

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

EDUCAÇÃO, TRAGÉDIA E AMIZADE POLÍTICA EM ARISTÓTELES

João Carvalho
Doutor em Filosofia pela
Universidade Federal do Rio de Janeiro

RESUMO: O texto parte de duas ideias que alguns comentadores têm destacado quando tratam da amizade política em Aristóteles. A primeira diz respeito à pluralidade de cidadãos livres que compõe a polis. A segunda se refere à nossa natureza humana, situada entre o bestial e o divino. Nos interessa refletir sobre algumas questões que se referem às paixões humanas. Nesse sentido, vamos tentar encaminhar algumas hipóteses levando em conta observações de comentadores que enfatizam o papel da educação e o papel da tragédia na educação.

PALAVRAS-CHAVE: amizade, política, educação, tragédia, emoções

ABSTRACT: The text begins with two ideas that some commentators have pointed out when dealing with the political friendship in Aristotle. The first concerns the plurality of free citizens that make up the polis. The second refers to our human nature, situated between the bestial and the divine. We are interested in some issues that relate to human passions. Accordingly we will attempt to discuss some hypotheses taking into account approaches from commentators who emphasize the role of education and the role of tragedy in education.

KEY-WORDS: friendship, politics, education, tragedy, emotions

Gostaria de iniciar este texto partindo de duas ideias que alguns comentadores têm destacado quando tratam da amizade política em Aristóteles. A primeira diz respeito à pluralidade de cidadãos livres que compõe a polis. Como sabemos, o filósofo não é a favor de uma estabilidade que elimine a diversidade dentro da atividade humana, política ou não. Muito pelo contrário. A sua concepção de cidade não almeja uma unidade completa e estável. É preciso considerar que há uma pluralidade de cidadãos heterogêneos que fazem regras e são por elas regulados, dando lugar a uma associação com vitalidade e riqueza superiores¹. Nesta situação, a possibilidade de conflitos contingentes de valores se apresenta como uma condição para a plenitude da própria vida cívica. Uma unidade livre destes conflitos não seria apropriada, uma vez que destruiria diferenças essenciais à boa sociedade humana (*Pol.* 1261a18). Como vemos, nos deparamos com um limite que não deve ser superado, sob o risco

¹ Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1986), pp. 352. Cf. também Barbara Cassin, *Ensaio Sofísticos* (São Paulo: Edições Siciliano, 1990), pp. 88.

Carvalho, João Belisário de
Educação, tragédia e amizade política em Aristóteles

de se destruir um relacionamento que já havia alcançado, antes disso, o melhor de suas possibilidades.

A segunda ideia se refere à nossa natureza humana, situada entre o bestial e o divino, e a como ela opera dentro dos argumentos éticos de Aristóteles². Em algumas passagens, observamos comparações críticas da forma de vida humana com as vidas dos deuses ou das bestas (por ex., *Pol.* 1253a1, *EN* 1145a25-27). As preocupações de Aristóteles com as espécies e seus modos de vida e suas referências às crenças dos leitores sobre bestas e deuses sugerem que ele se apoia em uma tradição de reflexão antiga e bastante difundida no pensamento grego. Nela encontramos narrativas sobre seres quase humanos e sobre transformações que podem ocorrer nos próprios seres humanos que ajudam a identificar limites para nossa espécie. Na *Ética Nicomaqueia* (1180a28) e na *Política* (1252b22), Aristóteles faz referências aos ciclopes de Homero para mostrar que a falta de preocupações sociais e interpessoais não deveria ser caracterizada, exatamente, como humana. Por outro lado, a transformação de Hécuba na tragédia de Eurípedes é um exemplo do risco real de decairmos em uma condição semelhante. Ferida pela traição, prisioneira de um desejo solitário de vingança, incapaz de sentimentos de amor ou confiança pelo próximo, o prognóstico de sua desumanização já foi, em certo sentido, alcançado³. Desse modo, parece provável que a possibilidade de convivência política e de ter relações afetivas seja um fim em si mesmo (possui um valor intrínseco) e seja um constituinte da *eudaimonía* do homem. O risco ou a instabilidade das relações sociais ou pessoais não são motivos para pensarmos que abdicando delas não estaremos perdendo uma coisa de grande valor⁴.

De fato, em *Política* III, Aristóteles afirma que a vida boa é a finalidade e o objetivo da cidade e que as instituições que propiciam este fim são obras da amizade, sendo também a amizade condição de escolha de uma vida em comum (1280b30-1281a4). Desse modo ela é condição para o que é considerado essencial à nossa própria humanidade (cf. *EN* 1155a6-12, 1155a16-23).

Entretanto, parece haver uma tensão, ou mesmo uma contradição, naquilo que essas ideias sugerem se levarmos em conta a teoria da amizade apresentada na *EN*. Segundo Aristóteles, a amizade, em suas manifestações mais virtuosas, se baseia em uma certa

² Martha C. Nussbaum, "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics", in *World, Mind, and Ethics: Essays on the Philosophy of Bernard Williams*, org. J. E. J. Altham and Ross Harrison (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 86-131.

³ Martha C. Nussbaum, "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics", in *World, Mind, and Ethics: Essays on the Philosophy of Bernard Williams*, org. J. E. J. Altham and Ross Harrison (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 97.

Carvalho, João Belisário de
Educação, tragédia e amizade política em Aristóteles

semelhança, pois em amizades deste tipo as qualidades dos amigos parecem ser semelhantes em ambos (*EN* 1156b20-25). Além disso, na maioria das vezes, as ações praticadas pelas boas pessoas serão as mesmas ou semelhantes (1156b17). Ora, não parece ser esta a situação que encontramos se forem atendidas as exigências de pluralidade heterogênea e até mesmo de uma natureza humana que estará de acordo com esta pluralidade desde que não ultrapasse os limites (aparentemente distantes) entre a bestialidade e o divino.

Portanto, quando o filósofo declara que a obra da política deve ser, antes de mais nada, estabelecer a amizade (*EE* 1234b23), ele deve estar se referindo a uma forma de amizade que pode alcançar a diversidade dos indivíduos que compõe a polis e que deveria contribuir para preservar tal diversidade e não para ameaçá-la⁵. Este parece ser o caso de um tipo de amizade que Aristóteles considera como a amizade da maioria: a amizade por utilidade (*EE* 1236a 34). Seja nos negócios seja na política, a amizade por utilidade consegue revelar com maior ênfase o sentido comunitário e social presente nas relações de *philia*. Com efeito, pode-se aceitar a capacidade da utilidade de unir os complementares⁶ e é, frequentemente, a complementaridade que aproxima aqueles que a situação social separa⁷, ou seja, os que não são semelhantes.

No entanto, a amizade por utilidade é considerada por Aristóteles justamente a forma mais frágil de *philia* e a menos duradoura. Os que mantêm um relacionamento como este amam os que lhes são úteis na medida em que o são (*EE* 1236a35). Portanto, amam o que é bom para eles mesmos, o benefício que resulta do relacionamento com a outra pessoa. Ela é própria das pessoas de espírito mercantil (1158a 22; cf. *EN* 1162b 16), e é típica de uma comunidade baseada na troca de favores⁸. Além do mais, se um tipo de vínculo auto-interessado como este é a única forma de amizade política que existe devemos concordar⁹ que haverá uma considerável tensão na sociedade. Os cidadãos não terão nenhuma consideração com o bem estar dos outros, exceto quando isto resultar em alguma vantagem pessoal. Cada

⁴ Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1986), pp. 352-355.

⁵ Cf. René Lefebvre, “Referência e Semelhança: As Amizades de Aristóteles,” *Analytica*, vol. 1 n. 6 (2001/2002), 48-49. Aristóteles cita provérbios do tipo: o semelhante segue em direção ao semelhante. Entretanto, como observou Lefebvre, “ele julga que o fato amical tem diversidade demais para que um mesmo princípio explicativo possa querer dar conta de todas as modalidades de sua manifestação [...]”. A semelhança não poderia, por exemplo, explicar a amizade por utilidade, uma vez que o semelhante é inútil para si mesmo (*EN* 1239b24).

⁶ Pois a amizade com vistas na utilidade parece ser a que mais facilmente se forma entre contrários, isto é, entre aqueles que vêm na amizade uma forma de alcançarem o que não possuem por si mesmos (*EN* 1159 b12).

⁷ Jean-Claude Fraisse, *Philia. La Notion D’Amitié dans la Philosophie Antique* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984), pp. 202.

⁸ Jean-Claude Fraisse, *Philia. La Notion D’Amitié dans la Philosophie Antique* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984), pp.209.

Carvalho, João Belisário de
Educação, tragédia e amizade política em Aristóteles

um suspeitará que o outro está tentando obter o máximo e contribuir o mínimo em todas as situações (*EN* 1167b 5-21). Esse problema pode se traduzir em disputas políticas mais abrangentes, envolvendo grupos e facções. Evidentemente não é essa a amizade política que uma cidade deve almejar. Aristóteles destaca que uma cidade constituída de uma classe de invejosos e outra de desdenhosos está muito distante da amizade e da autêntica comunidade política (*Pol.* 1295b 22). O ideal, para uma cidade, é ser composta, na medida do possível, de pessoas de classe média, identificadas entre si¹⁰. Voltamos a uma ideia de semelhança que parece se contrapor à de pluralidade.

Tratar das tensões e conflitos que estão envolvidos na amizade política (entre adultos) faz lembrar o papel que a rivalidade desempenha na amizade¹¹. Seria sensato considerar que essa rivalidade, que se manifesta nitidamente na amizade entre os jovens, pode ser também um componente destes conflitos e tensões. Estes não seriam, então, o resultado de um mero cálculo de vantagens e interesses. Estaria também em jogo a natureza conflituosa ou agressiva do ser humano. Segundo Viano¹², na *Retórica*, Aristóteles mostra que na origem dos estados emocionais competitivos, há um sentimento de afirmação e de superioridade. Estes fenômenos emotivos interagem com paixões agressivas e competitivas. Se admitirmos que estas paixões se manifestam também na vida adulta, deveríamos nos questionar a respeito das faculdades da alma que tornam possíveis as emoções de rivalidade no que tange à amizade política¹³.

O que nos interessa, mais especificamente neste ensaio sobre *páthos* (paixões, emoções), é justamente refletir sobre que soluções Aristóteles teria proposto para essas dificuldades no que concerne às paixões humanas. As dificuldades relativas à amizade parecem, de certa maneira, muito próximas do terreno das emoções e dos afetos. A *philia* não

⁹ Richard Kraut, *Aristotle. Political Philosophy* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2002), pp.466-467.

¹⁰ Onde a classe média é numerosa, diz Aristóteles, é menos provável a formação de facções e a ocorrência perigosa de divisões entre os cidadãos (*Pol.* 1296a 8).

¹¹ A juventude gosta da rivalidade, como aponta *Ret.* II 12. Mas nós, os adultos, também amamos aqueles com quem rivalizamos ou aqueles pelos quais queremos ser emulados (cf. *Ret.* II 4).

¹² Cristina Viano, "Passions, désirs et plaisirs de rivalité chez Aristote," in *L'Excellence de la Vie*, org. G. Dherbey, G. Aubry (Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 2002), pp. 237-252. Cf. também Cristina Viano, "Amizade e emoções de rivalidade em Aristóteles: uma origem comum?," *Journal of Ancient Philosophy*, Vol II Issue 1 (2008). Para Viano (2008), o amor de si é também determinante da medida e dos limites da amizade. Desse modo, a igualdade e a semelhança nas quais se fundaria a amizade podem estar também na origem da rivalidade.

¹³ Em *Política* I 2 1253a 32, vemos com clareza que o homem pode voltar-se contra seus semelhantes e que fora dos impulsos sociais e da busca de uma forma de comunidade diferenciada também existem riscos de conflito que precisam da atenção dos legisladores.

Carvalho, João Belisário de
Educação, tragédia e amizade política em Aristóteles

é exatamente uma emoção, mas um relacionamento com componentes emocionais¹⁴. A *EN* distingue o sentimento de amizade (*philésis*), um *páthos*, um estado emocional, da amizade propriamente dita. Mas o fato dela ser analisada junto com outras emoções, na *Retórica*, demonstra o reconhecimento da importância desses aspectos emocionais¹⁵. Vamos tentar encaminhar algumas hipóteses partindo das observações de alguns comentadores que ajudam a enfatizar o papel da educação e o papel da tragédia na educação como instrumentos poderosos na busca de uma harmonia possível e de uma atenuação das inevitáveis tensões implícitas na própria ideia de pluralidade heterogênea.

A tragédia e a educação

A cidade é uma pluralidade, diz Aristóteles, mas uma pluralidade que deve buscar a sua unidade através da educação (Pol. 1263 b36).

Aristóteles demonstra, em diversas passagens, estar especialmente interessado na educação do lado cognitivo das emoções. Em seu ponto de vista, emoções não são forças cegas e selvagens. São reações inteligentes, identificam uma personalidade, estando relacionadas a crenças e, portanto, sensíveis a uma modificação cognitiva através da educação. É necessário ao homem virtuoso cultivar suas emoções e, frequentemente, elas são modificadas no curso da vida. Portanto, emoções e desejos são também sensíveis ao raciocínio e ao ensinamento. Os jovens, por exemplo, se caracterizam pela sua reação emocional e não pelo raciocínio. Mas como as emoções são cognitivas eles estão aptos, desde cedo, à educação moral. Um jovem pode aprender princípios que guiarão suas reações mesmo que estes não sejam ainda completamente compreendidos¹⁶. Entre as várias influências sobre o caráter moral, a educação musical é escolhida para ter um tratamento especial exatamente por causa de seu papel único no desenvolvimento de bons hábitos e na formação do caráter através de estímulos emocionais adequados (Pol. 1340 a15).

Considerando a proximidade entre música e poesia, poderíamos admitir que as reflexões do filósofo sobre o papel da música na educação alcançam, de algum modo, toda a arte mimética. O poder da música e da poesia trágica para a educação residiria na capacidade

¹⁴ Martha C. Nussbaum, "Aristotle on Emotions and Rational Persuasion," in *Essays on Aristotle's Rhetoric*, org. A. Rorty (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996), pp. 311.

¹⁵ Cf. Cristina Viano, "Amizade e emoções de rivalidade em Aristóteles: uma origem comum?," *Journal of Ancient Philosophy*, Vol II Issue 1 (2008), 2. Em *EN* 1105b19 Aristóteles coloca a amizade (uma relação recíproca acompanhada de escolha deliberada) entre as paixões, mas pode estar considerando apenas o aspecto emocional da relação. Cf. também John Cooper, *Reason and Emotion* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1999), pp. 412-413.

¹⁶ Cf. W. W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion* (London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 2002), pp. 45-46.

Carvalho, João Belisário de
Educação, tragédia e amizade política em Aristóteles

de oferecer representações das emoções que são, simultaneamente, experimentadas pelo público desempenhando um papel no aperfeiçoamento das sensibilidades emocionais cujas funções éticas são vistas como importantes pelo filósofo. Aristóteles¹⁷ reconhecia que as reações emocionais bem equilibradas são um fator crucial para se fazer escolhas corretas e, desse modo, para formar e estabelecer um bom caráter. Algumas vezes é desejável sentir emoções como piedade, cólera e medo, se elas são sentidas em direção ao objeto correto, no grau apropriado e no tempo oportuno (*EN* III 115b11-20). A virtude repousa em termos tais reações apropriadas, alcançando o meio entre os extremos relativos a nós mesmos. Assim como nos tornamos bons por agirmos bem, até que a boa ação se torne uma segunda natureza para nós, do mesmo modo sentir as emoções apropriadamente nos tornará habituados a ter as respostas emocionais adequadas. Como as emoções também têm um componente cognitivo, tais reações nos ajudam a tomar as decisões corretas, de modo a nos aproximarmos mais de uma maneira de agir virtuosa.

Segundo Belfiore¹⁸, uma das funções da tragédia é proporcionar um treinamento ao *thymós* (desejo impulsivo), habituando-o a ser amigável, em vez de agressivo, em relação aos amigos e parentes. A tragédia seria um instrumento poderoso para a educação, num estágio mais avançado do processo, ajudando cidadãos jovens e adultos a lidar de forma mais justa e moderada com suas emoções, a aprender com elas e a estabelecer vínculos de amizade política e pessoal mais sólidos, menos sujeitos às armadilhas da cólera e de ímpetos excessivos. Para a autora, as principais emoções despertadas pela tragédia, a piedade e o medo, ajudariam a limitar e moderar tendências destrutivas em relação aos *phíloi*, estimuladas por um *thymós* fora de controle.

O *thymós* leva cada um a defender seus interesses e o dos amigos, amigável e agressivamente, pois é uma faculdade humana que se preocupa com os que são próximos e que os defende enquanto ataca quem os ameaça. A impulsividade sem controle, por isso, constitui um perigo que expõe até mesmo aqueles que são virtuosos (*Pol.* 1287a31-32). Nestes, a cólera irá se manifestar com intensidade contra os que agem mal e, mais especialmente, contra os amigos que se conduzem mal (*EN* 1123b30, *Pol.* 1328a8-12). A ideia segundo a qual a *orgé* se exalta mais facilmente contra os *phíloi* é apresentada com clareza na *Retórica* II 2. Ficamos encolerizados com os amigos porque esperamos ser bem

¹⁷ Richard Janko, "From Catharsis to the Aristotelian Mean," in *Essays on Aristotle's Poetics*, org. A. Rorty (Princeton: Princeton Univ. Press, 1992), 341-358.

¹⁸ Elizabeth Belfiore, "Tragédie, thumos, et plaisir esthétique," *Les Études Philosophiques* (Octobre 2003), 451-465.

Carvalho, João Belisário de
Educação, tragédia e amizade política em Aristóteles

tratados por eles em vez de desprezados ou ultrajados (Ret. 1379b2-4). Esta cólera entre amigos é perigosa e pode ameaçar a estabilidade interna da cidade, conduzindo até mesmo a um conflito civil, que, como já vimos, pode ter raízes em interesses egoístas exacerbados, mas pode também ter origem em nossas paixões, rivalidades e desejos de superioridade mal conduzidos. Assim, a *mimesis* do *thymós*, encontrada na tragédia (*Retórica* 1379b13-16), seria essencial para a virtude da alma e para a estabilidade do estado. Consequentemente, preservando as amizades políticas.

Aristóteles está de acordo com Platão¹⁹ que aqueles que são especialmente sensíveis ao *thymós* podem ser, ao mesmo tempo, amigáveis e *hostis*²⁰. O argumento de que o *thymós* pode ser considerado uma origem das amizades e da cólera resultaria de um entendimento do mesmo como sendo uma emoção cívica, ligada às relações sociais²¹. Mas é possível incluir também os relacionamentos mais íntimos, pessoais. Um amante erótico não busca meramente a satisfação de seu desejo por sexo, mas busca, ao mesmo tempo, a visão do seu amado (o belo) e o retorno da afeição. Estes aspectos do amor erótico, o sexual e o afetivo, também podem ser interpretados em função da divisão do desejo em três tipos, feita por Aristóteles: o apetitivo (*epithimía*), o impulsivo (*thymós*) e o racional (*boulesis*) (EE 1223a26-27, DA 414 b2, 432b3, Ret. 1369a1-4).

Enquanto o apetite se manifesta (quase que) independente das avaliações da razão, o desejo impulsivo procura alcançar as coisas que vê como belas e nobres (*kalón*). Portanto, o *thymós* compartilharia uma perspectiva avaliativa com a razão, estando apto a seguir os comandos da mesma. A afeição envolvida no amor erótico estaria localizada nos desejos impulsivos como sugere Top. 113 a35-b3²². Se o *thymós* é o lugar da cólera, o ódio também deve estar aí localizado e a afeição, que é o contrário do ódio, deverá existir nesta mesma parte. Na *Política* (1327b39-1328a8), Aristóteles refere-se à teoria platônica sobre o caráter

¹⁹ Como lembra Belfiore, Aristóteles deve a Platão este conceito de *thymós*. Na *República* Sócrates afirma que os guardiães devem ser *thumoides* a fim de serem corajosos. Ele pergunta a Glauco como os *thumoides* poderão evitar ser selvagens uns com os outros e com seus concidadãos (Cf. *República* II 375 b-c).

²⁰ *Política* 1327 b35: Aristóteles afirma que os homens devem possuir simultaneamente uma natureza briosa e inteligente para que possam ser conduzidos docilmente pelo legislador em direção à virtude. Segundo alguns (Platão), os guardiães devem ser amigos para os conhecidos e implacáveis para os desconhecidos. Não há contradição (é o brio que produz o afeto), pois é a força da alma que nos faz amar. A prova seria que, quando desprezados, nos ressentimos mais contra aqueles de quem gostamos do que contra os desconhecidos.

²¹ Cf. Elizabeth Belfiore, "Tragédie, thumos, et plaisir esthétique," *Les Études Philosophiques* (Octobre 2003), 451-465.

²² Cf. A. W. PRICE, *Love and friendship in Plato and Aristotle* (New York: Oxford Univ. Press, 1989), pp. 237.

Carvalho, João Belisário de
Educação, tragédia e amizade política em Aristóteles

dos guardiães designando explicitamente o *thymós* simultaneamente como a sede reconhecida da agressividade e como a sede da afeição²³.

Podemos buscar na moralidade grega uma questão que parece relacionada com as emoções implicadas no *thymós*. Segundo Nussbaum²⁴, encontramos frequentemente entre os gregos duas ideias sobre o *Eros* que são difíceis de conciliar. Por um lado, ele é visto como um presente divino, vinculado ao prazer para o amante e à intenções educativas generosas em direção ao amado. Por outro lado, é uma fonte de loucura e delírio, uma força que transtorna a razão e ameaça a virtude, e que parece ameaçar inevitavelmente a boa conduta do amante em direção ao seu parceiro. Ele é belo e divino, mas é também fatal, uma força compulsiva, mais forte que o fogo e o relâmpago, que pode por a perder a mente do amante e provocar um dano definitivo no objeto do amor. Não é possível separar completamente estas duas tendências, uma vez que a loucura do amante (que põe em risco a virtude) está entre as fontes de sua generosidade. A própria paixão que ameaça a virtude pode também motivar as ações virtuosas. Esta duplicidade do *Eros* sugere uma analogia com os sentimentos de agressividade e afeto que o *thumoiideis* apresenta quando se trata de socorrer os amigos, ou com as emoções que estão envolvidas na cólera e na *philia* (seja amor ou amizade). O aspecto inseparável dos benefícios e ameaças que a relação erótica exhibe pode nos ajudar a compreender que há algo inseparável na amizade e na cólera (ou no ódio), na agressividade e no afeto, para além de sua origem comum que teria lugar no *thymós*.

Segundo Viano (2008), Aristóteles liga a paixão de rivalidade, *philotimía* (“amor pelas honras”), a todos os fenômenos emotivos de agressividade e de competição: os *philotimoí* são inclinados à vitória, à competição, ao comando, à cólera, à inveja, à emulação. O termo *philotimía* pode ser traduzido também por “ambição”, que se exprime essencialmente como rivalidade. Porém, quando a rivalidade é compartilhada em graus diferentes de intensidade, há um outro desejo, mais original, operando na alma humana: o desejo de superioridade. Vencer é agradável porque produz uma imaginação de superioridade (Ret. 1370b32). O prazer da

²³ Cf. Cristina Viano, “Amizade e emoções de rivalidade em Aristóteles: uma origem comum?,” *Journal of Ancient Philosophy*, Vol II Issue 1 (2008).

²⁴ Martha C. Nussbaum, “Eros and Ethical Norms: Philosophers Respond to a Cultural Dilema,” in *The Sleep of Reason*, org. M. Nussbaum and Juha Sihvola (Chicago: University of Chicago Press, 2002), 55-94. Nussbaum esboça um relato da duplicidade do *Eros* encontrada na cultura filosófica de Atenas, colocando em evidência poetas trágicos, oradores e as falas de Fedro e Pausanisa no *Banquete* de Platão. Em seguida, analisa o *Fedro* de Platão onde são apresentadas as duas faces do *Eros* separadas, descritas como incompatíveis. Sócrates, com ousadia, coloca-as juntas de novo, descrevendo uma loucura erótica benigna e generosa. Finalmente, a autora discute a abordagem de Epicuro e dos estoicos para o problema. O que está em jogo, além do autodomínio, é o bem estar, a felicidade e o bem ético do outro. Há uma responsabilidade (social) no relacionamento sexual que o torna duplamente ético.

Carvalho, João Belisário de
Educação, tragédia e amizade política em Aristóteles

vitória explica o prazer nas atividades competitivas. O sentimento de superioridade vai além e pode estar na origem da cólera quando implica uma diminuição do outro. Tem, então, relação com o sentimento de amizade (cf. EN VIII 1158b11). Desse modo, Viano demonstra que há elos estreitos entre amizade, rivalidade, desejo de superioridade e amor de si, o que permite defender que há na alma uma origem comum para estes estados emocionais. Novamente ficamos com a impressão que há algo mais que apenas uma origem comum. Em EN (1158b11) Aristóteles menciona a amizade entre pai e filho e entre governante e governado como uma forma de amizade baseada na superioridade.

Se a tragédia tem uma função política e educativa, uma das razões é que trata dos perigos gerados pela cólera em direção aos amigos e à própria família. Os exemplos são inúmeros, como *Antígona*, *Medeia* ou *Sete contra Tebas*. Trata também dos sentimentos de superioridade e seus riscos: “no trono está sentado Édipo, o redentor. [...] Édipo, o homem da *hybris* (arrogância) é superior. [...] Édipo não chama os que vêm pedir-lhe ajuda de ‘cidadãos’, mas de filhos. O apelativo reduz adultos a infantes [...]. Édipo: pai e parricida”²⁵, pai e governante. Como mostrou Janko²⁶, a tragédia ajuda a moderar nossas tendências agressivas (inclusive nossos impulsos de rivalidade e superioridade). Amenizando nossa impulsividade, ela nos ajudaria também a desenvolver a amabilidade, um componente essencial da amizade política ou pessoal.

Entretanto, os benefícios didáticos da tragédia não estariam restritos apenas às nossas emoções e ao *thymós*. Apesar de não ser desejo racional, o *thymós* se encontra em um estágio intermediário e obedece de certo modo à razão. Assim, ele aparece como a faculdade da alma mais naturalmente disposta à virtude. Educar o *thymós*, por exemplo, ajudará a acrescentar à coragem natural a escolha deliberada e o fim, tornando-a coragem, virtude, em sentido próprio (EN 1116b23-1117a9). Ora, alcançar a virtude em sentido próprio não ocorrerá sem a *phrónesis*, pois o homem não poderá ser virtuoso sem ela, e nem o *phrónimos* poderá existir sem as virtudes éticas. A sabedoria prática é, de fato, o elemento unificador (EN 1144b30-1145a2).

Seria razoável supor que a integração do conhecimento e das emoções, à qual se refere a Poética, implica uma referência à sabedoria prática, ou seja, à uma forma de conhecimento prático implicado no governo das paixões. Convém lembrar que a tragédia não se dirige às

²⁵ Donald Schüler, “Ensaio Crítico,” in *Édipo Rei. Tradução do grego e estudo crítico de Donald Schüler* (Rio de Janeiro: Lamparina editora, 2004), 9-11.

²⁶ Richard Janko, “From Catharsis to the Aristotelian Mean,” in *Essays on Aristotle’s Poetics*, org. A. Rorty (Princeton: Princeton Univ. Press, 1992), 349-350.

Carvalho, João Belisário de
Educação, tragédia e amizade política em Aristóteles

crianças nem aos jovens que ainda necessitam de um longo período de educação das virtudes, pelo hábito. Sua função formadora se aplica aos adultos e aos jovens cidadãos²⁷, inclusive aos discípulos do filósofo no Liceu, uma vez que a tragédia atinge sua finalidade e revela suas qualidades também quando é lida, em vez de encenada (*Poet.* 1462a9).

Certamente facilitar a aquisição da sabedoria prática é uma das metas de uma instituição que se propõe a formar legisladores. Podemos, então, reconhecer algumas das possibilidades didáticas na tragédia. Ela pode auxiliar os jovens cidadãos e os adultos a aprimorarem a moderação de seus desejos impulsivos, inclusive a cólera em direção aos seus *philoí* (propiciando maior estabilidade às amizades políticas). Pode ser um instrumento que auxilia adultos e discípulos de Aristóteles a se aproximarem, cada vez mais, da almejada sabedoria prática. E pode também auxiliar os filósofos, através de sua experiência contemplativa diante do espetáculo trágico, a compreender mais profundamente as implicações éticas e políticas que a tragédia apresenta, além de permitir que tais filósofos alcancem uma iluminação mais profunda sobre as complexas características da alma humana. (todas estas possibilidades contribuem para uma configuração mais estável e benéfica dos relacionamentos humanos dentro da cidade).

Para terminar, eu diria (usando uma imagem aristotélica) que a experiência do teatro trágico é um coroamento prazeroso de todo o processo educativo. O resultado é a atenuação das diferenças sem a eliminação das mesmas. É uma convivência proveitosa com as emoções sem buscar a eliminação ou um controle absoluto das mesmas. É um estreitamento no intervalo que limita nossa natureza humana que, dessa maneira, estaria mais distante dos extremos radicais entre o bestial e o divino. Mas um estreitamento que, paradoxalmente, se baseia em um aprendizado através de nossas emoções mais profundas, portanto um aprendizado de aproximação com nossas características individuais mais particulares (idiossincráticas) e de respeito por uma pluralidade que admite e valoriza estas características assim como a multiplicidade praticamente inesgotável que elas acarretam.

Referências bibliográficas

BELFIORE, Elizabeth. “*Tragédie, thumos, et plaisir esthétique.*” *Les Études Philosophiques* (Outobre 2003): 451-465.

CASSIN, Barbara. *Ensaio Sofísticos*. São Paulo: Edições Siciliano, 1990.

COOPER, John. *Reason and Emotion*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1999.

²⁷ Cf. Jonathan Lear, “Katharsis,” in *Essays on Aristotle’s Poetics*, org. A. Rorty (Princeton: Princeton Univ. Press, 1992), 320.

Carvalho, João Belisário de
Educação, tragédia e amizade política em Aristóteles

- FORTENBAUGH, W. W. *Aristotle on Emotion*. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 2002.
- FRAISSE, Jean-Claude. *Philia: La notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.
- JANKO, Richard. "From Catharsis to the Aristotelian Mean." *Essays on Aristotle's Poetics*. Org. A. Rorty. Princeton: Princeton Univ. Press, 1992. 341-358.
- KRAUT, Richard. *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2002.
- LEAR, Jonathan. "Katharsis." *Essays on Aristotle's Poetics*. Org. A. Rorty. Princeton: Princeton Univ. Press, 1992. 315-340.
- LEFEBVRE, René. "Referência e Semelhança: As Amizades de Aristóteles." *Analytica*, v.6, n.1 (2001/2002): 45-92.
- NUSSBAUM, Martha C. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1986.
- _____, "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics." *World, Mind, and Ethics: Essays on the Philosophy of Bernard Williams*. Org. J. E. J. Altham and Ross Harrison. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 86-131.
- _____, "Aristotle on Emotions and Rational Persuasion." *Essays on Aristotle's Rethoric*. Org. A. Rorty. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996. 303-323.
- _____, "Eros and Ethical Norms: Philosophers Respond to a Cultural Dilema." *The Sleep of Reason*. Org. M. Nussbaum and Juha Sihvola. Chicago: University of Chicago Press, 2002. 55-94.
- PRICE, A. W. *Love and friendship in Plato and Aristotle*. New York: Oxford Univ. Press, 1989.
- SCHÜLER, Donald. "Ensaio Crítico." *Édipo Rei. Tradução do grego e estudo crítico de Donald Schüler*. Rio de Janeiro: Lamparina editora, 2004. 7-76.
- VIANO, Cristina. "Passions, désirs et plaisirs de rivalité chez Aristote." *L'Excellence de la Vie*. Org. G. Dherbey, G. Aubry. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 2002. 237-252.
- _____, "Amizade e emoções de rivalidade em Aristóteles: uma origem comum?." *Journal of Ancient Philosophy*, Vol II Issue 1 (2008). <http://www.filosofiaantiga.com>

[Recebido em maio de 2010; aceito em junho de 2010.]