seria suficiente o *querer* fazer, mas sim, o *fazer* propriamente dito. Dito isso, em primeiro lugar, o viver bem é o que há de mais elevado e melhor bem (prático) que os seres humanos seriam capazes de atingir. Assim, o bom suceder da vida seria atingível somente para os humanos. E em segundo lugar, o bem viver relaciona-se com atividades, com ações. Em terceiro lugar, o

⁴⁸ Cf. EN I 8:1099a25

ser humano pode obter fins particulares ou o fim mediante o qual ele pode atingir os fins particulares.

Em geral, as ações, as habilidades e os tipos de conhecimento que os seres humanos utilizam em sua vida têm em vista certos objetivos *em função de objetivos mais fundamentais*, e estes últimos são naturalmente melhores. Se houvesse uma finalidade mais elevada que toda multiplicidade do que é feito em particular, seria, é claro, de grande importância poder entendê-la e investigar o modo como ela é tangível ao ser humano: *Aristóteles parte da ideia de que parece haver tal finalidade, que todos chamam de vida bem sucedida, a eudaimonia*⁴⁹.

Dessa forma, percebe-se que o fim último desejado por todos é a *eudaimonia*. Ela supera a condição de que uma finalidade sempre deve ser buscada por si próprio e jamais em função de outra coisa. Quando se trata de *eudaimonia*, ela supera esse ideal, uma vez que ela é sempre desejada e almejada, ela é sempre o fim último. Desse modo, escolhe-se viver bem como o fim mais elevado que se pode vislumbrar, isto é, nada mais do que esteja além disso pode ser mais importante, uma vez que este é o fim: viver *realmente* bem.

Aristóteles distingue a alma em duas partes: a racional (*logon ekhon*) e a irracional (*alogon*). A parte irracional é denominador comum a todos os seres vivos, ela diz respeito à nutrição e ao crescimento. Ademais, o irracional também partilha do racional, uma vez que ele também escuta e obedece à razão. Uma das partes irracionais da alma é a parte *vegetativa*. Esta, por sua vez, em nada participa daquilo que é do âmbito racional. A outra parte da alma irracional é aquela que faz alusão ao apetite, ao desejo, que pode participar do princípio racional, na medida em que sofrerá uma influência da alma racional por meio de sua convivência para com ela.

Mas se a parte irracional é dupla, participando, através da parte apetitiva, da razão, não a possuindo por si mesma, a (i) parte do racional possui, por definição, o princípio racional. Esse princípio racional apresenta-se sob dois aspectos: no sentido de (a) possuir a razão e o exercício do pensamento; e (b) obedecer à razão. Esses dois aspectos acabam por desvelar os dois diferentes tipos de virtude, quer dizer, a virtude moral (a que obedece a razão), e a virtude intelectual (a que possui a razão e o exercício do pensamento)⁵⁰.

O âmbito racional, portanto, abarca a parte vegetativa (a qual é completamente afastada de nosso controle) e a faculdade desiderativa, a qual por si não é racional, mas que pode vir a obedecer à razão nos seres humanos (sendo assim, pertence à parte racional e à irracional), e a faculdade racional. A *arete* (virtude) humana mostrou ser composta por duas partes: de um lado, a desiderativa (a qual corresponde a *arete* ética) e, de outro, a dianoética (que corresponde

⁴⁹ PICH, Roberto Hofmeister. A ética de Aristóteles. In: PIVATTO, Pergentino S. (org.). *Ética: crise e perspectiva*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. p.17

⁵⁰ HOBUSS, João. *Virtude e mediedade em Aristóteles*. Pelotas: Ed. Da UFPel, 2009. P. 16

à *arete* puramente racional). Seguindo, na área racional, está alojada a parte deliberativa (*logistikon*) – responsável pelo agir (*práxis*) e pelo produzir (*tekhne*), os quais resultarão na sabedoria prática – e a parte pensante (*epistemonikon*) – responsável pela ciência (*episteme*) e pelo intelecto (*nous*), que por sua vez resultarão na sabedoria. Assim, quando falamos da parte deliberativa (que é puramente racional) e da parte desiderativa (que pode vir a ser racional), estamos falando do bem agir, uma vez que esses dois âmbitos são os responsáveis pela ação e, conseqüentemente, pelas virtudes, já que a contemplação (a *teoria*) está a cargo da parte pensante.

A partir disso, poderemos dizer que nossas ações sempre terão uma parte racional e outra que não é. Quando o agir não tiver nenhuma nuance racional, este será guiado somente pelas paixões.

3.2 VIRTUDE (*ARETE*)

Pode-se perguntar então qual é o melhor modo de viver? O ser humano, como qualquer outra entidade, possui uma natureza específica, e o melhor modo de o humano se desenvolver e viver é se deixando direcionar pela parte racional da alma. Se assim for, o ser humano irá desempenhar atividades específicas e será reconhecido por isso, ou seja, será um bom mestre em determinada ação. Com isso inicia-se o entendimento do papel da *virtude* na ética eudamônica, ou seja, é a junção da parte racional da alma com as práticas exercidas pelo humano que promoverão o fim último (*eudaimonia*). Dessa forma, são as ações ditadas pela razão que poderão se transformar em ações excelentes as quais poderão atingir o fim último e o bom sucedimento da vida humana.

Dessa maneira, a virtude, para Aristóteles, sempre será o *meio* pelo qual uma vida bem sucedida será alcançada. Com isso, para que o ser humano possa desempenhar seu papel natural, terá ele de fazer o uso da razão do melhor modo possível, e para que isso possa acontecer o melhor caminho é o conhecimento da verdade.

Note-se a seguinte afirmação por Aristóteles

A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como delimitaria o prudente. É uma mediedade entre dois males, o mal por excesso e o mal por falta. Ainda, pelo fato de as disposições faltarem umas, outras excederem no que se deve tanto nas emoções como nas ações, a virtude descobre e toma o meio termo.

Por isso, por essência e pela fórmula que exprime a quiddidade, a virtude é uma mediedade, mas, segundo o melhor e o bem, é um ápice⁵¹.

Para que a verdade seja conhecida, é necessário que as virtudes intelectuais, bem como as virtudes morais estejam bem desenvolvidas. Aristóteles diz que o ser humano possui uma parte racional, a qual por sua vez o diferencia dos demais seres vivos, mas ele também possui o âmbito do desejo, o qual, não necessariamente, é ditado pela racionalidade. Dessa maneira, já pode ser visto que o racional e o desejo travam uma batalha no sentido de poder desempenhar as atividades de forma excelente, tornando-os virtuosos e, por seu intermédio, atingindo o bem-viver, a felicidade.

Nesse contexto, quando o desejo não é determinado pela razão, ele passa a ser guiado pela percepção, e quando esta decide, o ser humano vive da paixão e anseia pelo bem meramente aparente, passando a viver como um escravo dela. Aristóteles ainda diz que a percepção dificilmente será fonte de origem das ações: “A percepção nunca é origem de tomarem parte na ação”⁵². Entretanto, ao passo que o desejo é também determinado pela razão, o humano anseia pelo bem sem restrição, de maneira pura e simples. Assim, o impulso e a energia não são suspensos, mas sim, guiados para o agir.

O desejo racional está relacionado com o resultado final da ação, não com o seu fazer/produzir, em que a atividade aponta para um fim em si mesmo, para um fim independente. No entanto, para que seja alcançado esse fim, é preciso que ocorra a realização da atividade. Dessa maneira, o fim do ato de agir coincide com a realização. Com isso, a qualidade se mede durante toda a realização da atividade, uma vez que ela é o próprio fim, ela é a realização. Portanto, “a vida como um todo deve ser entendida não como produzir, mas somente como agir. Em última análise, chega-se não a uma obra distinta, mas à mera realização, à vida pura e simples, àquele êxito que significa *eudaimonia*, felicidade”⁵³.

Sendo então a *eudaimonia* como o fim último a ser alcançado, é nesse ambiente que a boa vida humana acontece e ela só pode ser alcançada se for conduzida pela parte racional da alma, seja tanto pelas virtudes *dianoéticas* quanto das *desiderativas*. Com isso, “a *eudaimonia* é, portanto, ‘viver a vida como um todo de um modo racional, sob a condução das melhores virtudes da alma racional’”⁵⁴. Conclui-se então que a *eudaimonia* é viver a vida a partir de atividades virtuosas (excelentes) ao longo da vida como um todo.

⁵¹ Cf. EN II 6: 1107a1-5

⁵² Cf. EN VI 2: 1139a20

⁵³ HÖFFE, O. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008, .p. 178

⁵⁴ HOBUSS, João. *Virtude e mediedade em Aristóteles*. Pelotas: Ed. Da UFPel, 2009. P.22

Na base de toda a construção ética aristotélica está a virtude, mesmo quando se trata de definir a *eudaimonia*, concebida como uma atividade da alma em conformidade com a *virtude* melhor e mais perfeita/completa. Independentemente de ressaltar que virtude é a melhor e mais perfeita/completa, se a virtude teórica, se a virtude própria, ou *todas* as virtudes, devemos nos ater ao papel que desempenha a virtude numa ética de viés eudaimonista como a de Aristóteles⁵⁵.

A decisão, por sua vez, torna-se um momento relevante, pois uma vez que se percebem diferentes possibilidades de ação, acontece uma ponderação delas por meio das relações existentes entre si e acaba-se por conceber uma única como própria, ou seja, a ação partirá de uma escolha ou decisão. “A decisão é definida como ‘um desejo determinado por uma reflexão’”⁵⁶. Nesse contexto, Aristóteles diz que

O princípio da ação é a decisão (isto é, enquanto origem da motivação não enquanto fim em vista); por outro lado, o princípio da decisão é a intenção e um cálculo dirigido para um objetivo final. Por esta razão, não há decisão sem o poder de compreensão, nem sem processo compreensivo, nem, finalmente, sem a disposição do caráter. Na verdade, agir bem e o seu contrário não existem na ação sem o pensamento teórico nem sem a disposição ética⁵⁷.

Seguindo a decisão, acoplam-se dois momentos: o volitivo e o cognitivo. O primeiro, volitivo, acontece quando algo se dá com base em um processo decisório, e não quando a decisão é baseada no desconhecimento ou pressão, mas sim, a partir de pensamentos livres e com base de conhecimento. Dessa maneira, age-se voluntariamente (*hekôn*) e, por conseguinte, espontaneamente (*hekousion*). No entanto, age de maneira não espontânea aquele que não conhece todos os detalhes que compõe a ação. Ainda, em momentos de fúria ou de bebida em excesso, em que ações acontecem, o autor diz que elas não acontecem por desconhecimento, mas sim, por ignorância. Nesses casos, Aristóteles defende o ideal de que elas não devem ser perdoadas, uma vez que está implícita no ato de beber em excesso, por exemplo, a decisão de fazer isto ou não, ou até mesmo da quantidade de bebida a ser ingerida.

Torna-se importante, nesse sentido, também abordar o tema sobre o que é voluntário (*hekousios*). Para retomar: as virtudes referem-se àquilo que é do âmbito da ação (*praxeis*) e também das emoções (*pathe*), sendo estas últimas objetos de censura ou de louvor, e esses adjetivos serão sempre usados para qualificar aquilo que é do âmbito do voluntário. As ações voluntárias serão aquelas em que o início reside no agente que é conhecedor das circunstâncias que cercam a ação. Seguindo nessa linha, pode-se dizer que as ações virtuosas são uma espécie de gênero de ações voluntárias, pois é sabido que “disposições com determinada qualidade se

⁵⁵ HOBUSS, João. *Ética das Virtudes*. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2011. P. 08

⁵⁶ HÖFFE, O. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 179.

⁵⁷ Cf. EN VI 2: 1139a30-35

originam de atividades que possuem a mesma qualidade. Ou seja, disposições virtuosas originam-se de ações virtuosas que, por sua vez, são uma espécie dentro do gênero ações voluntárias”⁵⁸.

Nesse sentido, as *ações voluntárias* são aquelas em que o princípio mora no agente que é conhecedor das circunstâncias específicas onde a ação⁵⁹ irá acontecer. Já as *ações virtuosas* são necessariamente as ações voluntárias determinadas por certa diferença. Essa diferença diz respeito ao *modo* com que o início da ação, o agente, será capaz de articular o desejo e o pensamento no momento de exercer cada ação voluntária.

Aristóteles dirá que uma ação proveniente do apetite (*epithumia*) ou do impulso (*thumos*) é totalmente voluntária; desse modo, tal ação não poderá ser considerada virtuosa. Pode-se perguntar, então, qual a diferença? O que qualifica uma ação para que ela possa ser considerada virtuosa? Aristóteles dirá que, após ser definido aquilo que é voluntário e aquilo que involuntário, é preciso examinar a escolha deliberada (*prohairesis*) uma vez que parece ser mais própria a virtude e mais pronta para discriminar o caráter do que as ações o fazem.

A tese que se mostra aqui poderia ser formulada da seguinte maneira: toda a ação por escolha deliberada é uma ação voluntária, mas a proposição inversa não é verdadeira, i.e., nem toda a ação voluntária é uma ação por escolha deliberada. Agora, para compreender a virtude moral é preciso compreender as ações virtuosas e as ações involuntárias são aquelas ações voluntárias originadas pelo concurso da *prohairesis*; ou também, elas são aquelas ações cujo princípio, o agente, exerce sua causalidade a partir de certa articulação e configuração de suas capacidades de desejo, por um lado, e de pensamento/razão, por outro. Sendo assim, m EM III 2-3, ao investigar as noções de “escolha deliberada” (*prohairesis*) e deliberação (*boulesis*), Aristóteles pretende, mais precisamente, estar investigando a combinação peculiar entre desejo e razão que marca a natureza da ação virtuosa (origem, como vimos, da disposição virtuosa)⁶⁰.

O segundo momento, o cognitivo, está inscrito dentro do âmbito da racionalidade. Nesse contexto, a decisão pertence a uma forma de racionalidade. A ponderação e o planejamento conduzirão o juízo. Dessa maneira, quando se reflete sobre algo, o que está permeando o processo de reflexão diz respeito ao caminho trilhado para alcançar o fim. Assim:

Refletir sobre algo significa construir, para um fim já previamente dado, uma ação que é realizável e da qual ‘sabe-se do modo mais seguro que é boa’. Delibera-se, portanto, não sobre os fins, mas sobre os meios e caminhos que conduzem ao fim. No

⁵⁸ MACHADO, Luís Donato Ricardo. *Silogismo prático, prohairesis e deliberação em Aristóteles*. Pelotas: Ed. Universitária UFPel, 2003. P. 68

⁵⁹ A ação é um tipo de movimento e o movimento nos animais tem origem ou a partir de uma das formas reconhecidas de desejo (*orexis*) ou numa associação ou combinação entre desejo e pensamento/razão.

MACHADO, Luís Donato Ricardo. *Silogismo prático, prohairesis e deliberação em Aristóteles*. Pelotas: Ed. Universitária UFPel, 2003. P. 69.

⁶⁰ MACHADO, Luís Donato Ricardo. *Silogismo prático, prohairesis e deliberação em Aristóteles*. Pelotas: Ed. Universitária UFPel, 2003. P. 69

âmbito dos fins intermediários, o fim de uma deliberação, contudo, pode ser o meio de uma outra deliberação. Somente sobre fins definitivos não se delibera mais⁶¹.

Dessa forma, as deliberações de fim definitivo não sofrem processo de questionamento quando fazem parte de uma profissão, função ou cargo, onde as tarefas já estão previamente estabelecidas. Por exemplo, sabe-se que o médico deve curar, e que um político deve criar uma boa ordem política. Ou seja, os fins já podem ser avistados, e os processos deliberativos não são questionados, porquanto o resultado final já está posto, uma vez que determinadas tarefas são de responsabilidade específica de tal profissão ou cargo. Ainda, o processo deliberativo não ocorre sobre o que já aconteceu, mas sim, sobre ações futuras e possíveis.

É somente quando a deliberação se depara com diversos caminhos que ela é atraída e busca sempre o mais rápido e belo. Nessa situação, algumas vezes o fim não é alcançado em linha direta, mas somente após passar por cadeias mais longas de ação. Aqui, a deliberação percorre as cadeias de ações, partindo do fim, retrospectivamente, até chegar à origem, ao agente. O essencial, quando existe uma diversidade de caminhos que podem ser percorridos, é poder analisar a situação.

A deliberação ainda é envolta pela sensatez. Pois aquele que é sensato pode deliberar de maneira correta e visando ao bem maior. O sensato é aquele que tem a capacidade de calcular de modo correto a maneira como obterá um final sério, uma vez que este fim não é possível de ser encontrado entre os produtos de qualquer perícia. Por conseguinte, “aquele que delibera é alguém absolutamente sensato. Porque ninguém delibera acerca daqueles entes que não podem nunca ser de outra maneira, nem acerca daquelas coisas sobre as quais não tem o poder de agir”⁶². Resta dizer, então, que a sensatez é uma disposição prática que deve ser o elo entre o sentido orientador e verdadeiro em vista do bem e do mal para o humano. “O fim da produção é diferente da produção do fim; mas o fim da ação não poderá ser diferente da própria ação. Na verdade, o próprio agir bem é um objetivo final”⁶³.

O que assegura a sensatez é a temperança, que, por vezes, fica diretamente relacionada à concepção de bem para nós. De resto, o prazer e o sofrimento são capazes de obnubilar qualquer conceito de bem. Estes afetos são detentores de muita intensidade e, ocasionalmente, podem levar à ruína qualquer concepção concernente àquilo que pode ser realizado pela ação humana. Com isso, os princípios das ações humanas são os fins em vista dos quais essas ações

⁶¹ HÖFFE, O. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 180.

⁶² Cf. EN VI 5: 1140a30-35

⁶³ Cf. EN VI 5: 1140b5

são praticadas. No entanto, a sensatez não age somente no âmbito daquilo que é particular e singular. “A sensatez é uma disposição atuante sobre o horizonte prático, de tal forma que se deve possuir ambas as formas de saber (o universal e o particular), mas mais do particular do que do universal”⁶⁴.

Deste modo, pode-se perguntar: em que âmbito a sensatez se distingue da intuição, uma vez que estas parecem estar tão perto? Aristóteles responde a essa questão dizendo que,

A sensatez opõe-se de certa forma a intuição; pois a intuição abre sobre princípios axiomáticos, que não requerem qualquer espécie de esclarecimento. Por outro lado, a sensatez abre sobre o limite extremo de cada situação particular que de cada vez se constitui, para qual não há nenhum conhecimento científico, mas apenas uma espécie de intuição⁶⁵.

Portanto, o lado racional da decisão, a deliberação, não é posta a fins permanentes, a responsabilidade fica alocada na parte instrumental e envolta pela sensatez. Ademais, Aristóteles discorre sobre a ideia da existência do prazer enquanto estratégias de decisão. Com isso, a escolha deverá estar sempre em uma aliança com a felicidade.

A deliberação é a capacidade de encontrar o particular possível (o particular cujo princípio está no agente) que realiza o fim universal posto na premissa maior. A deliberação é justamente a investigação que procura discriminar o ‘termo médio’ que, num contexto, realiza o fim e simultaneamente explica por que é racional desejar o meio particular⁶⁶.

Ainda na parte racional da decisão, é relevante incluir a prudência (*phronesis*), já que esta precisa estar sempre em prontidão para os momentos de agir. Trata-se, pois, aqui de uma virtude intelectual responsável por conduzir a ação. Tendo em vista que a prudência se trata da sabedoria prática, é nela que consistem o discernimento, a deliberação e o cálculo para as ações humanas, ou seja, é ela a responsável por escolher os meios adequados para alcançar o bem final.

Nesse tocante, a sabedoria prática inclui importantes características para o saber prático da ética: inclui a *deliberação excelente ou o cálculo sobre fatos contingentes*, isto é, o *correto pensamento prático*, que pode rapidamente alcançar a conclusão correta, a partir de premissas, por meio de interferência correta⁶⁷.

⁶⁴ Cf. EN VI 7: 1141b20

⁶⁵ Cf. EN VI 8: 1142a25

⁶⁶ MACHADO, Luís Donato Ricardo. *Silogismo prático, prohairesis e deliberação em Aristóteles*. Pelotas: Ed. Universitária UFPel, 2003. P 162.

⁶⁷ PICH, Roberto Hofmeister. A ética de Aristóteles. In: PIVATTO, Pergentino S. (org.). *Ética: crise e perspectiva*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. p. 28

Valendo-se disso, Pichler⁶⁸ acredita que todo o sistema ético aristotélico tem como alicerce a prudência, à qual é responsável por reger as virtudes morais, uma vez que estas são as responsáveis por disciplinarem as “tendências, apetites e desejos da função sensitiva da alma. Dessa forma, ocorre a vitória da consciência reflexiva sobre o impulso vital do homem”⁶⁹. Com isso, a função da prudência é a de poder construir diques para que estes possam conter as tendências instintuais do humano e dirigir suas ações para o bem final.

Dessa maneira, é imprescindível a presença da sabedoria prática, a prudência, para que possamos ser virtuosos. Isto é necessário, pois, em meio aos sentimentos, a prudência é que vai fazer o papel balizador para que se possa alcançar o justo meio. Assim, “A virtude, o cume na justiça medida de equilíbrio, é uma disposição moral da alma relacionada com a escolha de ações e emoções, disposição está consistente num meio termo [relativo ao homem] determinado pela razão”⁷⁰. Para Aristóteles, o ideal é que os sentimentos possam ser experimentados nos momentos adequados, com a pessoas certas e de maneira certa, o que é característico daquele que é virtuoso.

Desse modo, a prudência tem o papel de ajudar nas escolhas dos meios adequados, para que a felicidade possa ser alcançada. Tendo esse aspecto em vista, a prudência ajuda a individualizar cada situação e alcançar os meios para o fim último. No entanto, “a prudência não indica nem de termina os fins. Os verdadeiros fins são captados pela virtude ética, que retifica o querer [o desejo] de modo correto”⁷¹.

Ou seja, o papel fundamental da prudência é o de perceber qual é o desejo verdadeiro, e, assim, decidir os meios adequados para que ele possa ser alcançado. Ela não está comprometida com o fim, mas com os meios utilizados para alcançar o fim, o qual vai estar comprometido com o bom sucedimento como um todo. “Quem possui prudência sabe-se numa deliberação comprometido com o fim último da felicidade”⁷². Dessa forma, “a prudência tem um caráter prático, e não teórico, na medida em que, à diferença da razoabilidade e da boa razoabilidade, não faz apenas juízos, mas também manda executar”⁷³.

Com isso se evidencia que a teoria da virtude proposta por Aristóteles é uma teoria que visa ao movimento, à ação. No entanto, não se trata de qualquer ação, mas daquelas que adentram a excelência, as quais são próprias dos seres racionais, já que a virtude só pode ser

⁶⁸ PICHLER, Nadir Antônio. *A felicidade na ética de Aristóteles*. 1ed. Passo Fundo: UPF editora, 2004, p. 97

⁶⁹ PICHLER, Nadir Antônio. *A felicidade na ética de Aristóteles*. 1ed. Passo Fundo: UPF editora, 2004, p. 97

⁷⁰ PICHLER, Nadir Antônio. *A felicidade na ética de Aristóteles*. 1ed. Passo Fundo: UPF editora, 2004, p. 98

⁷¹ PICHLER, Nadir Antônio. *A felicidade na ética de Aristóteles*. 1ed. Passo Fundo: UPF editora, 2004, p. 100

⁷² HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 183.

⁷³ HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 183.

entendida como capacidade de agir frente aos desejos humanos e a capacidade de defini-los frente a situações particulares. Assim, como alicerce das virtudes estão as ações excelentes, porquanto são geradoras das virtudes como capacidade de agir de forma excelente.

Nesse viés, o homem sábio e prudente é aquele que é capaz de ver o bem para si, através do que é justo e moderado, e consegue isto porque tem o domínio de si. Além disso, também consegue ver o que é bom para os homens em geral; logo, as pessoas que são capazes de fazer isso, também são capazes de dirigir suas casas e as cidades.

Por conseguinte, o modelo de governante solicitado para o mundo grego era aquele que possui capacidade governar os três âmbitos recentemente citados. Dessa forma:

A pólis, como vimos, é a comunidade política onde o homem efetiva sua realização social, sua autonomia e liberdade, sua felicidade. Há na pólis uma prudência pura, relacionada ao indivíduo; uma prudência econômica, ligada à casa, e uma prudência política, em forma legislativa, administrativa e judiciária, ligada à polis. Nesse sentido, a ciência política ou filosofia prática tem por objeto a determinação do bem do homem na pólis⁷⁴.

Nesse sentido, também cabe ressaltar que a virtude não deve ser resumida à felicidade individual, mas também é componente essencial na dimensão política, já que a pólis depende da conduta humana, ou seja, não existe diferença entre felicidade moral e política, as duas se entrelaçam até se tornarem uma única⁷⁵.

Desse modo, a ética das virtudes pode ser ligeiramente definida como:

Não uma moralidade de imperativos, ou uma que não tenha tão somente uma visão instrumental da virtude, mas uma moralidade que pressuponha dar razões para o agir, isto é, agir segundo a razão, de modo adequado, fazendo o que é correto fazer, mas não apenas, pois pressupõe, também, o agir de um certo modo, ou seja, em conformidade com uma dada disposição de caráter, um caráter virtuoso, que *escolhe* sempre no sentido de realizar ações moralmente boas. Isso significa que a simples posse da virtude, como afirma R. Hursthouse (1999), torna aquele que a possui bom, na medida em que age e sente de modo correto, como a virtude exige, observando sempre as circunstâncias nas quais está inserido: isso propicia o *viver bem*, isto é, há uma indissociabilidade entre virtude e felicidade, já que somente uma vida em conformidade com a virtude conduzirá ao *human flourishing*, o que significa uma vida completa, realizada.⁷⁶

Para concluir, é também importante ressaltar que as virtudes (e os vícios) não são considerados emoções dentro da ética aristotélica, uma vez que não nos intitulamos virtuosos em função das emoções, mas sim, em função da virtude. Também não elogiamos ou repreendemos uma pessoa em função de suas emoções, mas em função de suas atitudes, de sua

⁷⁴ PICHLER, *A felicidade na ética de Aristóteles*. 1ed. Passo Fundo: UPF editora, 2004, p. 98

⁷⁵ HOBUSS, João. *Virtude e mediedade em Aristóteles*. Pelotas: Ed. Da UFPel, 2009

⁷⁶ HOBUSS, João. *Ética das Virtudes*. Florianópolis: Ed. Da UFSC. 2011. P. 13

virtuosidade (ou da falta dela). Assim, se as virtudes não são emoções, o mais correto é dizer que elas são disposições e/ou capacidades que adquirimos pelas ações excelentes praticadas.

4 CAPÍTULO 03

O LUGAR DO DESEJO NA ÉTICA ARISTOTÉLICA

O filósofo propõe uma ética pautada nas ações, pois, para ele, não basta querer para mudar de fato. Assim, deve-se agir para que as os fatos aconteçam e, da mesma forma, deve-se educar o desejo para que ele se aloque no âmbito do meio termo. Nesse sentido, a ação passa a ser o caminho existente entre a razão e o desejo. No entanto, existem dois mundos: aquele onde o desejo ainda não foi educado e aquele onde ele já ouve e obedece a razão. Com isso, quando o desejo já foi educado, como consequência, torna-se um homem virtuoso, visto que somente se desejará o certo. Assim, o desejo passa a ser sentindo somente por aquilo que é adequado, no momento certo e da maneira correta. Podemos desejar algo e isto pode se apresentar como algo prazeroso, mas não é do campo do racional desejar o prazer propriamente dito. Dessa maneira, o prazer é determinante, já que é necessário, embora não ocupe um lugar suficiente para que ele seja o motivo, a realização da felicidade. Ou seja, não se deve desejar o prazer, mas sim, ao se desejar de maneira correta, já será prazeroso. Em vista desses aspectos, o desejo, uma vez educado, passa a contribuir para o bem viver e, conseqüentemente, leva-nos à *eudaimonia*⁷⁷.

Frente à ética aristotélica, o conceito de desejo torna-se de extrema relevância, uma vez que, ao saber desejar da maneira correta, estaríamos mais próximos de atingir o bem-viver, a *eudaimonia*. Assim, o ato de desejar torna-se uma ação exclusiva do âmbito humano, não pertencendo ao campo vegetativo, nem aos animais. O desejo é uma aspiração guiada ante a representação de um bem, o qual será o fim último. Dessa forma, o desejo pode estar alocado no âmbito racional ou não, já que ele pode ser apenas percepção. Nesse viés, quando o caráter racional atua de maneira mais enfática, o sujeito sabe desejar o correto, aquilo que é bem puro e simples, caso contrário, quando a parte perceptiva age no momento de desejar, o ser humano será apenas guiado pelas paixões.

No desejo racional, em sentido técnico, não almeja uma ação ou uma atividade, o que irá guiá-lo será um fim independente, em um resultado final. Principalmente porque, frente à realização de uma ação, não existe nenhum fim que já não tenha sido alcançado ao final desta. Dessa maneira, Aristóteles enuncia em sua ética a importância dos diferentes tipos de produzir

⁷⁷ Tem-se conhecimento de que o termo *eudaimonia* poderia ser traduzido de outras maneiras, tais como: bem-viver, felicidade, florescimento. No entanto, a opção por não traduzir o termo foi a escolhida nesse momento, uma vez que as traduções, muitas vezes, não conseguem exprimir o real sentido da palavra grega.

que são essenciais para o ser humano, no entanto, a vida não deveria ser entendida com produzir de modo maciço, deveria ser entendida como um agir. No mais tardar, será alcançada, não uma obra distinta, mas a realização, a vida simples e pura, o bem-viver.

Todavia, é preciso ampliarmos um pouco nosso olhar frente à ética proposta por Aristóteles para que possamos entender, primeiramente, de maneira mais ampla, para que, em seguida, possamos ser mais pontuais ante a questão do desejo. Nesse sentido, torna-se importante pensarmos que o filósofo propõe uma ética pautada em ações, já que o fazer é muito mais importante do que o querer, porque não se deve apenas querer mudar; é necessário que possamos agir para que os fatos aconteçam. Da mesma forma, torna-se importante educar o desejo, saber desejar de maneira correta, para que ele possa estar alocado no âmbito do justo meio e, com isso, as ações passam a ser o caminho existente entre a razão e o desejo.

4.1 O JUSTO-MEIO

O justo meio deve ser encontrado pelo homem para que ele possa agir contra as ações limites: evitando os excessos e as faltas. Ao atingir esse lugar, poderá sentir as emoções no momento certo, sempre pautadas pela razão, o que possibilitará ações excelentes e virtuosas. Assim, os desejos deverão estar alocados na mediedade, no sentido de que, se o humano desejar o correto, sem pecar pela falta ou pelo excesso, poderá ser movido a ações excelentes e será virtuoso.

A virtude moral, que diz respeito à ação e à emoção, por conseguinte, visa o meio, pois a ela concerne o excesso, a falta e o meio – o meio relativo a nós que fará parte da definição da mesma enquanto mediedade -, meio que será sempre objeto de louvor enquanto vício - excesso e a falta – será objeto de reprovação.

A argumentação aristotélica parece bastante sedutora: a virtude visa o meio entre o excesso e a falta, e este meio não deve ser tomado de forma absoluta, como o *meio da coisa*, mas deve ser entendido enquanto um *meio relativo a nós*⁷⁸.

Essa ideia é discutida amplamente por Aristóteles no livro II da *Ética a Nicômaco*, como pode ser observado no seguinte trecho:

O meio procurado não é o meio absoluto da coisa em si, mas o meio da coisa relativamente a cada um. [...] A excelência, tal como a natureza, é mais rigorosa e melhor do que toda a perícia, porque é sempre hábil atingir o meio. Passamos agora a considerar a excelência a respeito da disposição do caráter, excelência que se constitui a respeito das afecções das ações, pois também nestes horizontes há excesso, defeito e meio. Por exemplo, sentir medo, ser audaz, estar de desejos, ficar irritado, ter compaixão e, em geral, ter prazer ou sentir sofrimento, admitem um mais e um menos.

⁷⁸ HOBUSS, João. *Virtude e mediedade em Aristóteles*. Pelotas: Ed. Da UFPel, 2009. P. 22

Quer dizer, admitem modos errados [de nos relacionarmos com eles]. Mas o sentir isto no tempo em que se deve, e em vista do que se deve e do modo como se deve, isso é meio e o melhor de tudo, ou seja, o meio e o melhor de tudo é a medida da excelência. Do mesmo modo, então, também acerca das ações há excesso, defeito e meio. A excelência é acerca das afecções e das ações, e nestes fenômenos o excesso erra e o defeito é censurado, o meio, contudo, é louvado e acerta. O que é louvável e o que acerta integram a excelência. A excelência é uma certa qualidade do que é do meio, uma vez que tem a aptidão de o agir⁷⁹.

É, então, através de ações que estejam alocadas no justo meio que o sujeito poderá atingir a excelência do agir, ser virtuoso e viver bem. Nesse sentido, a virtude é uma disposição que será envolta pela razão e que estará alocada no justo meio, ocupando, assim, um lugar de mediedade entre os males maiores: o excesso e a falta.

Tendo esse aspecto em vista, o conceito de *prohairesis* (decisão) é de suma importância frente ao material exposto, uma vez que as ações, como referido anteriormente, são “objetos” de estudo importante no contexto apresentado. Dessa forma, quando diversas possibilidades de ações se apresentam, quem está diante delas vê também diferentes modos de agir, pondera-as uma em relação à outra e elege uma delas como a melhor, como a correta. Ou seja, age-se sempre a partir de uma decisão ou de uma escolha. “A decisão é definida como ‘um desejo determinado por reflexão’”⁸⁰.

4.2 A DIFERENÇA ENTRE *PROHAIREISIS* E OUTROS FENÔMENOS

Seguindo nesse contexto, existem dois momentos que podem estar presentes nesse momento de decisão: um cognitivo e um volitivo. Percebe-se então a dupla natureza da decisão: o voluntário não será sinônimo da decisão, já que não se age voluntariamente ao decidir algo. Poderá ser do âmbito do voluntário, assim como poderá ser do âmbito do racional. É também importante podermos distinguir alguns outros fenômenos que, por vezes, mesclam-se a este. São estes: cobiça (*epithymia*), ira (*thymos*), desejo (*orexis*) e, por fim, a opinião (*doxa*).

A cobiça (*epithymia*) e a ira (*thymos*) estão diretamente relacionadas aos seres que não são, em estância alguma, dotados de razão. O querer (*boulesis*) está relacionado não somente com aquilo que nos é possível de ser realizado, mas também, com tudo aquilo que podemos desejar, mas não necessariamente conseguiremos alcançar, por exemplo, podemos desejar ser imortais, no entanto, isso não é uma possibilidade real para os seres humanos. No entanto, o

⁷⁹Cf. EN II 6:1106b5-25

⁸⁰ HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008. p. 179.

querer também pode acontecer visando a objetos possíveis (mas não exclusivamente estes). Assim, poderia acontecer uma sobreposição entre *prohairesis* e *querer*, uma vez que os objetos visados pela *prohairesis* poderiam ser os mesmos visados pelo *querer*. O que os diferencia é que a decisão por *prohairesis* poderia ser tomada apenas em função daqueles objetos que adentram o âmbito do possível, ou seja, a *prohairesis* nada mais seria do que aquilo que é restrito ao âmbito das possibilidades reais do humano. Outra característica que pode diferenciar o querer da escolha deliberada diz respeito ao comprometimento com o *fim*. O querer é, maiormente, relacionado com o agente final, enquanto que a *prohairesis* está relacionada com o agente que está no meio para atingir o fim⁸¹.

Tal ideia é sustentada por Aristóteles da seguinte maneira no livro III da *Ética a Nicômaco*:

Tampouco é querer, embora lhe seja evidentemente afim, pois não há escolha deliberada de objetos impossíveis e, se alguém declarasse escolher deliberadamente coisas impossíveis, pareceria ser insano, ao passo que há querer de objetos possíveis (por exemplo: a imortalidade). E o querer diz respeito também àquelas ações que de modo algum são realizadas por si mesmo (por exemplo: querer que um ator ou atleta vença a competição); ninguém escolhe por deliberação, porém, tais coisas, mas aquelas que crê engendrar por si próprio. Ademais, o querer diz respeito sobretudo ao fim, mas a escolha deliberada concerne ao que conduz o fim (por exemplo, queremos estar saudáveis, mas escolhemos deliberadamente que coisas nos tornarão saudáveis; queremos ser felizes e o declaramos, mas não é apropriado dizer que escolhemos deliberadamente ser felizes. Em suma, pois, a escolha deliberada parece dizer respeito àquelas coisas que estão em nosso poder⁸².

A opinião (*doxa*) faz referência a qualquer coisa, tanto as que nos são possíveis, quanto àquelas não nos são possíveis; ela ainda qualifica as coisas enquanto verdadeiras ou falsas. Em um primeiro momento, Aristóteles irá discorrer acerca da ideia de que *prohairesis* não é um tipo de opinião, uma vez que, como referido anteriormente, *prohairesis* só envolve as coisas do possível, argumento este que não pertence à opinião, já que podemos emitir opiniões, também, a respeito daquilo que não se encontra como uma possibilidade para nós. Num segundo momento, Aristóteles irá dizer que opinião e *prohairesis* se caracterizam por dois tipos distintos de *bipolaridade*. Assim, ser dividida entre falsa e verdade são dois opostos destinados a qualificar o ato de opinar, pois quando emitimos uma opinião podemos dizer se ela é falsa ou

⁸¹ A *prohairesis* dos meios se dá em função do querer o fim. De acordo com o exemplo de Aristóteles, os meios são ações particulares que visam a realizar um fim universal (objeto de querer). MACHADO, Luís Donato Ricardo. *Silogismo prático, prohairesis e deliberação em Aristóteles*. Pelotas: Ed. Universitária UFPel, 2003. P.80.

⁸² Cf. EN III 4:1111b20-30

verdadeira. Já quando se trata de *prohairesis*, a dupla de opostos designados para qualificá-la é boa ou má.

Desse modo:

‘Em particular, algumas pessoas dizem – e sob exame pareceria ser o caso – que a escolha deliberada é uma de duas coisas, ou opinião (*doxa*) ou desejo (*orexis*); pois ambas as coisas parecem acompanhar a escolha deliberada’. Há dúvidas sobre o gênero da *prohairesis* (mesmo havendo fortes indícios de que ela seja uma espécie do gênero voluntário) porque não é possível concebê-la sem desejo e sem opinião. Ao mesmo tempo, contudo, Aristóteles dispõe de bons argumentos para mostrar que a *prohairesis* não pode ser identificada nem com desejo nem como opinião. Assim, aqui e como em outros momentos, o Filósofo aceita em parte e rejeita em parte a ‘opinião recebida’ mencionada. Ele rejeita que a *prohairesis* possa ser identificada com desejo ou opinião, mas aceita a ideia e que ela envolve necessariamente tanto desejo quanto opinião⁸³.

Segundo defende Aristóteles:

Tampouco é uma opinião, pois a opinião parece ser sobre qualquer coisa, e não menos sobre as coisas eternas e impossíveis do que sobre as que estão em nosso poder. Ademais, a opinião se divide em falsa e verdadeira, não em boa e má; a escolha deliberada, sobretudo nestes últimos. Talvez, no entanto, ninguém declare que a escolha deliberada é o mesmo que a opinião em geral. Tampouco que é o mesmo que um tipo de opinião: com efeito, é por escolher deliberadamente coisas boas ou más que somos de uma certa qualidade, não por opinar⁸⁴.

Ainda, podemos dizer que os apetites e a ira são encontrados nos animais, ou seja, seres sem identidade racional. O que acontece é que os seres racionais, em alguns casos, agem por *prohairesis* sem, ou em oposição ao apetite, e, em outros casos, podem também agir por apetite sem, ou em oposição a, *prohairesis*. Nas palavras de Aristóteles:

Com efeito, a escolha deliberada não é comum aos animais irracionais; apetite e impulso, porém, o são. O acrático age por apetite, não escolhendo deliberadamente; o homem continente, ao contrário, age escolhendo deliberadamente, não por apetite. E é à escolha deliberada que o apetite se opõe, não é ao apetite que o apetite se opõe. O apetite concerne ao agradável e ao penoso; a escolha deliberada, nem ao agradável nem ao penoso⁸⁵.

Com isso, percebe-se uma relação de oposição entre apetite e *prohairesis*, a qual acontece por haver uma oposição entre seus respectivos objetos, em *Ética a Nicômaco*, como evidenciado na citação acima, o filósofo dirá que o apetite faz alusão àquilo que é agradável e penoso, já no que concerne ao âmbito da *prohairesis*, isso não está colocado, não faz referência nem a coisas agradáveis, nem a coisas penosas. Dessa forma, podemos nos perguntar então: o

⁸³ MACHADO, Luís Donato Ricardo. *Silogismo prático, prohairesis e deliberação em Aristóteles*. Pelotas: Ed. Universitária UFPel, 2003. P.92

⁸⁴ Cf. EN III 4: 1112a1

⁸⁵ Cf. EN III 4: 1111b15

que seria o objeto da *prohairesis*? Aristóteles irá dizer que *prohairesis* se refere ao bem e ao mal.

Para ilustrar:

De acordo com o filósofo, nós temos apetite por “coisas prazerosas” (ou seu contrário), enquanto que a *prohairesis* tem em vista “coisas boas” (ou seu contrário). Ora, é precisamente sobre essa oposição entre *prazeroso* e *bem* que se baseia a oposição entre *apetite* e *prohairesis*⁸⁶.

Os atos por impulso também devem ser abordados, uma vez que se diferem de atos por *prohairesis*. Os primeiros dizem respeito àquilo que de alguma maneira será guiado pela razão⁸⁷. Para elucidar, pode-se pensar neste exemplo: cães que latem, simplesmente, ao ouvir um barulho na porta. É possível perceber que esses atos seguem um princípio racional.

4.3 PROHAIREISIS (ESCOLHA DELIBERADA)

O momento volitivo se dá baseado em uma decisão que é resultado daquilo que é conhecido. “Age-se voluntariamente (*hekôn*) e, por conseguinte, espontaneamente (*hekousion*)”⁸⁸. Muitas pessoas tentam justificar suas más ações, afirmando que estas são fruto de momentos de apetite ou fúria; no entanto, quem age mal por estar objetivando somente o próprio prazer age por impulso próprio. Agir mal por desejar o que é agradável é intrínseco ao ser humano. A consequência dessas motivações não são ações boas ou más, mas sim, são ações pelas quais devemos nos responsabilizar, da mesma maneira quando agimos de modo adequado onde também iremos nos responsabilizar por isso.

Com isso, observa-se que as

Ações voluntárias são aquelas ‘cujo princípio reside no agente que conhece as circunstâncias particulares nas quais ocorre a ação’ (a ação é um tipo de movimento e o movimento nos animais tem origem ou a partir de uma das formas reconhecidas de desejo (*orexis*) ou numa associação ou combinação entre desejo e pensamento/razão), enquanto que ações virtuosas são precisamente ações voluntárias determinadas por certa diferença. Em nossa opinião, a diferença encontra-se no *modo*

⁸⁶ MACHADO, Luís Donato Ricardo. *Silogismo prático, prohairesis e deliberação em Aristóteles*. Pelotas: Ed. Universitária UFPel, 2003. P.79

⁸⁷ Esta é uma diferença dos atos ocasionados pelo apetite. Enquanto que nos atos por impulso podemos identificar um pensamento racional, nos atos por apetite isso não é possível.

⁸⁸ HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008. p. 179.

em que o princípio da ação, o agente, articula as suas capacidades de desejo e pensamento ao exercer em cada ação voluntária a sua causalidade⁸⁹

Aristóteles também nos fala de ações mistas, as quais dizem respeito àqueles que fazem ações ruins para alcançar um objetivo bom ou para evitar um grande mal. Nesse sentido, em uma direção agiu-se de forma voluntária; de outra, não. Como exemplo, podemos pensar em uma tripulação em alto mar que decide jogar fora seus bens para salvar a vida. Aristóteles não hesita em dizer que ações problemáticas/difíceis são voluntárias pela falta de coerção.

Como ele diz antecipadamente no conceito de *prohairesis*, as ações pelas quais nos decidimos são aquelas que escolhemos. Com efeito, mesmo que quase ninguém fizesse tal coisa, em princípio poderíamos deixar de lado essas ações. Em todo caso, se as ações são voluntárias no sentido acima estabelecido, foi o agente que colocou em movimento seus membros e não foi coagido fisicamente para isso⁹⁰.

Já o outro momento, o cognitivo, está inundado pela razão, porque envolve o âmbito da ponderação e do planejamento, elementos estes que proporcionarão a reflexão e que serão conduzidos para um juízo. Dessa forma,

Fica claro: a *prohairesis* é o querer racional, deliberado, e quiçá o querer deliberado de tal modo que a deliberação vem diretamente ligada à ação, perguntando, portanto, o que se deve fazer aqui e agora. No que diz respeito à questão da tradução, mostra-se que o *pro* é compreendido temporalmente, não expressando a preferência de uma opção diante de outra, mas o fazer de algo que já se havia pensado anteriormente⁹¹.

A *prohairesis* então passa a ser o querer racional, ou seja, tudo aquilo que é tido como objeto de *prohairesis* é, em alguma estância, dotado de pensamento e/ou razão, na maneira em que estes irão se manifestar como deliberação.

Parece que o ponto é o seguinte: nada pode ser tomo como objeto de *prohairesis* a não ser que tenha sido previamente tomado como objeto por ‘razão e pensamento’, sendo que razão e pensamento no domínio prático manifestam-se como deliberação. Além disto, parece ser claro que a proposição ‘a *prohairesis* é acompanhada de razão e pensamento’ significa que (i) tudo o que é por *prohairesis* tem que ser acompanhado de razão e pensamento, e implica que (ii) nada daquilo que é por *prohairesis* pode ser contrário a estar desacompanhado de razão e pensamento. A *prohairesis* é definida pela propriedade oposta ‘ser contrária a ou desacompanha de razão e pensamento’ (no

⁸⁹ MACHADO, Luís Donato Ricardo. *Silogismo prático, prohairesis e deliberação em Aristóteles*. Pelotas: Ed. Universitária UFPel, 2003. p. 69.

⁹⁰ WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2010. 286 p. Título original: Aristoteles’ “Nikomachische Ethik”. p. 121.

⁹¹ WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2010. 286 p. Título original: Aristoteles’ “Nikomachische Ethik”. p. 128.

campo prático, este último predicado é equivalente ao predicado ‘ser contrário à *prohairesis*’)⁹².

Assim, a reflexão acontece frente a um fim que já está determinado. Delibera-se sobre quais as melhores ações que devem ser tomadas para que o fim seja alcançado da melhor maneira possível. Ou seja, a deliberação diz respeito ao caminho que será percorrido e não ao fim objetivado anteriormente. Quando um fim pode ser atingido através dos mais diferentes meios, é necessário que antes ocorra o processo de deliberação para que, a partir disso, se possa atingir o fim pelo meio escolhido anteriormente. Nas palavras de Aristóteles:

Deliberamos, assim, não sobre os fins, mas sobre os meios de atingirmos. Ou seja, nem o médico delibera sobre o que se quer curar, nem o orador sobre se quer persuadir, nem o político sobre se quer fazer uma boa legislação, nem nenhum dos outros peritos deliberará sobre quais são os fins. Antes, propondo-se um fim, procuram ver aquele através do qual lá se chega mais facilmente e da melhor maneira possível; se, contudo, o fim for realizado através de um só meio, examinam como poderá ser atingido através desse único meio⁹³.

Quando a deliberação se depara com diversos caminhos, na maioria das vezes, ela irá optar pelo mais rápido e mais belo. No entanto, esse fim nem sempre é atingido de forma direta, mas somente depois de cadeias longas de ações. Assim, a deliberação irá percorrer caminhos dessa natureza até chegar ao seu agente, à sua origem. “Deve-se deliberar (1) quem age, (2) o que ele faz, (3) a quem (objeto ou pessoa) o seu agir se dirige, (4) com o que ele age, (5) para que e (6) como, a saber, calmamente ou agitadoamente. Em outras passagens, a *Ética* introduz adicionalmente (7) quando, (8) quanto: em que extensão, (9) por quanto tempo e (10) onde”⁹⁴.

Dessa forma, a deliberação é um instrumento que se restringe à responsabilidade frente às diversas opções que se apresentam para que se alcance um fim último. Diante desse aspecto, as escolhas também se darão no sentido de poder alcançar a felicidade. Dessa forma, a *prohairesis* é uma escolha pragmática que está sempre comprometida com a felicidade.

⁹² MACHADO, Luís Donato Ricardo. *Silogismo prático, prohairesis e deliberação em Aristóteles*. Pelotas: Ed. Universitária UFPel, 2003. P.111

⁹³ Cf. EN III 3: 1112b15

⁹⁴ HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008. p. 181.

4.4 O DESEJO (*OREXIS*)

Dito isso, pode-se questionar: onde está alocado o desejo em meio a todos os conceitos abordados até o momento? Este, o desejo, é o que está no ponto inicial de cada ação, é aquilo que entoa o ato de movimentar-se para que algo possa ser concluído, possa ser feito. No entanto, o caminho a ser percorrido é composto por outros inúmeros artefatos. Aristóteles, nesse sentido, afirma que toda escolha deliberada é uma ação voluntária; todavia, o contrário não é verdadeiro, já que nem toda ação voluntária é uma ação por escolha deliberada. E, com isso, as virtudes morais – ponto central na ética aristotélica – envolvem as ações virtuosas e estas, por sua vez, são fundadas no percurso da *prohairesis* (a qual sempre estará acompanhada da razão e do pensamento). Ainda, as ações virtuosas têm sua origem na articulação e na configuração da capacidade de desejar que o sujeito possui, juntamente com o pensamento e/ou razão, ou seja, de um lado, encontra-se o desejo e, de outro, a razão, fatores estes que originarão as ações virtuosas. Desta forma, Aristóteles irá dizer que é preciso ter um desejo racional para que se possa agir de maneira virtuosa e atingir o bem-viver.

Assim, para Aristóteles, razão e desejo sempre andarão lado a lado. Jamais irão se separar, assim como o corpo e a alma, como uma amálgama que une dois corpos. São inseparáveis, no entanto, não são a mesma coisa, não podem ser usados como sinônimos. O desejo, se tido de maneira correta, sempre poderá se deixar levar pela razão. E a razão sempre poderá se deixar impregnar pelo desejo. Assim, os dois existem em separado, mas podem sempre ter um campo de intersecção.

O ponto de vista problemático em meio ao agir aristotélico situa-se no campo em que o desejo e a razão são as causas da ação. Por isso, torna-se importante poder investigar como esses dois conceitos atuarão na alma permeando o modo de agir do sujeito, já que é nesse ponto que está alocado o conflito moral: saber de acordo com a razão aquilo que deve ser feito; no entanto, desejar e agir contrariamente.

Segundo explica Aristóteles, este – a batalha entre desejo e racionalidade – não compõe um conflito psicológico, uma vez que o desejo não é algo que se localiza no extremo oposto da razão, ao contrário, ele seria uma parte do campo da racionalidade. Logo, se o desejo é composto de racionalidade, ele é educável, e deve ser feito para que o homem tenha êxito em

seu modo de agir. Tendo em vista esse contexto, torna-se quase absurdo alegar que o desejo pode ser algo visto como um obstáculo ou empecilho no campo das ações, ou ainda, que haverá uma batalha constante entre o desejo e a razão.

Na *Ética a Nicômaco*, o filósofo diz que a deliberação (operação racional) estará sempre relacionada aos meios, enquanto que o desejo estará sempre relacionado com o fim. Cabe aqui outra pergunta: como pode a razão estar diretamente relacionada com os meios e não com o fim, uma vez que é somente através da dela que o bem pode ser apreendido? Na ética aristotélica, o desejo pode se tornar reto, ou seja, pode ser educado de tal maneira que essa educação não será do nível mecânico, como um mero condicionamento, mas dirá respeito a um modo educacional onde o julgamento sobre o que deverá ser feito aconteça. Dessa forma, pressupõe-se que a razão permeará esse processo de julgamento e, de alguma maneira, irá determiná-lo. Isso pode ser confirmado quando o desejo não visa somente àquilo que é prazeroso, mas, pela educação, consegue desejar aquilo que é verdadeiramente bom e que, por este motivo, tornar-se-á fonte de prazer.

Assim, a relação entre a educação moral dos desejos com a ética das virtudes demonstra que:

Devemos ter como pressuposto que a razão é de algum modo capaz de determinar o fim da ação para que a educação dos desejos e, conseqüentemente, o projeto da aquisição da virtude se sustente. Se a virtude moral é responsável pela constituição do bom fim, isso significa que, tratar do problema da aquisição da virtude moral implica conceber a constituição do fim virtuoso, i. e., do bom objeto de desejo. Para tanto, é preciso não apenas verificar a possibilidade da virtude ser adquirida, mas também como tal possibilidade se realiza através da educação moral dos desejos⁹⁵.

Nesse sentido, para que o projeto de um agir virtuoso possa se concretizar, não basta que apostemos somente no desejo educado, ou somente na razão (enquanto escolha deliberada) para que o fim último seja bom. É preciso que haja uma dupla necessidade e que estas duas faculdades da alma possam andar juntas. Ou seja, não é somente a retitude do desejo ou a razão verdadeira, como causas separadas, que garantirão boas ações, mas sim, um trabalho em conjunto desses dois âmbitos. Sobre esse aspecto, Aristóteles diz que:

O princípio da ação é a decisão (isto é, enquanto origem da motivação, não enquanto fim em vista); por outro lado, o princípio da decisão é a intenção e um cálculo dirigido para um objetivo final. Por esta razão, não há decisão sem o poder de compreensão, nem sem processo compreensivo, nem, finalmente, sem a disposição do caráter. Na

⁹⁵ AGGIO, Juliana Ortegosa. *Prazer e desejo em Aristóteles*. 2011. 205 f. Tese (Doutorado em filosofia) – Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas, USP, São Paulo, 2011. P. 119.

verdade, agir bem e o seu contrário não existem na ação sem o pensamento teórico nem sem a disposição ética⁹⁶.

Torna-se evidente, por conseguinte, que é preciso saber desejar, para que se deseje o correto sempre; logo, isso significa que não é por escolha que o desejo é reto. Assim, no que diz respeito à ação, o desejo é antecessor à escolha, não podendo vir a ser, ele próprio, por escolha. Uma vez que, como referido anteriormente, a escolha restringe-se a determinar os meios que levarão ao fim último – àquilo que foi desejado. Dessa forma, o processo de deliberar consiste em uma investigação que incide a partir de um fim dado previamente e termina por uma escolha de agir ou não⁹⁷. Assim, iniciamos desejando algo, passamos a investigar os meios para realizá-lo, e, por fim, escolhemos realizá-lo ou não.

A escolha é, então, o desejo proveniente da investigação deliberativa, tal qual o objeto é um meio possível de realizar no presente e com um fim já previamente estabelecido. Sobre o fim, a escolha nada interfere, apenas tem o direito de aprová-lo ou não. Por isso, temos, de forma primária, o desejo posto em nós, e, somente após isso, iremos arquitetar a maneira de como alcançá-lo ou não.

Sendo assim, dizer que o jovem se tornou um homem plenamente virtuoso significa dizer que ele se tornou capaz de realizar ações propriamente virtuosas, pois as realizará cumprindo três condições (i) ele fornecerá as boas razões para realizar certa ação, (ii) ele escolherá deliberadamente realizar certa ação por ela ser virtuosa e em vista de ela ser virtuosa; (iii) ele agirá de modo firme, sem hesitar, não apenas sabendo, mas também desejando agir de modo virtuoso⁹⁸.

Percebe-se então, a partir do exposto, que é necessário a educação do desejo para que a virtude moral possa ser conquistada, e, assim, para que o virtuoso possa agir de acordo com a boa escolha. Primeiramente, é necessário que se deseje as coisas adequadas, para que depois possa se pensar em como atingi-las. Nesse sentido, para que a formação do caráter aconteça de maneira adequada, torna-se imprescindível a educação do desejo, pois só dessa forma o sujeito

⁹⁶ Cf. EN 1139a30-35

Em tempo, pode-se dizer também a virtude ética é disposição a escolha através da deliberação e, por sua vez, a escolha deliberada é um desejo deliberado, então tanto a razão deve ser verdadeira, bem como, o desejo reto, se a escolha for boa, e o último deve percorrer o mesmo caminho da razão. Ou seja, percebe-se, mais uma vez, a duplicidade entre o desejo e a razão no âmbito das escolhas virtuosas, onde um não existe sem o outro.

⁹⁷ Em *Ética a Nicômaco*, situado no livro III, Aristóteles utiliza o ato de deliberar para fazer uma analogia desse com um diagrama: “O que está na situação de deliberar parece investigar e analisar de modo referido como se estivesse a investigar e a analisar um diagrama (parece que nem toda a investigação é uma deliberação, como no caso das matemáticas, mas toda a deliberação é uma investigação), e o passo final na ordem da análise é o primeiro na ordem da execução”. (p. 63)

⁹⁸ AGGIO, Juliana Ortigosa. *Prazer e desejo em Aristóteles*. 2011. 205 f. Tese (Doutorado em filosofia) – Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas, USP, São Paulo, 2011. P. 125.

adquirirá a virtude completa (o que inclui a virtude racional, a *phronesis*), uma vez que a virtude moral depende da intelectual, e o inverso também é verdadeiro.

4.5 O DESEJO (*OREXIS*) E AS EMOÇÕES

Outro ponto que cabe ressaltar é a relação existente entre desejo (*orexis*) e as emoções. Nussbaum, acerca das ideias de Aristóteles sobre o tema, diz que:

Las emociones no son fuerzas animales ciegas, sino partes inteligentes y perceptivas de la personalidad, estrechamente relacionadas con determinado tipo de creencias y capaces, por tanto, de reaccionar ante nuevos estados cognoscitivos. Por otro lado, encontramos em Aristóteles una concepción normativa del papel de las emociones em la buena vida humana que se opone radicalmente a todas las concepciones helenísticas, puesto que invita al cultivo de muchas emociones como partes valiosas y necesarias de la acción virtuosa⁹⁹.

Aristóteles, a respeito da alma e de suas “divisões” entre as virtudes (*aretai*) e as paixões (*páthos*), diz que onde inicialmente havia um distanciamento, agora poderá haver uma aproximação. A razão, então, é o que irá proporcionar uma harmonia entre as virtudes e as emoções e que a partir disso poderá conferir a justa medida às emoções, aos desejos e aos prazeres. Nesse sentido, pode surgir o questionamento seguinte: qual a relação existente entre as virtudes e as emoções? Aristóteles, sobre essa questão, dirá o seguinte:

Posto isto, temos, então, de examinar o que é a excelência. Uma vez que há três gêneros de fenômenos que surgem na alma – as afecções, as capacidades e as disposições –, qual será destes gêneros de fenômenos aquele a que a excelência pertence? Quando digo afecções, falo do desejo, da ira, do medo, da audácia, da inveja, da alegria, da amizade, do ódio, da saudade, do ciúme, da compaixão e, em geral, de tudo aquilo que é acompanhado por prazer e ou sofrimento. Dizemos que as capacidades são condições de possibilidade para sermos afetáveis por afecções. De acordo com elas, somos capazes de ficar irados, ou passar por sofrimentos ou sentirmos compaixão. Disposições, por fim, são os gêneros de fenômenos de acordo com os quais nos comportamos bem ou mal relativamente às afecções¹⁰⁰.

Percebe-se, a partir dessa passagem, que as virtudes não são emoções, uma vez que ninguém irá elogiar ou punir alguém por suas emoções, mas sim por suas virtudes ou vícios¹⁰¹.

Ainda, as emoções são sentidas sem que se possa escolher por senti-las ou não, enquanto que as virtudes são desenvolvidas com o passar do tempo e das ações, com isso, padecendo ao nosso processo de escolha. Quanto às emoções, são elas que movem o homem, já quanto às

⁹⁹ NUSSBAUM, Martha C. *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Tradução: Miguel Cendel. Buenos Aires: Paidós, 2003. p. 653. Título original: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. p. 111

¹⁰⁰ Cf EN II 5:1105b19-25

¹⁰¹ Cf EN II 5:1105b27-30

virtudes, são aquelas as quais os homens têm disposições para tal ou qual. Como diz o filósofo na seguinte passagem:

Ou seja, louvamos ou censuramos alguém de acordo com as excelências e as perversões. Além do mais, zangamo-nos ou sentimos medo sem qualquer decisão prévia, enquanto as excelências resultam de certas decisões que tomamos de antemão, ou, pelo menos, não existem sem uma tomada de decisão. Acresce ainda a isto que dizemos que segundo as afecções se fica comovido, mas segundo as excelências e as perversões não se fica apenas comovido; *é-se* disposto de algum modo¹⁰².

As virtudes também não tomam caráter de faculdades pois não são pelas mesmas características já discutidas anteriormente, ou seja, não se qualifica um homem em bom ou mau, não se louva ou se pune alguém por sua capacidade de sentir as emoções. O homem possui as faculdades por natureza, mas se torna bom ou mau por hábito, como se conclui no seguinte trecho: “Não dizemos que somos autênticos ou perversos, simplesmente por sermos ou não sermos capazes de sofrer, nem somos louvados nem repreendidos por isso. De resto, o sermos capazes acontece por natureza. Contudo, tornarmo-nos bons ou maus não acontece por natureza”¹⁰³. Ou seja, pode-se afirmar então que o gênero das virtudes se classifica como uma disposição de caráter¹⁰⁴.

Feito isso, a distinção entre emoções e virtudes, podemos voltar ao foco principal: qual a relação entre os desejos e as emoções que sentimos. Nussbaum traz ideias relevantes acerca da temática. A autora irá dizer que 1) *as emoções são formas de intencionalidade da consciência*, ou seja, são formas de a consciência se dirigir para um objeto, onde o objeto irá figurar tal como se vê do ponto de vista do sujeito; 2) *as emoções possuem uma íntima ligação com as crenças e podem se modificar a partir do momentos que as crenças também passarem por uma modificação*, assim, a crença em questão será uma condição necessária da emoção, ou ainda, será uma parte constitutiva da emoção; e por fim 3) *as emoções podem qualificar-se em racionais ou irracionais, ou em verdadeiras e falsas a partir da crença base da emoção*, desse momento, da mesma maneira que existe essa dicotomia entre a racionalidade ou a irracionalidade das emoções, também pode-se pensar que em alguma medida a emoção sempre possuirá uma parte racional, já que as crenças são o embasamento principal destas¹⁰⁵.

Outro ponto importante que a autora traz à tona, diz respeito aos apetites, onde discorre

¹⁰² Cf EN II 5:1106a2-6

¹⁰³ Cf EN 5: 1106a6-11

¹⁰⁴ Cf EN 5: 1106a13-15

¹⁰⁵ NUSSBAUM, Martha C. *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Tradução: Miguel Cendel. Buenos Aires: Paidós, 2003. p. 653. Título original: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*.

Aristóteles considera incluso los apetitos corporales – hambre, sed, deseo sexual – como formas de conciencia intencional que contienen una visión de su objeto, pues describe sistemáticamente el apetito como algo *hacia, dirigido a* << el bien aparente>>. El apetito es una forma de ὄρεξις (*órexís*), un <<aspirar a>> un objeto; y todas las formas de *órexís* ven su objeto de una determinada manera, proporcionándole al animal activo una <<premisa del bien>>. [...] Aristóteles también sostiene que el apetito – a diferencia, por ejemplo, del aparato digestivo del animal – responde al razonamiento y la instrucción. Aquí está hablando del apetito humano, pero reconoce una continuidad entre los humanos y otros animales en relación con la capacidad de actuar a partir de una visión (modificable) de bien¹⁰⁶.

Mais adiante a autora segue:

En lo que concierne específicamente al apetito humano, la presencia de intencionalidad y capacidad de respuesta cognitiva es aún más clara. La exposición que Aristóteles hace de la virtud de la moderación, que se ocupa del buen gobierno de los apetitos corporales (los apetitos, como suele decir, que los humanos tienen en común con otros animales), demuestra que, en su opinión, la represión no es la única manera de hacer que un apetito se comporte bien. De hecho, la represión podría producir, en el mejor de los casos, autocontrol, pero no virtud. La virtud exige equilibrio psicológico, de forma que la persona no aspire normalmente al alimento y la bebida inadecuados en el momento inadecuado y en la cantidad inadecuada¹⁰⁷.

Nesse sentido, a autora irá defender que, para Aristóteles, as emoções aparecem como uma subclasse do desejo. Também irá dizer que o desejo responde e se molda em algum grau, através do raciocínio e dos ensinamentos. Assim, o importante é saber qual a vertente da emoção, para que possamos saber qual sua relação com o desejo, o qual sempre poderá passar por uma transformação, caso o seu “alicerce” (no caso, a raiz das emoções, como citadas anteriormente) também mude, e também, o ensinamento e a educação poderão servir como agentes de mudança das emoções.

Assim,

Las emociones, en opinión de Aristóteles, no son siempre correctas, de la misma manera que tampoco lo son siempre las creencias o las acciones. Han de ser educadas y armonizadas con una visión correcta de la buena vida humana. Pero, una vez educadas, no son esenciales simplemente como fuerzas impulsoras de la acción virtuosa: son también, como he sugerido, ejercicios de reconocimiento de la verdad y el valor. Y como tales no son simplemente instrumentos de la virtud, sino partes constitutivas de la actuación virtuosa: la virtud, como Aristóteles no se cansa de decir, es una <<disposición media>> (disposición a llevar a cabo lo que corresponde) <<em relación con las pasiones y las acciones>>. Lo que esto significa es que, se la acción aparentemente correcta se eligiera sin la motivación y reacción emotiva adecuada, no contaría, para Aristóteles, como una acción virtuosa: una acción es virtuosa sólo si se hace de la manera como la haría una persona virtuosa. Todo esto forma parte de la dotación de la persona con sabiduría práctica, de aquello en lo que consiste la

¹⁰⁶ NUSSBAUM, Martha C. *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Tradução: Miguel Cendel. Buenos Aires: Paidós, 2003. p. 653. Título original: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. p. 115

¹⁰⁷ NUSSBAUM, Martha C. *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Tradução: Miguel Cendel. Buenos Aires: Paidós, 2003. p. 653. Título original: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. p. 115

racionalidad práctica. La racionalidad reconoce la verdad; el reconocimiento de algunas verdades éticas es imposible sin emoción; de hecho, ciertas emociones comportan esencialmente esos actos de reconocimiento¹⁰⁸.

Pode-se concluir, então, que a pessoa que possui sabedoria prática é aquela que irá sentir suas emoções, mas que saberá moldá-las a partir do conceito de boa vida humana. Dessa forma, o desejo será educado para que o sentir possa estar de acordo com o bom e justo.

¹⁰⁸ NUSSBAUM, Martha C. *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Tradução: Miguel Cendel. Buenos Aires: Paidós, 2003. p. 653. Título original: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. p.131.

5. CAPÍTULO 04

A DEFINIÇÃO DE PRAZER NA ÉTICA DE ARISTÓTELES E SUA RELAÇÃO COM AS AÇÕES

Como são os três objetos de busca e três de fuga – o belo, o proveitoso e o agradável – e os três contrários – o feio, o danoso e o penoso -, homem bom é correto e o homem perverso é incorreto a respeito de todos eles, mas sobretudo a respeito do prazer, pois este é comum aos animais e acompanha a tudo o que cai na rubrica busca, pois o belo e o proveitoso são manifestamente prazerosos. Ademais, desde a infância somos todos criados com ele: por isso nos é difícil desvencilhar desta afecção entranhada na vida¹⁰⁹.

Torna-se quase impossível, frente à ética aristotélica, falar de prazer sem abordar o tema das ações virtuosas, uma vez que são dois conceitos quase que interligados. Aristóteles dizia que o fim último da ação é a *eudaimonia*, o prazer não se interpõe como o fim último destas. Desde os primeiros capítulos de sua obra *Ética a Nicômaco*, o autor nos mostra que o prazer, mesmo não sendo causa suficiente, certamente será causa necessária para a realização da felicidade. Ou seja, o prazer é determinante, uma vez que é necessário, mas não ocupa um lugar suficiente para que ele seja o motivo, a realização da felicidade.

Sendo a *eudaimonia* o fim último das ações excelentes, o prazer é aquilo que aparece e vive em meio a esse terreno. Para Aristóteles, como já referido, a felicidade não é passiva, que acomete o sujeito como se fosse um presente dos deuses. Para que se possa levar uma vida feliz, é preciso trabalhar ativamente; portanto, podemos pensar em três níveis importantes para atingi-la: primeiramente, deve-se procurar uma estratégia de vida que seja congruente com a *eudaimonia*; em seguida, é necessário, dentro do seu âmbito, poder desenvolver determinadas ações fundamentais - as virtudes - ou também regras de segunda ordem de ação - os princípios - e, por fim, é somente a partir disso que se possa determinar o agir de maneira concreta.

Dessa forma, a vida virtuosa pode ser vista não como algo grandioso de um bem-estar que se aloca em um campo longe do alcance das palavras, ou até mesmo com um grande feito heroico, mas sim, é aquilo que se pode esperar de uma determinada concepção de vida que será o caminho que poderá construir e dar segmento ao fim último, a *eudaimonia*, o bem viver¹¹⁰.

Dessa maneira, o prazer passa a acompanhar todo o objeto de busca e todo objeto de desejo que seja realizável. A maneira de se relacionar no plano das ações em referência aos

¹⁰⁹ HOBUSS, João. *Virtude e mediedade em Aristóteles*. Pelotas: Ed. Da UFPel, 2009. P.45

¹¹⁰ HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008. 296 p.

prazeres e dores é fundamental para a formação do caráter, e, conseqüentemente, para regularmos nossas ações. Nesse sentido, percebe-se o lugar destinado ao prazer frente à conduta moral: uma posição de extrema relevância, que, por vezes, será fator decisivo na conduta moral. Igualmente a isso condicionará o bom prazer à realização da boa atividade, o que pode significar que só haverá bom prazer se realizarmos uma boa atividade.

Em relação a isso, o excelente é aquele que vive em harmonia consigo e que torna a vida virtuosa, podendo realizar somente ações excelentes. Ele próprio nutre sua felicidade: não sofre de sentimentos ruins, não tem conflitos internos e não se arrepende de nada, uma vez que só possui lembranças agradáveis e esperançosas. Nesse sentido, para que possam ocorrer ações excelentes, a prudência (*phronesis*) tem o papel de ajudar nas escolhas dos meios adequados, para que possa alcançar a posição de excelente e, finalmente, a *eudaimonia*. O virtuoso organiza tudo racionalmente e encontra-se posto em uma relação de superioridade e reflexão frente a seus afetos. Tendo isso em vista, a prudência ajuda a individualizar cada situação e alcançar os meios para o fim último. No entanto, “a prudência não indica nem determina os fins. Os verdadeiros fins são captados pela virtude ética, que retifica o querer [o desejo] de modo correto”¹¹¹.

Ou seja, o papel fundamental da prudência é o de perceber qual é o desejo verdadeiro, e, assim, decidir os meios adequados para que ele possa ser alcançado. A prudência, portanto, não está comprometida com o fim, ela está comprometida com os meios utilizados para alcançar o fim, o qual vai estar comprometido com o bom sucedimento como um todo. “Quem possui prudência sabe-se numa deliberação comprometido com o fim último da felicidade”¹¹². Dessa forma, “a prudência tem um caráter prático, e não teórico, na medida em que, à diferença da razoabilidade e da boa razoabilidade, não faz apenas juízos, mas também manda executar”¹¹³.

Sendo assim, a prudência (*phronesis*) ajuda a definir o meio, o qual na Antiguidade não era apenas um sentindo matemático de um ponto que é igualmente distante de dois pontos dados; o meio também significa algo perfeito, excelente. “Nesse sentido, Aristóteles define a virtude por superlativos; ele a toma como o melhor, o extremo, e como o mais elevado segundo a excelência e a bondade”¹¹⁴.

¹¹¹ PICHLER, *A felicidade na ética de Aristóteles*. 1ed. Passo Fundo: UPF editora, 2004, p. 100.

¹¹² HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 183.

¹¹³ HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 183.

¹¹⁴ HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 199.

Desse modo a prudência (*phronesis*) possui um caráter prático e não teórico, já que ela não reside apenas no campo do juízo, mas também opera no âmbito da execução, pois é ela quem diz o que se deve ou não fazer, sendo detentora do poder determinante da ação. Entretanto, a prudência não consegue qualificar as forças que aparecem obnubiladas pelas paixões e, “justamente por isso ela é remetida à cooperação com as virtudes de caráter”¹¹⁵.

Sendo assim, o virtuoso é aquele que aprende a desejar conforme o bom julgamento, conforme a razão. E, assim, sabe encontrar o prazer naquilo que é propriamente virtuoso. Por isso, segundo dito por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*:

O temperado mantém-se a respeito dessas coisas numa posição intermédia: não sente prazer naquilo em que o devasso sente um gozo extremo, e tolera, com dificuldade esse tipo de gozo. Por outro lado, não deriva, em geral, prazer daquelas coisas de que não se deve derivar prazer, nem sente de uma forma veemente prazer em nada deste gênero; não sofre com a inexistência destes prazeres, nem os deseja, ou, então, desejamos mas moderadamente, isto é, nem mais do que deve, nem quando não deve. O temperado faz assim tenção de obter moderadamente e como deve ser tudo aquilo que é agradável a respeito da saúde e da boa forma física, bem como procura obter todas as outras restantes coisas agradáveis que não se constituam em impedimento, excedam as suas possibilidades, ou destruam os limites da docência. O que se comporta deste modo atribui ao prazer uma importância maior do que tem. O temperado não é deste gênero, mas existe de tal sentido orientador o exorta a ser. A devassidão parece ter, mais do que cobardia, uma característica voluntária. Ou seja, enquanto a devassidão se constitui com base no prazer, a cobardia gera-se por causa do sofrimento. Assim, dos dois, a primeira perversão resulta de uma escolha; a outra, porém, de uma rejeição¹¹⁶.

Com efeito, o filósofo segue mais adiante:

Os apetites devem ser moderados e poucos, nunca se opõem a razão – isto é o que chamamos de disciplinado e comedido; a parte apetitiva deve ser conforme a razão, assim como uma criança deve em obediência ao seu tutor¹¹⁷.

Tendo isso em vista, pode-se pensar que, quando uma virtude é adquirida, o homem virtuoso passa a desejar conforme a razão e a achar determinados atos prazerosos. Assim, ser excelente é desejar conforme o racional e o bom julgamento, os quais estarão sempre alicerçados pela razão. E aquilo que é do âmbito do prazer sempre estará colocado naquilo que é propriamente virtuoso. Já para o vicioso, ao contrário, o que ele julga é que ele acha bom.

Como exemplo disso, podemos pensar no intemperante, onde para ele não faz sentido avaliar o prazer que ele busca de forma moral, ele faz uso da razão apenas de maneira instrumental. Além do intemperante, podemos citar o caso do descontrolado, que busca o que

¹¹⁵ HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008. P. 183.

¹¹⁶ Cf. EN III 1119a10-15

¹¹⁷ Cf. EN III 1119b1

lhe parece como prazeroso, mas que é de fato prejudicial, no lugar do que ele mesmo julga ser bom.

O fraco também ocupa esse lugar, uma vez que ele se deixa levar pela ira, pela cobiça ou pelo prazer. E quando esse cenário se apresenta, a fragilidade entra em cena. Assim:

‘A fraqueza da vontade é em parte precipitação, em parte fraqueza. Aqueles deliberam, com efeito; porém, em decorrência da paixão, não permanecem na sua deliberação; os outros, por causa da carência em deliberação, são conduzidos pelas paixões.’ Finalmente, é fraco de vontade com respeito à afirmação de caráter quem, à diferença do desenfreado, dispõe, sim, de pretensões morais, mas estas ainda não estão suficientemente enraizadas¹¹⁸.

Frente a isso, surge o seguinte questionamento: o prazer se apresenta sempre da mesma maneira, mesmo em diferentes segmentos e/ou espécies? Aristóteles fala sobre isso no livro X da *Ética a Nicômaco*, discorrendo acerca dos diferentes prazeres nas diferentes espécies. Diz o filósofo que a completude das atividades se dará conforme a produção destas nas diferentes espécies. Afirma ele que as atividades do campo teórico ocupam um lugar diferente do campo perceptivo, e estas, são, por sua vez, diferentes umas das outras pois estão alocadas em campos diferentes, não podendo resultar em um mesmo tipo de prazer, uns podem ser mais complexos do que outros.

De tal modo, cada espécie terá laço estreito de afinidade com determinada atividade a que confere um maior grau de completude, pois a intensidade da atividade aumentará conforme o grau de prazer que esta proporciona. Assim, quanto maior for o grau de rigor e complexidade frente à tarefa daquele que a executa, maior será o prazer sentido por este ao realizá-la. Sobre essa questão, assim diz Aristóteles:¹¹⁹ “Os prazeres aumentam de intensidade ao mesmo tempo que os resultados pertinentes às respectivas atividades produtoras aumentam de qualidade. Mas às atividades que são diferentes em espécie, os resultados que lhes são pertinentes são também diferentes em espécie”.

Ou seja, pode-se pensar que as atividades mudarão conforme a espécie que a realiza e que dentro disso o grau de completude da atividade em questão também irá influir na intensidade de prazer sentido para aquele que a realiza.

Ainda, as atividades diferem-se por sua excelência ou por sua mediocridade, ou seja, umas são detentoras de escolhas, outras, de evitação, e há ainda as neutras; de maneira igual acontece com os tipos de prazer, o qual passa a pertencer de acordo com a essência existente nelas. “O prazer que pertence essencialmente a uma atividade séria é excelente, mas o que

¹¹⁸ HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008. P. 186.

¹¹⁹ Cf. EN X 1175b1

pertence a uma atividade medíocre é perverso. Assim também os desejos de homens do bem são louváveis, mas os dos vis são repreensíveis”¹²⁰.

Em sequência Aristóteles afirma:

Assim, então, como as atividades são diferentes, também os prazeres são diferentes. A percepção visual é superior em nível de pureza à tátil bem como a acústica e olfativa é superior à do gosto ou paladar. Também os prazeres são superiores em grau de pureza aos prazeres das sensações. E dentro de cada um destes gêneros, são superiores os prazeres das atividades com um maior grau de pureza¹²¹.

Nesse sentido, cada animal tem a sua forma específica de prazer que será atingido ao realizar determinada atividade/ação, ou com determinados objetos. Assim se apresentam as individualidades que estão postas frente à diversidade existente. Desse modo, podemos pensar que ocupam graus diferentes o prazer do homem, do gato e do boi. Talvez o boi prefira se deliciar com o alimento posto em seu concho, e isso será o prazer extremo, enquanto que para o homem o dinheiro possa vir a ocupar um lugar de maior prazer. Com esse exemplo, fica mais visível a diferença de prazer que cada espécie pode atingir, no entanto, dentro de uma mesma espécie, é compreensível que os prazeres sejam os mesmos.

Entretanto, não é bem assim na prática; entre os homens a diferença de prazer é enorme. O que para uns é deleite, para outros, insuportável. Dessa forma:

Mas em todos os casos tudo deverá ser como aparece ao sério. Se esse enunciado está correto, como parece ser o caso, e a excelência assim como a pessoa de bem enquanto tal constituem a medida de cada coisa, então também serão prazeres [verdadeiros] aqueles com que goza a pessoa de bem, tal como [verdadeiramente] agradáveis serão as coisas que lhe dão alegria¹²².

Sendo assim, os prazeres podem se apresentar de inúmeras formas e em mais de uma atividade que possibilite ao humano expressar sua completude e bem-aventurança. Com isso, serão prazeres especificamente humanos aqueles que elevarem as suas atividades num grau maior de completude. “As outras formas de prazer apenas constituem prazer em segundo ou enésimo grau, consoante sejam as outras formas de atividade que acompanham”¹²³.

Por sua vez, o prazer existente na obra de Aristóteles é aquele que assegura que o objeto de desejo seja realmente prazeroso, porque é bom, e não ao contrário: que seja bom, porque é prazeroso. Ou seja, aquilo que é permeado pelo prazer deve ser assim por ser bom de fato. Há,

¹²⁰ Cf. EN X 1175b25-30

¹²¹ Cf. EN X 1176a1

¹²² Cf. EN X 1176a20

¹²³ Cf. EN X 1176a25

portanto, identidade entre prazer natural ou conforme a reta razão e bem verdadeiro. O que é vil pode dar prazer, mas apenas um prazer antinatural ou contrário à reta razão.

Talvez possamos refletir acerca da ideia de que, sendo o prazer não aquilo que move o ser humano, como se ocupasse o lugar de gratificação ou prêmio, mas é aquilo que está envolvido quando se realizam atividades/ações que estão alocadas no campo da vida virtuosa. Portanto, aquele que é virtuoso não age para ao prazer, mas certamente age com prazer. O prazer em absoluto jamais poderia ser o fim da ação virtuosa, mas a boa ação acompanha o prazer natural e moderado. Assim, não é possível desejar o prazer por ele próprio, pois ele não existe enquanto desacompanhado da atividade. Podemos, desse modo, desejar algo e isto se apresentar como algo prazeroso, mas não pertence ao campo do racional desejar o prazer propriamente dito, pois ele não existe enquanto substância em separado, ele não existe por si mesmo; ele é sempre uma qualificação para uma atividade. Por conseguinte, ele não existe senão como uma qualidade que pertence a uma atividade que pode vir a ser prazerosa, caso ocupe o lugar de excelente.

Aristóteles termina a *Ética a Nicômaco* discorrendo sobre o prazer. Assim, o Livro X da presente obra aborda com bastante ênfase as coisas que são prazerosas, e aquelas, que ao contrário dessa, trazem à tona o desprazer. Primeiramente, aborda a ideia de que sempre iremos dar preferência de escolha àquilo que nos é prazeroso, e iremos rechaçar aquilo que nos causa sofrimento. Chega, inclusive, a dizer que “o prazer é o bem”¹²⁴.

Assim, o fato que nos coloca em movimento parece ser que o fim a ser alcançado é aquele que indica ser o melhor de tudo para todos os seres; no entanto, o objetivo final sempre será o de alcançar o bem supremo. Conforme Aristóteles diz:

Na verdade, o que pode ser escolhido de uma forma incondicional não é o que escolhemos por qualquer outro motivo a não ser graças a si próprio. Uma tal coisa é o prazer, tal como geralmente aceite, pois a ninguém se pergunta em vista do que é que se sente prazer, porque o prazer é uma escolha absoluta pela sua própria essência¹²⁵.

O prazer, portanto, é aquela totalidade que está presente, mas que não pode ser captado em qualquer momento temporal de sua duração, porque ele não pode ser palpável. Dessa forma, o prazer não é nenhum tipo de transformação, uma vez que esta exige uma localização temporal e tem um fim determinado. A partir disso, observa-se que:

A forma essencial do prazer está completa em todo e qualquer momento em que dura. É, portanto, evidente que prazer e mudança são dois gêneros de acontecimentos

¹²⁴Cf. EN X 1172a25

¹²⁵ Cf. EN X 1172b9/10-35.

completamente diferentes entre si e que o prazer é das coisas que existem como totalidade e completude¹²⁶.

Entretanto, oportuno perguntar por que o prazer esmorece? Acontece como com a visão, de tanto olharmos para algo determinado perde-se o caráter de novidade, e acaba-se por acostumar-se com aquilo. Da mesma forma acontece com o prazer; enquanto são novidades, causam furor e prazer em grau maior; todavia, após o pensamento exercer sua atividade intensamente sobre aquilo, ele perde a força e volta a acostumar-se com o que antes era novo. Assim, o prazer diminui.

No mesmo âmbito, o questionamento de por que todos anseiam por prazer também cabe, uma vez que já falamos que o prazer é sempre alvo da busca de todos. Com isso, pode-se pensar que o prazer é algo que eleva as atividades em sua completude, da mesma forma acontece com a vida, pela qual todos humanos anseiam. Assim, também se torna compreensível por que todos buscam pelo prazer, pois é aquilo que torna a vida mais completa e passa a ser preferencial. “Portanto, sem atividade não há prazer e o prazer leva toda a atividade a um maior grau de completude”¹²⁷.

Assim,

Aristóteles chegou a um tipo de prazer que é bem-integrado na ação moral e que está imune às críticas apresentadas contra o hedonismo. O prazer, nesse caso, não é motivo último para a ação, mas uma característica de sua realização. Tudo para o que o homem está naturalmente inclinado a fazer – e tem um talento natural – é, ao mesmo tempo, prazeroso. Isso se aplica não apenas a ações moralmente virtuosas, mas a qualquer atividade¹²⁸.

Em tempo, Aristóteles faz uma conexão direta entre o bom sucedimento da vida humana com as atividades virtuosas. No entanto, visto que o homem não é capaz de viver uma vida sem uma certa dose de prazer e deleite, este torna-se uma recompensa natural da vida virtuosa. Assim, o prazer torna as atividades perfeitas, e, em consequência, torna a vida perfeita, e isto é o que as pessoas desejam.

Conforme abordado anteriormente, pode-se perceber, então, que Aristóteles introduz uma nova maneira de sentir o prazer que não por meio da sensibilidade. Dessa forma, ele irá nos mostrar que o prazer está também nas realizações das atividades. Desse modo, o autor

¹²⁶ Cf. EN X 1174b1-10

¹²⁷ Cf. EN X 1175a20

¹²⁸ KRAUT, R. *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Tradução: Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 239

distinguirá os dois tipos de prazer; no entanto, ambos serão um caminho para a *eudaimonia*. O prazer referente à atividade pode ser usufruído por um ser livre ativo e livre de empecilhos. “É bom num sentido que não pode ser qualificado, num sentido absoluto. O ser-ativo livre de empecilhos realiza assim também o condicionante de ser algo aspirado por causa de si mesmo; por isso, torna-se apto e próprio justamente como conteúdo da *eudaimonia*”¹²⁹. Assim, Aristóteles escreve dois tratados sobre o prazer.

No primeiro tratado sobre o prazer, Aristóteles tratará da compreensão do prazer de acordo com a realização da atividade livre de empecilhos, ou seja, fala-nos de uma ação que seja realizada plenamente, em que a autopercepção não é interrompida por nada¹³⁰. Assim,

Em I 6, esse bem melhor de todos, a *eudaimonia*, foi definido como atividade da alma humana de acordo com a boa *hexis*, portanto de acordo com a *arete*. Mas, segundo a definição acima, a atividade livre de empecilhos, ou seja, a realização de uma *hexis* natural, é precisamente aquilo em que consiste o prazer. Uma tal atividade livre de empecilhos é a mais digna de ser escolhida; há um determinado prazer, portanto, que é o melhor e se constitui na *eudaimonia*. Essa conclusão resulta pelo fato de Aristóteles – pelo menos no Livro VII – não falar de um prazer *na* atividade, mas equipar prazer e atividade.

Ou seja, Aristóteles afirma que a felicidade “encontrada” por meio da realização das atividades conforme as virtudes (*aretai*) e o prazer estão entrelaçados e culminarão na vida feliz e agradável.

No segundo tratado sobre o prazer, Aristóteles irá abordar e colocar em dúvida se o prazer é um bem ou não. Tendo em vista o que foi abordado no primeiro tratado sobre o prazer, neste momento, o filósofo terá uma evolução em sua ideia no que concerne à atividade livre de empecilhos. Nesse momento da obra, Aristóteles diz que o prazer é um dos aspectos da atividade livre de empecilhos.

O que Aristóteles descobre de novo em contraposição àquele é que também podemos encontrar prazer em atividades que não provêm de uma carência, nas quais a natureza humana se realiza quando não experimenta nenhuma carência. Esse tipo de prazer é desfeito no primeiro tratado sobre o prazer como *sendo* a própria atividade livre de empecilhos, enquanto o segundo tratado afirma que o prazer não é a atividade, mas uma atividade *dentro de* ou junto `respectiva atividade, e que traz alegria. Como vimos, porém, também com essa segunda formulação do conceito de prazer Aristóteles acha que o prazer é um aspecto ou uma determinada qualidade da própria

¹²⁹ WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2010. 286 p. Título original: Aristoteles’ “Nikomachische Ethik”. p. 200

Ainda, a presente autora discorre que “o conceito de *eudaimonia*, deduzido por Aristóteles da natureza do homem, e o conceito subjetivo da felicidade da compreensão cotidiana podem assim ser coadunados”.

¹³⁰ WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2010. 286 p. Título original: Aristoteles’ “Nikomachische Ethik”.

atividade. Em todo caso, no que respeita à formulação do aspecto ativo do prazer, há entre os dois tratados uma diferença nas nuances¹³¹.

Para concluir, pode-se pensar, então, que a visão de prazer advinda de Aristóteles em muito difere da noção de prazer que se tem nos dias atuais, onde o prazer é visto como uma finalidade e não como algo que está envolto ao momento em que se age de maneira excelente. Hoje, observam-se as pessoas agirem para obter o prazer, como uma finalidade última. Percebe-se, assim, ideias quase que opostas às praticadas atualmente. Nesse sentido, o filósofo ainda insere um novo conceito: de que o prazer não é apenas sensorial, mas que é também atingido ao realizar uma ação de maneira adequada.

¹³¹ WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2010. 286 p. Título original: Aristoteles' "Nikomachische Ethik".p. 217

6. CAPÍTULO 05

UMA BREVE APROXIMAÇÃO ENTRE A FILOSOFIA PRÁTICA E A PSICANÁLISE FREUDIANA

“Contudo, deve-se esclarecer de imediato que o interesse de Freud por essa suposição jamais foi de natureza filosófica – embora, sem dúvida, problemas filosóficos se encontrassem inevitavelmente próximos. Seu interesse era prático”. – Nota do editor no texto “O Inconsciente”.

A partir do que foi visto até o momento, percebe-se que o papel maior da filosofia na antiguidade era o de proporcionar uma vida boa, adentrando o âmbito prático, uma vez que seus ensinamentos eram utilizados para que se pudesse alcançar a tranquilidade da alma (*ataraxia*) e, conseqüentemente, a *eudaimonia*. Pois bem, desse período, muito tempo se passou, e muitas coisas mudaram, inclusive o papel que a filosofia exerce no mundo atual, onde pouco está relacionada com o bem viver dos sujeitos, em como poder “controlar/administrar” suas emoções, no bem desejar e no prazer de forma que esse possa ser também sentido, mas não somente um fim em si mesmo.

Assim, podemos nos perguntar com quem ficou o papel de auxiliar os sujeitos a viverem bem no mundo contemporâneo? A resposta que me parece mais plausível seria com a medicina, a qual cuida da saúde biológica das pessoas, e também a psicologia, que é a ciência que, além de outros papéis, cuida da saúde psíquica dos sujeitos. Talvez a psicologia ocupe, hoje em dia, um papel muito semelhante ao que a filosofia ocupava na era antiga. Muitas semelhanças podem ser percebidas entre a filosofia prática e a psicanálise. Talvez seja ousado dizer isso, pois ao mesmo tempo que a filosofia e a psicanálise parecem falar a mesma língua, também parece haver um abismo entre ambas.

Com isso, julguei necessário que pudéssemos colocar em diálogo entre a filosofia e psicanálise, uma vez que já foi objeto de interesse filosófico o bem viver, o qual hoje é um assunto muito importante e que toma cena principal dos objetos de trabalho dos psicanalistas. Assim, acredito que uma conversa entre filósofos e psicanalistas seria muito importante, para que ambas pudessem conhecer diferentes aspectos do bem viver humano.

A psicanálise, por sua vez, foi eleita como ferramenta principal, pois é a teoria que mais me é familiar e porque também acredito que em muitos momentos trata-se, também, de uma filosofia de vida. Uma vez que, para ser um analista, é também preciso ter passado pela

experiência da análise pessoal, levando esse aspecto para a sua maneira de viver e não apenas sendo uma teoria introjetada, mas também algo que é construído por meio de estudo, vivência pessoal de tratamento e troca com outros profissionais do âmbito clínico-teórico. Com isso, acredito que em muito os psicanalistas/analistas cumpram este papel de “filósofo de antiguidade”.

Freud, por volta do ano de 1890, começa a pensar o porquê de suas pacientes, que não apresentavam nenhuma deficiência orgânica, apresentavam sintomas que eram lineares, não cessavam. Apesar da formação neurológica que apresentava, Freud passou a não se deter muito nas causas biológicas, já que percebeu que a sintomatologia denuncia inúmeros outros aspectos para além do âmbito orgânico, onde o corpo pode ser “apenas” mais um meio de comunicação daquilo que se passa internamente.

A partir disso, penso que as terapias contemporâneas muito têm relação com a filosofia praticada na antiguidade. Obviamente que as diferenças também são bastante grandes; no entanto, a prática terapêutica hoje pouco pertence à filosofia, sendo muito mais frequente na psicologia e, por destaque, na psicanálise.

6.1 A CONCEPÇÃO DE APARELHO PSÍQUICO PROPOSTA POR FREUD: O INÍCIO DA PSICANÁLISE

Em 1895, Freud escreve o texto *Projeto para uma psicologia científica*, no qual inicia sua caminhada na tentativa de poder explicar, a seu modo, como funciona a psique humana. No presente texto, ainda com uma linguagem médica e bastante rudimentar, fala que a psique humana seria dividida entre os sistemas ϕ , Ψ e ω .

Primeiramente, Freud discorre sobre a ideia de quantidade, na qual afirma que os neurônios evidenciam composições estruturais diferentes, atendendo as diferentes demandas dos sistemas aos quais servem. Assim, os neurônios terão a função de conduzir energia ou de armazená-la. Freud nomeia de quantidade toda a energia que circula pelos neurônios capaz de deslocamento e descarga. Por conseguinte, as quantidades podem ser provenientes de estímulos exógenos ou endógenos.

Com isso, ele compõe o aparelho psíquico com três sistemas de neurônios: o sistema ϕ , o sistema Ψ e o sistema ω . O sistema ϕ é composto pelos neurônios permeáveis, e dizem respeito à percepção; assim, esse grupo de neurônios não consegue reter grandes quantidades, precisam estar sempre “disponíveis” para que as percepções sejam efetivas, ou seja, a energia é sempre proveniente de fontes exógenas, e o sistema neuronal tende a se livrar de toda e

qualquer quantidade circulante. O sistema Ψ é onde as quantidades ficam retidas. Tem como funções primordiais a memória, os registros e as representações. Dessa forma, a tendência ao armazenamento de energia é uma constante, tanto das quantidades provenientes de ϕ advindos de fonte exógena, quanto das quantidades recebidas de fontes endógenas. E, por fim, o sistema ω diz respeito à consciência, vindo a auxiliar o sistema Ψ nas provas de realidade.

Outro conceito introduzido por Freud no decorrer de sua obra são as barreiras de contato, cuja função primordial é a memória. Caso o aparelho psíquico não contivesse nenhuma capacidade de armazenamento, ele se limitaria apenas à condução de quantidades, onde nada ficaria contido nele. As barreiras de contato surgem com esta função: armazenamento. Aqui não estamos abordando a memória no sentido usual da palavra, como memórias sobre acontecimentos, etc. As memórias faladas aqui fazem referência à “capacidade do tecido nervoso de ser alterado de forma permanente, contrariamente a uma matéria que permitisse a passagem da energia e retornasse ao seu estado anterior”¹³². O que irá nos auxiliar na ideia de neurônios permeáveis e impermeáveis. Através das barreiras de contato, é que podemos diferenciar os sistemas neuronais: enquanto no sistema ϕ as barreiras de contato permanecem inalteradas após a passagem de quantidades, no sistema Ψ as barreiras de contato sofrem alterações permanentes com a passagem de quantidade. Desta forma, as barreiras de contato em ϕ não oferecem resistência alguma, enquanto as barreiras de contato em Ψ são resistentes.

Outra ideia que o autor traz é a de facilitação/trilhamento, a qual comporta a noção de que a energia adentra o sistema Ψ e nele cria uma trilha, diminuindo, dessa forma, a resistência das barreiras de contato à passagem de energia. Como se pudéssemos fazer analogia a uma trilha na mata, onde iremos caminhar e através disso abriremos espaço para a passagem de outros e quando outros forem se utilizar dessa caminhada, irão, na maioria das vezes, utilizar-se desse caminho já aberto. Assim, segundo aduz Garcia-Roza, “A *Bahnung* é um trilhamento que se constitui pelo diferencial facilitação/dificultação no percurso da excitação. Se por um lado ela constitui a memória neurônica, por outro, está a serviço da função primária (descarga)”¹³³.

Freud toma emprestado da física a ideia de período, dizendo o seguinte: “Assim, presumirei que toda resistência das barreiras de contato se aplica somente à transferência de Q (quantidade), mas que o período do movimento neuronal é transmitido a todas as direções sem

¹³² GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Introdução à metapsicologia freudiana*. Livro 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1991. P. 94

¹³³ GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Introdução à metapsicologia freudiana*. Livro 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1991. P. 101

inibição, como se fosse um processo de indução”¹³⁴. Ou seja, Freud introduz a ideia de temporalidade ao afirmar que a resposta de ω não diz respeito à intensidade da quantidade, mas sim sobre o tempo que essa quantidade irá agir sobre o sistema neuronal ω . Dessa maneira, Garcia-Roza complementa ao dizer que “o período não é posterior à quantidade e à qualidade, mas as determina”¹³⁵.

Com isso, após inserir as ideias iniciais, Freud discorre sobre como acontece o funcionamento do aparelho psíquico, ou seja, coloca em prática todas as ideias lançadas até então. Assim, o autor inicia fazendo uma retomada sobre os sistemas neuronais e suas funções, agora de uma forma mais complexa. O sistema ϕ é dotado de uma quantidade fluente, em que os estímulos provenientes são exógenos, e a tendência à descarga impera. No entanto, os estímulos externos não atuam de maneira direta sobre esse sistema, primeiramente passam pelos órgãos do sentido, os quais operam como telas protetoras deste. Todavia, além da quantidade, os estímulos exógenos que atingem ϕ também possuem um caráter qualitativo - o período -, o que irá se tornar qualidade em ω . Freud diz a esse respeito que:

A característica qualitativa dos estímulos se propaga então sem empecilhos por ϕ , por meio de Ψ para ω , onde produz sensação; é representada por um período particular do movimento neuronal, que certamente não é o mesmo estímulo, mas tem uma determinada relação com ele, segundo uma fórmula de redução que desconhecemos. Esse período não persiste por muito tempo e desaparece em direção ao lado motor; e, como pode passar sem dificuldade, tampouco deixa qualquer lembrança em seu rastro¹³⁶.

De acordo com esse contexto, a condução ϕ a Ψ se dá através de uma ramificação progressiva, de modo que um estímulo intenso em ϕ chega a Ψ , não por uma única via, mas sim por vias que se bifurcam, fazendo com que cada bifurcação seja condutora de uma quantidade originária de ϕ . Desta forma, a quantidade em ϕ se expressa por uma complicação em Ψ . No entanto, Ψ também é composto por quantidades provenientes do próprio corpo. Sobre essa questão, Freud (1985) diz: “Mas Ψ também recebe catexia do interior do corpo; e é provável que os neurônios Ψ devam ser divididos em dois grupos: os neurônios de *pallium*, que são catexizados a partir de ϕ , e os neurônios *nucleares*, catexizados a partir das vias endógenas

¹³⁴ FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*, 1895. In: _____. A história do movimento psicanalítico. Rio de Janeiro: Imago, 1996. P. 362

¹³⁵ GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Introdução à metapsicologia freudiana*. Livro 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1991. P. 111

¹³⁶ FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*, 1895. In: _____. A história do movimento psicanalítico. Rio de Janeiro: Imago, 1996. P. 366

de condução”¹³⁷. (p. 367). Mais tarde Freud irá nomear as “vias endógenas de condução” de *fontes pulsionais*.

Ou seja, tem-se um grande ponto nessa retomada do autor. Nessa parte do texto inicia-se a construção de um dos conceitos mais importantes da teoria psicanalítica: a pulsão. Um longo caminho ainda deverá ser percorrido, no entanto a ideia inicial foi lançada.

XXXX

Dito isso, temos uma breve ideia do que Freud entende por aparelho psíquico, e de como nós, seres humanos, iremos “funcionar” a partir disso. Muito ainda poderia se discutir a respeito disso, no entanto acredito que a essência da proposta freudiana pôde ser abarcada nesse momento. Após o ano de 1895, Freud irá retomar essas ideias de forma mais elucidativa no capítulo VI da *Interpretação dos sonhos*, obra que consagrou e impeliu prestígio mundial ao pai da psicanálise. Nesse capítulo, Freud retomará todas essas ideias, de uma maneira mais palatável, utilizando-se de conceitos mais bem estruturados. Dessa forma, o que veremos a seguir são artigos que compõem a metapsicologia, os quais foram escritos entre 1915 e 1916.

6.2 O INCONSCIENTE

Freud, ainda nos primeiros parágrafos do texto de 1915, *O Inconsciente*, tenta justificar a ideia da existência dessa instância psíquica, ao dizer que:

Ela é necessária porque os dados da consciência apresentam um número muito grande de lacunas; tanto nas pessoas sadias como nas doentes ocorrem com frequência atos psíquicos que só podem ser explicados pela pressuposição de outros atos, para os quais, não obstante, a consciência não oferece qualquer prova¹³⁸.

Ele ainda divide o conceito de inconsciente em duas partes: uma para designar um estado mental da consciência e, outra, onde nos diz que inconsciente é uma instância psíquica que faz parte da psique humana. Dessa forma, ele também nos fala que é errôneo correlacionar o consciente com tudo aquilo que é psíquico. Veja-se:

Na psicanálise, não temos outra opção senão afirmar que os processos mentais são inconscientes em si mesmos, e assemelhar a percepção deles por meio da consciência

¹³⁷ FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*, 1895. In: _____. A história do movimento psicanalítico. Rio de Janeiro: Imago, 1996. P. 367

¹³⁸ FREUD, Sigmund. *O Inconsciente*, 1915. In: _____. A história do movimento psicanalítico. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p.172.

à percepção do mundo externo por meio dos órgãos sensoriais. Podemos mesmo esperar novos conhecimentos sejam adquiridos a partir dessa comparação. A suposição psicanalítica a respeito da atividade mental inconsciente nos aparece, por um lado, como uma nova expansão de animismo primitivo, que nos fez ver cópias de nossa própria consciência em tudo o que nos cerca, e, por outro, como uma extensão das correções efetuadas por Kant em nossos conceitos sobre percepção externa. Assim como Kant nos advertiu para não desprezarmos o fato de que nossas percepções estão subjetivamente condicionadas, não devendo ser consideradas como idênticas ao que, embora incognoscível, é percebido, assim também a psicanálise nos adverte para não estabelecermos uma equivalência entre as percepções adquiridas por meio da consciência e os processos mentais inscientes que constituem seu objeto. Assim como o físico, o psíquico, na realidade, não é necessariamente o que nos parece ser. Teremos satisfação em saber, contudo, que a correção da percepção interna não oferecerá dificuldades tão grandes como correção da percepção externa - que os objetos internos são menos incognoscíveis do que o mundo externo¹³⁹.

Nesse sentido, do ponto de vista topográfico, o inconsciente abrange atos que dizem respeito aos atos latentes (que podem vir à consciência) e também abrange atos reprimidos¹⁴⁰, os quais, se virem a ser conscientes, podem ter um caráter mais grosseiro, sobressaindo-se dos demais¹⁴¹. Ainda fala sobre a ideia de o inconsciente não estar alocado em um lugar concreto do cérebro ou do corpo humano, mas como algo abrangente que está presente em todos os momentos, mas que não pode ser visto a olho nu.

¹³⁹ FREUD, Sigmund. *O Inconsciente*, 1915. In: _____. A história do movimento psicanalítico. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p.176

¹⁴⁰ Para mais informações sobre repressão pode-se ler o texto *Repressão*, datado de 1915, onde Freud discorre longamente acerca desse conceito profundamente importante na psicanálise. Brevemente, repressão, ou recalque, diz respeito àquilo que já foi reprimido e que formará o inconsciente. Nas palavras de Garcia Roza: “A partir da elaboração do modelo de aparato psíquico apresentado no capítulo 7 de *Traumdeutung*, o inconsciente passa a ser percebido como um *sistema*, com uma estrutura e um modo de funcionamento distintos do *sistema* pré-consciente/consciente. E o operador dessa distinção, e o que responde pelo modo de ser do conteúdo do inconsciente, é precisamente o *recalque*”.

Tal processo, irá ocorrer numa faixa etária de, por volta, 4 anos. A qual irá coincidir com a fase edípica, momento onde a moral e a castração são instauradas e tem seu momento de ápice. Garcia Roza diz: “Nisto consiste basicamente o mecanismo do recalque: uma atividade do sistema Pcs/Cs no sentido de impedir que a atividade do sistema Ics resulte em desprazer. No entanto, o material recalcado persiste na procura de uma expressão consciente, e o faz exercendo uma atração constante sobre os conteúdos do Pcs/Cs com os quais ele possa estabelecer uma ligação a fim de escoar sua energia. Caso não ocorra a liberação da energia represada no Ics e, de outro lado, a necessidade do Pcs/Cs se defender da ameaça dos conteúdos do Ics. Dito de outra maneira: de um lado temos o desejo inconsciente procurando uma realização através do Pcs/Cs; de outro, temos o Pcs/Cs se defendendo do caráter ameaçador do desejo recalcado (razão pelo qual é recalcado). Há que haver um critério segundo o qual esse conflito entre os dois sistemas encontre uma solução. E esse critério é, na opinião de Freud, “a chave de toda a teoria do recalque”: “O segundo sistema [Pcs/Cs] só pode investir uma representação se está em condições de inibir o desenvolvimento do desprazer ela decorrente”. A inibição do desprazer não pode, porém, ser completa, pois é necessário um início de desprazer para que o Pcs/Cs seja informado da ameaça que a representação oferece. A função do Pcs/Cs deverá ser a de dirigir, através dos caminhos mais convenientes, os impulsos impregnados de desejo que surgem do Ics”.

GARCIA - ROZA, Luiz Alfredo. *Introdução à metapsicologia freudiana*. Livro 3. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986

¹⁴¹ Freud traz à tona essa característica dos processos inconscientes que adentram o sistema consciente no texto *O Estranho*, onde discorre acerca do caráter familiar, mas ao mesmo tempo, paradoxalmente estranho que essas ideias carregam. Pois, diz que tudo aquilo que já foi recalque nos é conhecido, mas quando passa a ser reprimido nos soa de uma maneira *estranha*, um estranho que nos é familiar.

Quando Freud conceitua as emoções inconscientes, ele também traz à tona o conceito de pulsão. Nas palavras de Freud:

Se agora nos dedicarmos a considerar a vida mental de um ponto de vista biológico, um 'instinto' nos aparecerá como sendo um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como um representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo¹⁴².

Assim, o que o autor nos diz é que a pulsão nunca será objeto da consciência, somente a ideia que advém dela é que será conhecida¹⁴³. De igual forma, também vale lembrar que a pulsão só poderá ser representada por uma ideia e não de outra maneira. Ou seja, o que ficará no alocado no inconsciente é o representante pulsional, pois o afeto ligado a ele poderá ser consciente, poderá ser sentido e também poderá se ligar a uma ideia mais palatável ao consciente, assim a questão econômica também poderá ficar equilibrada.

Para concluir, Freud começa a perceber, primeiramente em suas pacientes histéricas, que os sintomas não eram de ordem física, mas consistiam em expressões do inconsciente que vieram à tona de uma forma bastante simbolizada para que não fossem muito ameaçadoras para a sobrevivência do psiquismo. Assim, ele conclui que o retorno do recaiado, ou seja, a via pela qual aquilo que foi recaiado pôde aparecer, é também por intermédio dos sintomas.

6.3 UM ENLACE ENTRE A PSICANÁLISE E A FILOSOFIA PRÁTICA

Num primeiro momento, parece haver um abismo brutal entre as ideias propostas por Aristóteles e as ideias propostas por Freud. A linguagem é diferente, e os conceitos parecem não possuir relação alguma. No entanto, toda a psicanálise foi alicerçada na filosofia. Freud se deteve em muitos ensinamentos filosóficos para a construção de sua teoria, o que pode ser percebido ao longo de seus textos, talvez não de forma referenciada e clara, mas as ideias principais permeiam sua obra do início ao fim.

¹⁴² FREUD, Sigmund. *Os instintos e suas vicissitudes*, 1915. In: _____. A história do movimento psicanalítico. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p.127

Vale ressaltar que aqui o termo pulsão é referido como instinto. Isso acontece pois na versão da editora Imago, a qual é traduzida do inglês, e não diretamente do alemão (língua original das obras freudianas), ocorre esse erro de tradução, digo erro, pois atualmente muito se é conhecido as diversas diferenças que habitam entre o termo instinto e o termo pulsão.

¹⁴³ Essa ideia pode ficar mais clara no texto *Instintos e suas vicissitudes*, onde Freud abarca com maior densidade o conceito de pulsão. Para nosso entendimento no momento, julgo ser necessário sabermos que a pulsão é composta pelo afeto e pela ideia. A ideia é aquilo que será reprimido e o afeto é uma quantidade que ficará sem um destino certo até poder se conectar a uma outra ideia que não seja tão devastadora ao psiquismo quanto a ideia original.

Na prática clínica da psicologia, os conceitos freudianos aparecem de maneira muito clara, no entanto, os conceitos aristotélicos também adentram o *setting* analítico. O conceito de *justo meio* aristotélico em muito se é trabalhado nos pacientes, os quais sofrem por tenderem a sempre se encaminhar para situações limites e não conseguem pensar que, talvez, a mediedade possa ser o ponto ideal.

Muito se fala sobre aquilo que se deseja. Obviamente, neste ponto em especial, as ideias de Freud demonstram ser bastante contrárias às de Aristóteles, uma vez que o filósofo nos fala de um desejo racional como percursor das ações. O que se diferencia na teoria freudiana, a qual diz que nosso desejo não é possível de ser educado e racional, pois aquilo que é do inconsciente não nos é controlável e, por consequência, não é educável. No entanto, talvez esse seja um dos trabalhos nas psicoterapias atuais, onde se pode fazer uma releitura da ideia aristotélica, e dizer que um dos objetivos da psicoterapia de orientação analítica é poder proporcionar um autoconhecimento maior do sujeito e, com isso, ele conseguirá desejar aquilo que de mais correto há, segundo sua perspectiva, com um menor grau de consequências negativas e ajustando como fonte motora para mais perto de uma ação virtuosa.

O prazer é, por conseguinte, um conceito que Aristóteles também irá abordar de um modo muito diferente do conhecido atualmente. O filósofo diz que o prazer é aquilo que está implícito ao bem agir, que quando se age bem, conseqüentemente, se sentirá prazer. Freud, a seu turno, nos diz algo um pouco diferente disso; segundo refere ele, prazer será sempre um objetivo do psiquismo; contudo não se trata de um prazer grandioso, mas sim de uma busca constante por equilíbrio entre o prazer e o desprazer, não se esquecendo de que o modelo econômico é o adotado por Freud. Logo, se analisarmos mais profundamente, o prazer freudiano talvez também não esteja colocado como objetivo final das ações humanas, uma vez que, segundo o modelo econômico, prazer excessivo também se tornaria desagradável, já que a homeostase, o equilíbrio, é o que o psiquismo busca.

Durante a leitura da *Ética a Nicômaco*, em muitos momentos, pode-se relacionar conceitos e ideias freudianas à psicanálise. Como exemplo, pode-se perceber neste excerto do referido livro Aristóteles, no qual ele diz que:

Mas as coisas que nos dão prazer são de dois tipos. Uma são necessárias; outras são desejáveis em si mesmas, mas admitem excesso. Necessários são os prazeres do corpo (refiro-me a prazeres como os da comida e os sexuais, e todos aqueles prazeres do corpo relativamente aos quais determinamos a possibilidade da devassidão e da temperança); outros prazeres há que não são necessários, mas desejáveis por si

próprios (refiro-me aos da vitória, da honra, da riqueza e, em geral, a prazeres deste gênero pelas coisas boas e agradáveis)¹⁴⁴.

Tal ideia contida no trecho acima em muito se assemelha à primeira teoria das pulsões propostas por Freud, na qual ela propõe que existem dois tipos de pulsões: as pulsões de autoconservação (que são indispensáveis a nossa preservação: o ato de comer, de dormir, etc.), e as pulsões sexuais (que dizem respeito a uma complexização das pulsões de autoconservação, por exemplo, a escolha dos alimentos na hora das refeições.) Ou seja, percebe-se uma ligação entre as duas ideias. Talvez o proposto por Aristóteles possa ser lido de alguma forma como um conceito bastante rudimentar de pulsão? A resposta não me parece tão clara, mas as semelhanças entre o preservar-se e aquilo que não é instintual, mas desejável pelos seres humanos, está presente nas ideias dos dois autores.

Outro fato que julgo interessante pensarmos é a etimologia da psique proposta por Freud.

De acordo com Hanns¹⁴⁵, “Freud considerava que a palavra *Seele* era uma boa tradução germânica para o termo grego *Psyché* (*Psyche* na grafia alemã). Em alemão, conforme o contexto, *Seele* pode ter o sentido de ‘espírito’, ‘alma’, ‘psique’ ou ‘mente’”. Desta forma, Freud se refere ao psiquismo humano como alma em três momentos, nos seguintes textos: 1) “*Tratamento Psíquico (ou Anímico)*” (1905); 2) “*Totem e Tabu*” (1912-3) e 3) “*Além do Princípio do Prazer*” (1920).

No entanto, é com mais ênfase no texto “*Tratamento Psíquico (ou Anímico)*”, que Freud (1905) emplaca uma breve discussão sobre a alma humana, sobre a psique. No texto em questão, Freud diz que tratamento psíquico e tratamento anímico são sinônimos, uma vez que *Psyche* é traduzido na língua alemã como alma. Assim, ele diz que “ ‘Tratamento Psíquico’ quer dizer antes, tratamento que parte da alma, tratamento – seja de perturbações anímicas ou físicas – por meios que atuam, em primeiro lugar e de maneira direta, sobre o que é anímico no ser humano”¹⁴⁶.

Freud ainda diz que, naquele momento da ciência, os médicos buscavam se ocupar com as doenças do corpo, referentes aos aspectos físicos. No entanto, o meio médico percebia, com certa nebulosidade, que os acontecimentos corporais poderiam ter influência direta com o âmbito anímico. Entretanto, a comunidade médica parecia se mostrar temerosa em adentrar esse

¹⁴⁴ Cf EN VII 3:1147b25

¹⁴⁵ HANNS, Luiz Alberto. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. P. 332.

¹⁴⁶ FREUD, Sigmund. *Tratamento psíquico (ou anímico)*, 1905. In: _____. *A história do movimento psicanalítico*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. P. 271.

terreno abstrato da alma, com receio de que tivesse pouco caráter científico. Enquanto que, com isso, deixaram espaço para que os filósofos pudessem se ocupar do âmbito anímico.

Assim, pode-se pensar que aquilo que se refere à alma dos seres humanos sempre foi mais do âmbito filosófico; todavia, atualmente, acredito que essa ideia esteja um pouco longe do que acontece, onde o tratamento da alma fica mais a cargo dos psicólogos, os quais se inspiram muito, às vezes sem perceber, nos ensinamentos da filosofia antiga.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Fazer seu voo a cada dia! Pelo menos um momento que pode ser breve, desde que seja intenso. Cada dia um ‘exercício espiritual’ sozinho ou acompanhado de um homem que também queira melhorar a si mesmo... Sair do decurso do tempo. Esforçar-se para despojar-se das próprias paixões... Eternizar-se ultrapassando-se. Esse esforço sobre si é necessário; essa ambição, justa. Numerosos são aqueles que se absorvem inteiramente na política militante, na preparação da revolução social. Raros, muito raros aqueles que, para preparar a revolução, querem dela se tornar dignos”. – Georges Friedmann

A construção desse trabalho se deu através de várias mãos: as minhas as de meu orientador e as dos arguidores que compuseram a banca final, bem como a banca de pré-defesa. Assim, foram através das ideias, desejos e prazeres de todas essas pessoas que o presente estudo foi construído, mas sobretudo, esta alicerçado sobre o meu desejo de conhecer melhor os sujeitos que habitam esse mundo. Sempre me intrigou as decisões que as pessoas tomam e como essas percebem o mundo em que estão inseridas. Talvez seja uma curiosidade que vem de berço, afinal, sempre convivi com muitas pessoas e as observei muito também. Quíça, por isso escolhi a psicologia como minha formação de base, para somente depois poder conhecer mais dos saberes filosóficos, os quais são o foco nesse momento. Dessa forma, o bem viver, as ações humanas, o desejo e o prazer serão os alicerces para esse momento.

Muito se fala (e se estuda) sobre o bem viver; o assunto ocupa por diversos momentos o cenário principal. Desde os filósofos da antiguidade até os cientistas das mais diversas áreas estudam este assunto. No entanto, percebe-se que ao longo dos anos as áreas de interesse sobre este tema passaram a ocupar cenários distintos. Primordialmente os filósofos eram os mais interessados na arte do bem viver, aos poucos esse interesse foi migrando para a área da saúde, onde majoritariamente a medicina passou a ocupar-se disso, e, na atualidade, ciências mais novas, como a psicologia, debatem e estudam essa temática.

Nesse sentido, o presente trabalho visa a explicar a filosofia em um âmbito prático, em que a questão do *bem viver* aparece como um modo de vida (*techné peri ton bion*). Para isso, o caminho percorrido será composto inicialmente por considerações de Pierre Hadot, sobre sua maneira de compreender a filosofia antiga. Um ambiente em que a sabedoria era um produto final a ser atingido pelo homem, a qual teria o poder de organizar o sujeito perante o mundo onde está inserido. Era ela, a sabedoria, que poderia trazer a tranquilidade da alma (*ataraxia*) e a liberdade interior (*autarkeia*). Com isso as angústias e as paixões poderiam ser superadas por meio de uma terapêutica alicerçada no conhecimento. Para tanto, Hadot irá exemplificar esse

processo através das diversas escolas filosóficas que existiam na Antiguidade e como cada uma delas vivia e acreditava que por intermédio desse modo de vida poderiam viver bem e atingir os objetivos almejados, anteriormente citados. Essa explanação torna-se importante para que possamos perceber como, primordialmente, a filosofia não se tratava de “apenas” um discurso teórico, mas sim, adentrava fortemente o âmbito prático, era uma filosofia prática.

Nesse viés, Hadot defendia que a leitura de obras filosóficas da antiguidade clássica deveria ser feita sob uma outra perspectiva; deveria ser a prática de exercícios espirituais, uma vez que a Filosofia era um modo de vida, e quem a seguisse era tão filósofo quanto aquele que a escrevera e que a defendera. Assim, quem vivesse de acordo com os preceitos dos escritos filosóficos, filósofos também o seriam. A filosofia na antiguidade clássica, desse modo, não era somente uma construção teórica, mas um método de formação de pessoas para viver e perceber o mundo sob um novo paradigma. Dessa maneira, o filósofo francês defendia a Filosofia como modo de vida e assim o fez durante toda sua vivência. Nesse sentido, a tese proposta por Hadot não é posta em questionamento, em nenhum momento, uma vez que o seu entendimento era conduzido por um viés mais prático, sendo assim, totalmente aceito e bem visto no percorrer do estudo.

Nesse sentido, é Hadot quem trilha o caminho ao encontro da ética aristotélica. Sabe-se que Aristóteles não foi o primeiro filósofo a propor uma ética prática, mas talvez ele tenha sido um dos primeiros a demonstrar um conteúdo consistente sobre esta dupla face que os conteúdos filosóficos apresentam: um jogo cooperativo entre o âmbito prático e o teórico. Em vista desses aspectos, é por intermédio de Aristóteles e de sua construção teórica que o corpo deste trabalho se forma e alicerça os demais capítulos.

Num segundo momento, já consolidado pela teoria de Aristóteles, é delineada uma trajetória acerca das ações efetuadas pelos sujeitos. Nesse sentido, o tema do *bem viver* e das virtudes são os assuntos mais discutidos, uma vez que para Aristóteles todas as ações visam a um fim que é, em uma escala maior, a *eudaimonia*, o *bem viver*. Para que este fim último seja alcançado, os sujeitos precisam praticar ações virtuosas, as quais beiram a excelência. Para Aristóteles, a felicidade (*eudaimonia*) só será atingida se as pessoas agirem de acordo com essa regra.

É neste campo fértil das ações humanas que os assuntos seguintes entram em cena, uma vez que o ato de desejar e o prazer podem “desviar” do bom e justo. Nesse sentido, a ação passa a ser caminho existente entre a razão e o desejo, no qual, a partir disso, dois caminhos poderão ser tomados: aquele que ouve e obedece a razão, portanto, logo tornar-se-á virtuoso, e aquele onde o desejo não foi educado e, portanto, a virtude não será um destino. Por conseguinte, o

desejo irá iniciar um diálogo árduo com o prazer, uma vez que se torna quase impossível separar esses dois assuntos. Isso porque, para Aristóteles, desejar o prazer como uma finalidade é algo que habita o campo do inconcebível, já que a finalidade desejada por todos aqueles virtuosos é a felicidade. Com isso, o prazer deve estar posto no ato de realizar ações virtuosas que levarão o sujeito ao encontro da felicidade. Dessa maneira, o prazer é determinante, uma vez que é necessário, mas não ocupa um lugar suficiente para que ele seja o motivo, a realização da felicidade. Ou seja, não se deve desejar o prazer, mas sim, ao se desejar de maneira correta já será prazeroso. Dessa forma, o desejo uma vez educado passa a contribuir para o bem viver e, conseqüentemente, nos leva a *eudaimonia*.

Assim, para Aristóteles, razão e desejo sempre andarão lado a lado. Jamais irão se separar, assim como o corpo e a alma, como uma amálgama que une dois corpos. São inseparáveis, no entanto, não são a mesma coisa, não podem ser usados como sinônimos. O desejo, se tido de maneira correta, sempre poderá se deixar levar pela razão. E a razão sempre poderá se deixar impregnar pelo desejo. Assim, os dois existem em separado, mas podem sempre ter um campo de intersecção.

O ponto de vista problemático em meio ao agir aristotélico situa-se no campo em que o desejo e a razão são as causas da ação. Por isso, torna-se importante poder investigar como esses dois conceitos atuarão na alma permeando o modo de agir do sujeito, já que é nesse ponto que está alocado o conflito moral: saber de acordo com a razão aquilo que deve ser feito; no entanto, desejar e agir contrariamente.

Nesse sentido, para que o projeto de um agir virtuoso possa se concretizar, não basta que apostemos somente no desejo educado, ou somente na razão (enquanto escolha deliberada) para que o fim último seja bom. É preciso que haja uma dupla necessidade e que estas duas faculdades da alma possam andar juntas. Ou seja, não é somente a retitude do desejo ou a razão verdadeira, como causas separadas, que garantirão boas ações, mas sim, um trabalho em conjunto desses dois âmbitos.

Outro ponto a ser considerado é sobre a alocação das ações humanas. O justo meio deve ser encontrado pelo homem para que ele possa agir contra as ações limites: evitando os excessos e as faltas. Ao atingir esse lugar, poderá sentir as emoções no momento certo, sempre pautadas pela razão, o que possibilitará ações excelentes e virtuosas. Assim, os desejos deverão estar alocados na mediedade, no sentido de que, se o humano desejar o correto, sem pecar pela falta ou pelo excesso, poderá ser movido a ações excelentes e será virtuoso.

Dessa maneira, sendo a *eudaimonia* o fim último das ações excelentes, o prazer é aquilo que aparece e vive em meio a esse terreno. Para Aristóteles, a felicidade não é passiva, algo

acomete o sujeito como se fosse um presente dos deuses. Para que se possa levar uma vida feliz, é preciso trabalhar ativamente; portanto, podemos pensar em três níveis importantes para atingi-la: primeiramente, deve-se procurar uma estratégia de vida que seja congruente com a *eudaimonia*; em seguida, é necessário, dentro do seu âmbito, poder desenvolver determinadas ações fundamentais - as virtudes - ou também regras de segunda ordem de ação - os princípios - e, por fim, é somente a partir disso que se pode determinar o agir de maneira concreta.

Por fim, o trabalho encerra-se com um ensaio teórico que mostra aproximações e distanciamentos entre a filosofia e a psicanálise proposta por Freud. A maior inspiração para a construção desse capítulo surgiu no sentido de poder mostrar como as terapias contemporâneas entendem os sujeitos e alguns pontos em que elas se aproximam e/ou se distanciam das ideias dos filósofos da antiguidade. Freud, ao construir sua obra, muito se influenciou pelos assuntos tratados aqui: as ações humanas, os desejos e os prazeres. Tal era a relevância dada por ele aos assuntos em questão que a primeira tópica postulada por Freud tinha como base o princípio do prazer, em contraponto com o princípio da realidade, tal questão só sofre uma interferência e uma mudança em 1923, com o texto “*Além do princípio de prazer*”, onde se inaugura o conceito de pulsão de morte e a segunda tópica passa a vigorar com mais ênfase.

Assim, muito se fala sobre aquilo que se deseja. Obviamente, neste ponto em especial, as ideias de Freud demonstram ser bastante contrárias às de Aristóteles, uma vez que o filósofo nos fala de um desejo racional como precursor das ações. O que se diferencia na teoria freudiana, a qual diz que nosso desejo não é possível de ser educado e racional, pois aquilo que é do inconsciente não nos é controlável e, por consequência, não é educável. No entanto, talvez esse seja um dos trabalhos nas psicoterapias atuais, onde se pode fazer uma releitura da ideia aristotélica, e dizer que um dos objetivos da psicoterapia de orientação analítica é poder proporcionar um autoconhecimento maior do sujeito e, com isso, ele conseguirá desejar aquilo que de mais correto há, segundo sua perspectiva e suas vivências, com um menor grau de consequências negativas e ajustando como fonte motora para mais perto de uma ação virtuosa.

Tendo essa ideia em vista, pode-se fazer um contraponto com a atualidade. Nesse sentido, o autor Giovanni Reale pode nos auxiliar ao discorrer a seguinte passagem,

Na verdade, a equação *felicidade=bem-estar material* está longe de ser ponto pacífico. É certo que o homem de hoje não quer renunciar ao bem-estar; mas depois de ter experimentado amplamente tudo o que foi produzido pela mentalidade tecnolôgicopraxista, ele se deu conta de que esta traiu suas promessas. Graças à técnica, ainda temos à nossa disposição uma quantidade e variedade de bens materiais que no passado a humanidade não só nunca teve, mas jamais imaginou poder ter nem mesmo em seus sonhos mais ousados. E, contudo, nunca nos sentimos tão insatisfeitos. O que terá acontecido, na verdade? Aconteceu que a abundância dos

bens materiais, em vez de *preencher* o homem, o *esvaziou*. Minou e, portanto, comprometeu sua consistência e densidade moral¹⁴⁷.

Assim, o tema do estudo torna-se relevante, uma vez que se percebe o quanto a felicidade e o bem viver, no momento histórico atual, estão relacionados com os bens materiais que possuímos, e quanto mais os possuímos, mais os desejamos e queremos. Dessa forma, acontece uma deturpação do que é ser feliz e viver bem, onde se depende, quase que exclusivamente, daquilo que possuímos e não daquilo que somos e vivenciamos. Nesse sentido, Aristóteles e sua ética retomam algumas questões que parecem completamente deturpadas na atualidade, e por intermédio desse autor podem-se regatar “ferramentas” na filosofia antiga para auxiliar no bem viver humano, onde, talvez, a educação do desejo e o prazer como uma consequência do bem agir possam voltar a fazer parte da vida dos sujeitos.

Para concluir, a forma de desejar interfere de maneira direta na forma como o sujeito age. Para tanto, Aristóteles irá nos mostrar que o desejo precisa ser dotado de razão para que não se deixe levar pelas paixões. Nesse sentido, o justo meio também é um conceito importante na ética eudamonística, uma vez que a mediedade entre a falta e o excesso precisam estar presentes no ato de desejar. Também é visível que o filósofo trata do desejo como aquilo que dá movimento ao sujeito e o prazer como aquilo que de mais sincero e puro que existe quando se age de maneira correta. Com isso, acredito que no momento em que conseguirmos unir os saberes teóricos e a prática desses, passaremos a nos ocuparmos mais das pessoas e com o investimento posto, tudo que há de melhor floresce.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES, *De Anima*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 360

_____. *Ética a Eudemo*. Tradução: Édson Bini. São Paulo: Edipro, 2015, p. 315

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução do grego de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009. 280 p. Título original: Hoika Nikoaxeia

ARRIANO, Flávio. *O Encheirídion de Epicteto*. Edição bilíngue. Tradução do texto grego e notas de Aldo Dinucci; Alfredo Julien. São Cristovão: Universidade Federal de Sergipe, 2012. 96 p.

CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia: as escolas helenísticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. *Os instintos e suas vicissitudes*, 1915. In: _____. A história do movimento psicanalítico. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 115-144. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 14).

_____. *O Inconsciente*, 1915. In: _____. A história do movimento psicanalítico. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 164-222. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 14)

_____. *Projeto para uma psicologia científica*, 1895. In: _____. A história do movimento psicanalítico. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 333 – 396. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 14)

_____. *Tratamento psíquico (ou anímico)*, 1905. In: _____. A história do movimento psicanalítico. Rio de Janeiro: Imago, 1996. 267-288. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 14)

GARCIA - ROZA, Luiz Alfredo. *Introdução à metapsicologia freudiana*. Livro 3. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986

_____. *Introdução à metapsicologia freudiana*. Livro 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999. 423 p. Título original: Qu'est-ce que la philosophie antique?

_____. *A filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2016. 224 p. Título original: La philosophie comme manière de vivre.

_____. *Exercícios espirituais e a filosofia antiga*. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2016. 366p. Título original: Exercices Spirituels et Philosophie Antique.

_____. *Elogio a filosofia antiga*. Tradução de Flávio Fontenelle Loque. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 46. Título original: *Éloge de la philosophie antique*.

HANNS, Luiz Alberto. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. P. 505

HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Porto Alegre: Artmed, 2008. P. 186.

HOBUSS, João. *Virtude e mediedade em Aristóteles*. Pelotas: Ed. Da UFPel, 2009. P. 202

_____, João. *Ética das Virtudes*. Florianópolis: Ed. Da UFSC. 2011. P.

KRAUT, Richard. *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*. Tradução: Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 352

MACHADO, Luís Donato Ricardo. *Silogismo prático, prohairesis e deliberação em Aristóteles*. Pelotas: Ed. Universitária UFPel, 2003. p.179

NUSSBAUM, Martha C. *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Tradução: Miguel Cendel. Buenos Aires: Paidós, 2003. p. 653. Título original: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*.

PICH, Roberto Hofmeister. A ética de Aristóteles. In: PIVATTO, Pergentino S. (org.). *Ética: crise e perspectiva*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004. p. 11-39

PICHLER, Nadir Antônio *felicidade na ética de Aristóteles*. 1ed. Passo Fundo: UPF editora, 2004.

PLATÃO, *O Banquete*. Tradução do grego Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&MM, 2016. 176 p.

REALE, Giovanni. *O saber dos antigos: terapia para os tempos atuais*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 261. Título original: *Saggezza antica – terapia per i mali dell'uomo d'oggi*.

ULMANN, Reinhold Aloysio. *Amor e sexo na Grécia Antiga*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005, p.143.

WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2010. 286 p. Título original: *Aristoteles' "Nikomachische Ethik"*