

ASPECTOS DA INTELIGÊNCIA EMOCIONAL EM ARISTÓTELES

MARCELO PERINE

Resumo: Este trabalho pretende abordar as questões do desejo virtuoso na ética aristotélica e o papel desempenhado pelas paixões e emoções na escolha racional, fruto da virtude. Pretende-se mostrar a relação que as paixões e emoções têm tanto com a sensibilidade e imaginação como com o intelecto e a razão prática. Este estudo dá continuidade à nossa reflexão anterior, exposta em artigos, sobre a doutrina aristotélica da *phrónesis*.

Abstract: This work intends to approach the issues of virtuous desire in the aristotelian ethics and the role played out by passions and emotions in the rational choice that brings forth virtue. We intend to show the relationship that passions and emotions have with sensibility and imagination as well as with the intellect and practical reason. This study continues our previous reflection published in essays about the aristotelian doctrine of *phrónesis*.”

Palavras-chave: paixões, razão, Ética, virtude
passions, reason, Ethics, virtue

O *best-seller* de Daniel Goleman, que popularizou a expressão “inteligência emocional”, é apresentado pelo autor com o curioso título **O desafio de Aristóteles**, tendo como epígrafe a seguinte citação da **Ética a Nicômaco**: “Qualquer um pode zangar-se – isso é fácil. Mas zangar-se com a pessoa certa, na medida certa, na hora certa, pelo motivo certo e da maneira certa – não é fácil”¹. O contexto da citação na obra de Aristóteles é o capítulo 9 do livro II da **Ética a Nicômaco**, que conclui um longo desenvolvimento sobre a natureza da virtude moral (capítulos 4-9), precedido pela meticulosa análise da aquisição da virtude moral (capítulos 1-3) e seguido

Marcelo Perine é professor de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil.

1. Cf. GOLEMAN D. **Inteligência emocional. A teoria revolucionária que redefine o que é ser inteligente**. Trad. M. Santarrita. Rio de Janeiro: Objetiva, s.d., pág. 9.

pela penetrante reflexão sobre a decisão moral, nos oito primeiros capítulos do livro III, que, segundo Paul Ricoeur, constitui a primeira fenomenologia da vontade escrita na nossa tradição filosófica².

Para os que leram o livro de Goleman (o que não é o meu caso), o desafio de Aristóteles foi resumido pelo autor no seguinte parágrafo conclusivo da apresentação da obra:

Em **Ética a Nicômaco**, inquirição filosófica de Aristóteles sobre virtude, caráter e uma vida justa, está implícito o desafio à nossa capacidade de equilibrar razão e emoção. Nossas paixões, quando bem exercidas, têm sabedoria; orientam nosso pensamento, nossos valores, nossa sobrevivência. Mas podem facilmente cair em erro, e o fazem com demasiada frequência. Como observa Aristóteles, o problema não está na emocionalidade, mas na “adequação” da emoção e sua manifestação. A questão é: como podemos levar inteligência às nossas emoções, civilidade às nossas ruas e envolvimento à nossa vida comunitária?³.

Neste parágrafo, Goleman dá a entender que a questão posta a nós, isto é, levar inteligência às nossas emoções, civilidade às nossas ruas e envolvimento à nossa vida comunitária, seria a mesma subjacente à inquirição filosófica de Aristóteles sobre a virtude, o caráter e a vida justa, na qual está implícito o desafio de equilibrar razão e emoção. Além disso, ele parece atribuir a Aristóteles as seguintes afirmações: 1) nossas paixões, quando bem exercidas, têm sabedoria, orientam nosso pensamento, nossos valores, nossa sobrevivência; 2) nossas paixões podem facilmente cair em erro e o fazem muito amiúde, e 3) o problema das paixões está na sua adequação e manifestação. Se a interpretação de Goleman é correta, pode-se extrair do pensamento de Aristóteles as seguintes conclusões: 1) as paixões/emoções têm um papel positivo no conhecimento, na escolha e na ação moral; 2) nem as paixões/emoções nem a razão, sozinhas, são guias adequados para a ação moral; e 3) pode-se ensinar/aprender paixões/emoções. Se estas conclusões correspondem ao pensamento de Aristóteles, então a compreensão da inteligência com sua dimensão emocional é mais antiga do que nos acostumamos a pensar. É isto que pretendo verificar na seqüência da reflexão.

2. Cf. RICOEUR P. “Liberté”. **Enciclopaedia Universalis France**. t. IX, págs. 979-984, aqui pág. 981.

3. Cf. GOLEMAN D. *Op. cit.*, pág. 14.

1. O CARÁTER POSITIVO DAS PAIXÕES/EMOÇÕES EM ARISTÓTELES

O subtítulo é um pouco pretensioso. Falar do caráter positivo das paixões/emoções em Aristóteles exigiria uma análise muito mais abrangente do que a que me proponho fazer aqui. Seria preciso considerar, também, além da **Ética a Nicômaco**, pelo menos o **De Anima**⁴ e a **Arte Retórica**⁵. Entretanto, vou concentrar-me exclusivamente em algumas passagens capitais da **Ética a Nicômaco**.

Em primeiro lugar, deve-se notar que o termo grego *páthe*, geralmente traduzido por paixões, pode ser legitimamente traduzido por emoções. Acredito que a tradução se justifica nas línguas modernas porque pelo menos algumas das *páthe* com as quais, normalmente, Aristóteles relaciona as *aretai* correspondem ao que entendemos por emoções. Com efeito, ao falar das três coisas que se encontram na alma – *páthe*, *dynámeis* e *béxeis* – e ao definir o que entende por *páthe*, Aristóteles enumera algumas realidades inequivocamente identificáveis com o nosso conceito de emoções. Vejamos o texto na tradução de Mário da Gama Kury⁶:

Por emoções quero significar os desejos, a cólera, o medo, a temeridade, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, a saudade, o ciúme, a emulação, a piedade, e de um modo geral os sentimentos acompanhados de prazer ou sofrimento (1105 b 19-22)⁷.

A lista não parece ter a pretensão de ser exaustiva. Note-se, entretanto, que *epithymían*, traduzido por “desejos”, é contado entre as *páthe*. Se podemos ter alguma dúvida quanto à classificação do desejo como uma emoção, parece bastante claro que a cólera, o medo, a inveja, a alegria e a piedade situam-se perfeitamente no campo semântico do que entendemos por emoções. Para marcar a proximidade dos conceitos, vou usar sempre “paixões/emoções”.

4. Sobre o **De Anima** ver: ZINGANO M. **Razão e sensação em Aristóteles. Um ensaio sobre De Anima**. III 4-5. Porto Alegre: L&PM, 1998.

5. Sobre a **Retórica**, ver: ROHDEN L. **O poder da linguagem. A Arte Retórica de Aristóteles**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

6. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1985, 3ª ed., 1999. Todas as citações da **Ética a Nicômaco**, salvo indicação em contrário, serão extraídas desta tradução.

7. Eis o texto grego, segundo a edição de Bywater: λέγω δέ πάθη μέ ἐπιθυμίαν ὄργην φόβον θάρσος φθόνον Χαράν φιλίαν μέσος πόθον ζήλον ἔλεον, ὄλως οὐκ ἔπεται ἡδονή ἢ λύπη.

Que a excelência moral se relacione com as paixões/emoções, Aristóteles o afirma muitas vezes e de muitos modos. Ao tratar da relação da excelência moral com o prazer e o sofrimento, ele diz que

...se as várias formas de excelência moral se relacionam com ações e emoções, e toda emoção e toda ação são acompanhadas de prazer ou sofrimento, pela mesma razão a excelência moral se relacionará com os prazeres e sofrimentos (1104 b 13-14).

Após definir a excelência moral quanto ao gênero como uma disposição, no momento de falar da sua natureza específica, Aristóteles reafirma a relação daquela com as paixões/emoções, justamente porque nestas há excesso, falta e meio termo. Eis o texto:

...Por exemplo, pode-se sentir medo, confiança, desejos, cólera, piedade, e de um modo geral prazer e sofrimento, demais ou muito pouco, e em ambos os casos isto não é bom; mas experimentar estes sentimentos no momento certo, em relação aos objetos certos e às pessoas certas, e de maneira certa, é o meio termo e o melhor, e isto é característico da excelência (1106 b, 18-22).

Portanto, não há dúvida de que a excelência moral esteja relacionada com as paixões/emoções. Resta saber se nesta relação elas são moralmente neutras ou se desempenham sempre algum papel, positivo ou negativo, no âmbito do conhecimento e da ação moral.

Poder-se-ia pensar que as paixões/emoções, por serem grandezas quantificáveis, isto é, por comportarem o excesso, a falta e o meio termo, são em si mesmas moralmente neutras⁸. Todavia, o excesso e a falta são manifestações de erro, enquanto o meio termo é reconhecido como acerto. Ora, o acerto, tanto quanto o erro, é moralmente qualificado não só pela “quantidade” – certa ou errada – de paixão/emoção, mas também pela adequação – certa ou errada – da sua expressão ao “momento”, aos “objetos”, às “pessoas” e à “maneira”. Portanto, o acerto ou o erro na quantidade, na maneira de expressão, na oportunidade e na relação com as pessoas e as coisas são indissociáveis da simples existência das paixões/emoções. Dito de outro modo, não existe paixão/emoção moralmente neutra porque

8. “Passions are quantifiable and, considered in themselves, morally neutral”. Cf. ROBERTS R. C. “Aristotle on virtues and emotions”, **Philosophical Studies** 56: 293-306, 1989, aqui pág. 295.

qualquer *quantum* de paixão/emoção será moralmente certo ou errado de acordo com a sua situação numa escala que vai do excesso à falta, passando pelo justo meio, e de acordo com a adequação da sua expressão ao momento, aos objetos, às pessoas e à maneira.

Longe de opor as paixões/emoções à excelência moral e de atribuir a elas um papel exclusivamente passivo na relação com a reta norma, Aristóteles parece sugerir que elas, ao mesmo tempo em que exercem uma função limitadora nas decisões morais, oferecem também uma direção positiva para essas decisões, na medida em que são objeto de medida no que se refere à quantidade, e de adequação no que se refere à sua expressão⁹.

No capítulo 3 do livro II da **Ética a Nicômaco**, como já apareceu no texto acima citado (1104 b 13-14), Aristóteles afirma a ligação do prazer e do sofrimento com a excelência moral, por força da sua conexão com as ações e as paixões/emoções. Dado que praticamos más ações por causa do prazer e deixamos de praticar boas ações por causa do sofrimento, Aristóteles também afirma a importância, já assinalada por Platão, “...de termos sido habituados adequadamente desde a infância, a gostar das coisas certas; esta é a verdadeira educação” (1104 b 11-12). O texto dá a entender que Aristóteles não concebe a educação como um processo de mera submissão passiva, mas como uma relação na qual o educando é também agente, uma vez que cabe a ele habituar-se a gostar das coisas certas e de maneira conveniente. Por isso, Aristóteles critica os pensadores que “...definem as várias formas de excelência moral como certos estados de impassibilidade e calma”, dizendo que a definição não é boa, porque “...eles falam de maneira absoluta, e não dizem ‘como se deve’ e ‘como não se deve’, ‘quando se deve’ e ‘quando não se deve’, e outras qualificações que podem ser acrescentadas” (1104 b 24-28).

O fato de recusar a definição da virtude como estado de impassibilidade e de calma significa que Aristóteles avalia, positivamente, a contribuição das paixões/emoções para a excelência moral. De fato, habituar-se a gostar das coisas certas convenientemente, isto é, como se deve e quando se deve, não significa simplesmente reprimir as paixões/emoções, mas moldá-las de maneira estável para compor a ação na medida certa, no momento adequado, de acordo com as circunstâncias particulares, coisas e pessoas,

9. Sobre este ponto ver: BAILLIE H. W. “Learning the Emotions”, in **The New Scholasticism** 62: 221-227, 1988, aqui pág. 221.

nas quais a ação deve ter lugar. Além disso, considerando que “a tendência para o prazer cresce conosco desde a infância” (1105 a 1), e considerando que o juízo determinante da escolha moral, que antecede a ação, implica uma tomada de posição relativamente ao prazer e ao sofrimento, e dado que “regulamos também nossas ações, uns de nós mais, outros menos, pelo critério do prazer e do sofrimento... pois para nosso bem ou para nosso mal o fato de nos deleitarmos ou sofrermos tem uma influência nada pequena em nossas ações” (1105 a 4-6), segue-se que as paixões/emoções intervêm positivamente no conhecimento e na avaliação do que se deve fazer ou evitar.

Penso que já temos elementos suficientes para confirmar, aristotelicamente, a afirmação de Goleman segundo a qual “nossas paixões, quando bem exercidas, têm sabedoria, orientam nosso pensamento, nossos valores, nossa sobrevivência”. De fato, Aristóteles reconhece às paixões/emoções um papel positivo no conhecimento e na escolha moral¹⁰. Voltarei a este ponto na conclusão, para ver em que medida, segundo Aristóteles, as nossas paixões/emoções têm sabedoria, orientam nosso pensamento, nossos valores e nossa sobrevivência. Passo, agora, a refletir brevemente sobre a segunda conclusão que Goleman parece ter extraído do pensamento de Aristóteles, quando afirmou que nossas paixões podem facilmente cair em erro e o fazem muito amiúde.

2. NEM AS PAIXÕES/EMOÇÕES NEM A RAZÃO SOZINHAS SÃO GUIAS ADEQUADOS PARA A AÇÃO

No último capítulo do livro I da **Ética a Nicômaco**, para explicar que uma das subdivisões da parte irracional da alma participa da razão, Aristóteles recorre aos casos paradigmáticos do continente (*enkratoûs*) e do incontinente (*akratoûs*), nos quais a parte irracional da alma ou obedece ou está em luta com a razão, diferentemente do virtuoso, no qual o elemento irracional que participa da razão está em plena harmonia com ela porque já adquiriu o hábito do justo meio, isto é, já se educou para ouvir e obedecer a razão. A conclusão do raciocínio é clara:

10. Para um aprofundamento sobre a influência positiva dos desejos no conhecimento moral, ver: D'AVENIA, M. **L'aporia del bene aparente. Le dimensioni cognitive delle virtù morali in Aristotele**. Milão: Vita e Pensiero, 1998, págs. 284-294.

Conseqüentemente, o elemento irracional parece dúplice. O elemento vegetativo, todavia, não participa de forma alguma da razão, mas o elemento apetitivo e em geral o elemento concupiscente participam da mesma em certo sentido, até o ponto em que a ouvem e lhe obedecem; é neste sentido que falamos na ‘racionalidade’ de um pai ou de um amigo, em contraste com a ‘racionalidade’ matemática. O fato de advertirmos alguém, e de reprovarmos e exortarmos de um modo geral, indica que a razão pode de certo modo persuadir o elemento irracional. E se também deve ser dito que este elemento participa da razão, aquilo que é dotado de razão (tanto quanto o que não é) será dúplice, e uma de suas subdivisões participa da razão no sentido próprio e em si, enquanto a outra terá uma tendência para obedecer no sentido em que se obedece a um pai (1102 b 28 - 1103 a 2).

Ao terminar a análise da moderação (*sophrosýne*), no final do capítulo 12 do livro III, Aristóteles diz que os imoderados, como as crianças, são dominados pelos apetites, e o desejo do agradável é sempre mais forte neles. Se as crianças não forem preparadas para obedecer e submeter-se a seus mestres, elas não conhecerão qualquer limite, “pois num ser ainda irracional o desejo do prazer é insaciável e generalizado, e a tendência inata é estimulada pela satisfação desses desejos” (1119 b 5-7), o que pode aniquilar a própria capacidade de raciocinar, principalmente se esses desejos forem numerosos e violentos. De onde se conclui que os desejos

devem ser poucos e moderados, e não devem de forma alguma opor-se à razão – é isto que pretendemos dizer com ‘obedientes’ e ‘submissos à autoridade’ – e da mesma forma que a criança deve viver de conformidade com as instruções de seu preceptor, a parte apetitiva de nossa alma deve harmonizar-se com a razão, pois o objetivo de ambas é aquilo que é nobilitante, e a pessoa moderada deseja as coisas que deve desejar, como deve desejar e quando deve desejar; é isto que a razão determina (1119 b 9-18).

Aparentemente não há nenhuma relação entre a referência à tendência do elemento apetitivo-concupiscente, isto é, da parte irracional da alma humana, a obedecer a razão como se obedece a um pai, no texto do final do livro I da **Ética a Nicômaco** com o qual iniciei o segundo momento da minha reflexão, e a comparação do imoderado com a criança, entendida como um ser ainda irracional cujo desejo inato de prazer é insaciável e generalizado, que aparece no texto do final do livro III acima citado. Entretanto, uma análise mais atenta pode descobrir o nexos, certamente não casual, entre os dois textos.

Além da evidente referência à relação educativa presente nos dois textos, o que há de comum entre eles é a afirmação de que o elemento irracional não só pode ouvir, obedecer, submeter-se à razão, mas deve fazer isto para não vir a provocar a destruição da razão. No meu entender, o que há de comum nos dois textos é a clara afirmação de que a parte irracional da alma humana, por mais que participe da razão, por mais permeável que seja a ela, não está isenta de levar a vida humana à ruína, do mesmo modo que a criança, e malgrado os seus atributos naturais de humanidade, não será capaz de deixar sozinha o nível da irracionalidade para chegar à maturidade humana sem a guia segura da razão já realizada no pai e no educador.

Se é “por causa do prazer e do sofrimento que os homens se tornam maus”, na medida em que perseguem ou evitam “prazeres e sofrimentos que não devem, ou quando não devem, ou como não devem” (1104 b 20-23), e se a verdadeira educação consiste em habituar os homens, desde crianças, a “gostar e a desgostar das coisas certas” (1104 b 11-12), está claro que, para que os homens se tornem bons, impõe-se que as paixões/emoções, podendo proporcionar uma orientação positiva à escolha e à ação moral, sejam efetivamente orientadas ao bem que é buscado em toda ação e em toda decisão moral (Cf. 1094 a 1-2).

Outra razão pela qual a parte irracional da alma humana, na qual se enraízam as paixões/emoções, não pode guiar sozinha a ação é o fato de ela não existir e não poder ser pensada separadamente. Mesmo sem precisar recorrer ao “hilemorfismo”, que caracterizará a última fase do pensamento aristotélico, e reconhecendo que a elaboração da **Ética a Nicômaco** deva ser situada na fase chamada “instrumental-mecanicista” da evolução do pensamento de Aristóteles¹¹, o que é decisivo para a afirmação de que a parte irracional da alma não existe e não pode ser pensada separadamente é, em primeiro lugar, a concepção teleológica da realidade (*phýsis*) e, em seguida, a compreensão da vida humana caracterizada pela atividade da inteligência (*noûs*). A unidade ou a harmonia entre as partes irracional e racional da alma é garantida pela atividade do *noûs*, que é a atividade mais elevada da alma humana, cuja característica é a intencionalidade ou orientação para os fins propostos pela realidade¹².

11. David Ross chama esta fase de “média” ou “biológica”. Cf. ROSS, W. D. **Aristotle's Parva Naturalia**. Oxford: Oxford University Press, 1955, pág. 12.

12. *This unity of purpose and presupposition between emotions and reason is grounded in the psychological make-up of the human being. In Aristotelian psychology, the entire*

Ora, sabemos pela análise das virtudes intelectuais desenvolvida no livro VI da **Ética a Nicômaco**, que a origem ou causa eficiente da ação moral, enquanto ação refletida, é a escolha ou decisão (*proairesis*), e que a origem da escolha está no desejo do fim e no raciocínio sobre os meios para alcançar o fim. De fato, para Aristóteles, o processo de escolha significa encontrar razões para a ação escolhida, de modo a conectar o fim que o agente tem em vista com o melhor meio para alcançá-lo¹³. “É por isto – diz Aristóteles – que a escolha não pode existir sem a razão e o pensamento ou sem uma disposição moral, pois as boas e as más ações não podem existir sem uma combinação de pensamento (*noûs*) e caráter” (1139 a 32-34). Portanto, a causa da ação moral é fruto de uma inteligência desejanter unida a um desejo refletido, e a combinação desse duplo princípio da ação é, justamente, o que define o ser humano. Eis o texto de Aristóteles: “A escolha, portanto, é razão desiderativa (*horéktikos noûs*) ou desejo raciocinativo (*bórexis dianoetiké*), e o homem é uma origem da ação deste tipo” (1139 b 4)¹⁴.

Tendo visto que as paixões/emoções têm um papel positivo no conhecimento, na escolha e na ação moral e que elas, separadas da razão, assim como a razão separada delas não podem ser guias adequados para a ação moral, resta ver se é possível aprender/ensinar emoções.

3. APRENDENDO/ENSINANDO EMOÇÕES

Se a virtude pode ser ensinada foi uma das questões do grande debate instaurado pelos Sofistas a partir do século V a.C., e que se tornou a questão central do ensinamento de Sócrates e do projeto pedagógico-político de

soul is formed by the soul's highest activity, noûs. Noûs is the activity of being oriented to what is real (which would in cognition be described as an orientation to the logos). Cf. BAILLIE H. W. Art. cit., pág. 223.

13. *What does Aristotle mean by the process of choosing? In the basis of his analysis of choice in III 2-3, we can say he means finding reasons for the action chosen, in the form of connecting up the end the agent has in view with the action which is the best means to it. Cf. SANTAS, G. Desire and Perfection in Aristotle's Theory of the Good, in **Apeiron**, nº 22, pág. 75-99, 1989, aqui pág. 78.*

14. A tradução de Gama Cury oculta a distinção entre razão (*lógos*) e inteligência ou intelecto (*noûs*) e não deixa suficientemente claro que estamos diante de uma definição do ser humano. O texto grego diz: *διό ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαυτὴ ἀρχὴ ἄνθρωπος*, o que permite a seguinte tradução: “a decisão é intelecto desejanter ou desejo raciocinante, e este princípio complexo é o homem”.

Platão. Esta foi também a questão central da reflexão de Aristóteles, que pretendeu ser o mais autêntico herdeiro de Platão¹⁵. Para refletir sobre esta questão, quero partir da conclusão de um estudo anterior sobre a *phrónesis* aristotélica¹⁶. Naquele estudo, uma das questões que pretendi responder a partir de Aristóteles foi sobre como se transmite a experiência e, portanto, como se educa para o exercício daquela virtude intelectual que, hoje em dia, pode ser chamada de discernimento moral. O fato de a experiência não ser objeto de ciência, como quer Aristóteles, não significa que ela não possa ser aprendida. Com efeito, na medida em que ela é a memória presente do passado, ela se deposita nas mais diferentes expressões da racionalidade humana e, assim, transcende os indivíduos. Dentre as expressões da racionalidade humana, a experiência encontra-se depositada nas leis, fundamento da vida em comum dos homens, que, por sua vez, é a condição de possibilidade das outras formas de expressão da racionalidade humana, como a poesia, o teatro, a retórica e, acima de todas, a filosofia. A resposta para a pergunta sobre como se transmite a experiência, em última análise, foi dada pelo recurso à *phrónesis nomotética*, esse saber arquitetônico pelo qual o sábio assume a experiência no âmbito da razão e a traduz nas leis que dão a forma da vida em comum.

Penso que uma primeira resposta à pergunta se é possível aprender/ensinar paixões/emoções é a mesma que responde à questão da transmissão e do aprendizado da experiência. É, em primeiro lugar, na legislação que se deposita a experiência dos homens sábios e prudentes, e é por força do caráter educador das leis que ela se transmite e pode ser aprendida pelas novas gerações. Na conclusão da presente reflexão, quero ir além desta primeira resposta e afirmar que as leis belas e boas não transmitem apenas a experiência nelas depositada pelo legislador prudente e sábio, mas transmitem também um determinado modo de ser humano e, portanto, um modo determinado de harmonizar as paixões/emoções com a razão. E mais, quero afirmar também que, no interior do espaço de humanidade circunscrito pela *politeía*, a educação é fundamental para harmonizar aquele complexo princípio que define o ser humano como intelecto desejante e desejo refletido.

15. Cf. MACINTYRE. **A. Justiça de quem? Qual racionalidade?**, trad. de M. P. Marques. São Paulo: Loyola, 1991, cap. VI: “Aristóteles herdeiro de Platão”, pág. 101-116.

16. PERINE, M. “*Phrónesis*: um conceito inoportuno”, **Kriterion**. vol. XXXIV, nº 87, pág. 31-55, jan./jul. 1993, aqui pág. 54-55.

E assim, será preciso reconhecer também o caráter educador de todo o conjunto de habilidades, artes e saberes que constituíam a *paideía* grega no século IV a.C, particularmente a poesia, o teatro, a retórica e, acima de todas, a filosofia.

Com efeito, o que é que os gregos aprendiam quando se defrontavam com a experiência depositada nas leis, ou quando eram conduzidos, desde pequenos, a espelharem-se nas condutas dos heróis recolhidas na poesia, no teatro, na prática retórica dos discursos e no exercício da filosofia? Aprendiam, acima de tudo, um determinado modo de ser humano no interior de uma comunidade que se reconhecia naquelas leis proclamadas, naqueles modelos exaltados, naquelas situações representadas, naqueles discursos arrebatadores e naquelas argumentações demonstrativas. Numa palavra, aprendiam um *éthos* (com *eta* inicial). Nesta acepção, segundo Lima Vaz,

O *éthos* é a casa do homem. ... A metáfora da morada e do abrigo indica justamente que, a partir do *éthos*, o espaço do mundo torna-se habitável para o homem. O domínio da *phýsis* ou reino da necessidade é rompido pela abertura do espaço humano do *éthos* no qual irão inscrever-se os costumes, os hábitos, as normas e os interditos, os valores e as ações. Por conseguinte, o espaço do *éthos* enquanto espaço humano, não é *dado* ao homem, mas por ele ‘construído’ ou incessantemente reconstruído¹⁷.

Aprender um *éthos* é o fruto da *paideía*, mas a educação não é obra de indivíduos e sim da cidade¹⁸. Para Aristóteles, a cidade é verdadeiramente natural ao ser humano e o precede em dignidade, a ponto de se poder afirmar que, separado da *pólis*, o homem “fica privado de alguns atributos essenciais a um ser humano”¹⁹. Rigorosamente falando, a cidade não cria homens, mas os encontra e os aceita do modo como a natureza os produz. Mas a natureza os produz como animais capazes de falar e de agir de acordo com esta capacidade discursiva, de modo que a naturalidade política do ser humano está fundada sobre a capacidade que só o ser humano tem de ir além da simples expressão do prazer e da dor, comum a todos os animais dotados de voz, chegando a servir-se da palavra para formular noções

17. Cf. LIMA VAZ, H. C. de. **Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura**. São Paulo: Loyola, 1988, págs. 12-13.

18. Cf. WEIL, E. *L'anthropologie d'Aristote, Essais et conférences I*, Paris, Plon, 1970, págs. 9-43, aqui págs. 21-26.

19. Cf. MACINTYRE, A. *Op. cit.*, pág. 110.

universais como o bem e o mal, o justo e o injusto, o útil e o danoso, cuja posse comum constitui a família e a cidade (Cf. **Pol.**, I, 2, 1253 a 6-19).

Essa capacidade de comunicação é expressão de uma racionalidade que vai além da simples sensação dos animais gregários. Ora, é essa racionalidade que torna possível a educação, diferente do adestramento. Só a *paideía* constituída de uma cidade pode transformar a criança, que ainda é apenas um animal dotado de discurso, num ser humano capaz de agir intencionalmente em vista dos fins que a realidade lhe propõe, escolhendo os meios mais adequados para a sua realização, dado que esses fins se apresentam como bens, objetos do desejo e da decisão que procede do intelecto desejante ou desejo raciocinante. Uma educação verdadeira, no interior de uma cidade sadia, tem a função de cultivar aquelas disposições que permitam aos seres humanos alcançar a vida boa. Por isso, ela deve oferecer as experiências corretas e as disposições que, verdadeiramente, permitam aos seres humanos decidir e agir segundo o bem²⁰.

Por conseguinte, aprender um *éthos* é também aprender determinadas “disposições para agir de modos específicos por razões específicas”²¹. Numa palavra, aprender um *éthos* é aprender determinadas virtudes. Ora, aprender virtudes é aprender determinadas disposições para ser adequadamente afetado em determinadas situações por determinadas paixões/emoções. Portanto, a questão central da *paideía* grega nos séculos V-IV a.C. pode ser formulada assim: é possível aprender/ensinar paixões/emoções?

Quando Aristóteles diz, no início do livro II da **Ética a Nicômaco**, que a virtude intelectual deve seu nascimento e seu crescimento à instrução, enquanto a virtude moral é produto do hábito (1103a,14-17), ele não está excluindo a virtude moral do âmbito da atividade educativa, porque a essência da virtude moral não se adquire pela repetição mecânica de atos, mas pela forma especificamente humana que o intelecto e a capacidade discursiva imprimem aos atos humanos. É certo que “as coisas que temos de aprender antes de fazer, aprendemo-las fazendo-as”, de modo que “tornamo-nos justos praticando atos justos, moderados agindo moderadamente, e corajosos agindo corajosamente”(1103b,1-2). Mas, é igualmente certo, como Aristóteles diz em seguida, que a repetição dos atos, no caso das virtudes, não dispensa a presença de bons legisladores para as cidades, assim como o aprendizado das artes não dispensa a presença dos mestres

20. Cf. D'AVENIA, M. *Op. cit.*, págs. 315-316.

21. Cf. MACINTYRE, A. *Op. cit.*, pág. 124.

(1103b,3-21). E se é verdade que as “nossas disposições morais resultam das atividades correspondentes às mesmas”, conclui-se que é preciso “desenvolver nossas atividades de uma maneira predeterminada, pois nossas disposições morais correspondem às diferenças entre nossas atividades”. E Aristóteles tem razão ao encerrar todo o raciocínio com a seguinte afirmação: “Não será pequena a diferença, então, se formarmos os hábitos de uma maneira ou de outra desde nossa infância; ao contrário, ela será muito grande, ou melhor, ela será decisiva” (1103 b 22-25).

Fica, portanto, mais uma vez afirmada a importância da educação e da legislação – da *paideia* e da *politeia* – na formação e amadurecimento das disposições a serem adquiridas para alcançar a vida boa, isto é, a vida verdadeiramente humana. Neste sentido, a educação para as virtudes, tal como Aristóteles a concebe, é uma educação emocional porque o que está em questão não é só o manejo ou a administração da quantidade exata de paixão/emoção que deve entrar na ação, mas é a adequação qualitativa dessas paixões/emoções ao momento certo, ao lugar certo, às pessoas certas e aos objetos certos, obra de um intelecto desejante e de um desejo raciocinante, que transforma as paixões/emoções em disposições morais. Ora, isto se aprende pelo exercício no interior de uma comunidade constituída, na qual as leis, os costumes, a arte, os saberes e os sábios são expressões realizadas do que esta mesma comunidade considera a vida boa para o ser humano.

Curiosamente, o último capítulo do livro de Goleman, com o qual iniciarei a presente reflexão, leva o título “Ensinando as Emoções”, no qual aparece inclusive a expressão “alfabetização emocional”²². Pelo que foi visto aqui, a idéia de uma educação das emoções é mais antiga e mais complexa do que as pretensas teorias revolucionárias que redefinem o que é ser inteligente.

CONCLUSÃO

Não quero concluir minha reflexão sem tentar fazer uma referência explícita ao tema geral que me foi proposto: “Filosofia Grega e Filosofia Alemã: um diálogo”. Entretanto, minha familiaridade com a filosofia alemã não me permite vôos muito elevados, que facilmente se tornariam perigosas e desastradas aventuras. Por isso, recorro aqui à autoridade dos mestres,

22. Cf. GOLEMAN. D. *Op. cit.*, págs. 275-301

para sugerir o ponto sobre o qual a presente reflexão sobre alguns aspectos da obra de Aristóteles pode entrar em diálogo com a filosofia alemã.

Na conclusão da análise da concepção aristotélica da *phrónesis*, no segundo volume dos seus **Escritos de Filosofia**, o filósofo Lima Vaz chama a atenção para a centralidade do problema hegeliano da relação entre moralidade e eticidade para a reflexão ética contemporânea. Segundo Lima Vaz, nas obras hegelianas **Fenomenologia do Espírito** e **Filosofia do Direito**, a passagem da moralidade para a eticidade representa a passagem à realização efetiva da liberdade. Ao conferir à práxis humana o seu lugar na arquitetura sistemática do Espírito como práxis virtuosa, no momento em que o *éthos* aparece na dialética do Espírito objetivo como vida ética concreta, vale dizer, como síntese da liberdade subjetiva e da substância ética objetiva, Hegel teria repostado “no centro da Ética o conceito aristotélico de virtude, articulando-o ao conceito de dever (*Pflicht*), mas objetivado nas relações nas quais se particulariza a substância ética”²³.

Em que medida foi bem sucedido o esforço hegeliano de recuperar no conceito de eticidade (*Sittlichkeit*) a realidade do *éthos* das *póleis* gregas dos séculos V-IV a.C., é uma questão aberta para a *Hegelforschung* e para a reflexão ética posterior a Hegel. Independentemente do modo como se responda a este problema, a observação conclusiva de Lima Vaz parece-me extremamente pertinente, e é com ela que concluo minha reflexão:

A discussão em torno da *Sittlichkeit* hegeliana torna-se, desta sorte, a discussão em torno da possibilidade de restituição da *phrónesis* à sua posição mediadora entre as virtudes éticas e a *theoría*, esta redefinida segundo as condições atuais do saber. A recuperação da *phrónesis* aristotélica adquire, por outro lado, um significado peculiar no momento em que o pensamento hegeliano do Sistema se torna sempre mais problemático. Aqui reside, sem dúvida, o convite a uma rememoração pós-hegeliana da Ética aristotélica, que a reflexão contemporânea recebe como uma das suas tarefas mais importantes²⁴.

23. Cf. LIMA VAZ, H. C. de. *Op. cit.*, pág. 114.

24. *Id. Ibid.*, págs. 117-118.