

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ROSELY DE FÁTIMA SILVA

**Do ato heroico à construção da noção de responsabilidade do agente moral, paralelos entre a *Ética Nicomaqueia* e a *Poética* de Aristóteles**

(versão corrigida)

SÃO PAULO

2013

ROSELY DE FÁTIMA SILVA

**Do ato heroico à construção da noção de responsabilidade do agente moral, paralelos entre a *Ética Nicomaqueia* e a *Poética* de Aristóteles**

(versão corrigida)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Marco Antonio de Ávila Zingano

SÃO PAULO

2013

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

---

S586a      Silva, Rosely de Fátima  
Do ato heroico à construção da noção de  
responsabilidade do agente moral, paralelos entre a  
Ética Nicomaqueia e a Poética de Aristóteles / Rosely  
de Fátima Silva ; orientador Marco Antonio de Ávila  
Zingano. - São Paulo, 2013.  
106 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,  
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São  
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de  
concentração: Filosofia.

1. Ética, Aristotelismo, Responsabilidade,  
Poética, Teatro grego. 2. Agência moral. 3. Teoria da  
ação. I. Zingano, Marco Antonio de Ávila , orient.  
II. Título.

SILVA, R. F. **Do ato heroico à construção da noção de responsabilidade do agente moral, paralelos entre a *Ética Nicomaqueia* e a *Poética* de Aristóteles.** Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Ao meu pai, Francisco, que me apresentou a primeira questão (kantiana, dizem...) ética de minha vida;

à minha mãe (quantas saudades...), Maria Aparecida, pelo amor imenso;

à Mariana e ao Raphael, por uma vida de aprendizado;

à Vânia, pela apaixonada e incessante interlocução, que tantas vias me abriu...

eis, aqui, um pouco de mim.

## AGRADECIMENTOS

Se o trabalho aqui apresentado possui algumas qualidades, isso se deve ao apoio de muitas pessoas; espero que possam me perdoar pelas imperfeições nele presentes, advindas, obviamente, do meu ser... assim, agradeço:

Ao meu orientador, Prof. Marco Zingano, que me guiou e guia nas vias aristotélicas com tanta generosidade e acribia;

Aos docentes do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, em especial aos do Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas, muitos dos quais construíram a base do meu aprendizado e muitos dos quais foram constantemente importunados por minhas questões, nos corredores da FFLCH;

Ao Prof. Daniel Rossi Nunes Lopes, por me indicar a via filosófica quando ainda eu não a vislumbrava e pela participação a um só tempo instigante e estimulante em meu exame de qualificação;

À Marie Márcia Pedroso, secretária do Departamento de Filosofia e uma das maiores incentivadoras de todos os seus alunos, dentre os quais me incluo: obrigada por também ver, em mim, a via filosófica;

Ao Prof. Roberto Bolzani Filho, pela sempre minuciosa e paciente atenção a mim dispensada e por todos os questionamentos pertinentes e inspiradores em meu exame de qualificação;

À Profa. Lúcia Rocha Ferreira, cuja arguição em minha defesa, a um só tempo elegante e incisiva, revelou-me mais do prazer do trabalho intelectual;

Ao Prof. Fernando Maciel Gazoni, que inúmeras vezes discutiu a *Poética* e a *Ethica Nicomachea* comigo, de modo tão fraternal, e que o fez, novamente, em minha defesa; espero, um dia, herdar o seu rigor epistêmico aliado à interpretação inspirada;

À Profa. Elis de Almeida Cardoso Caretta, ao Prof. José Nicolau Gregorin Filho e ao Prof. Emerson da Cruz Inácio por serem, acima de tudo, amigos;

Aos Profs. Osvaldo Ceschin, Norma S. Goldstein, Helder Garmes, Vagner Camilo, Lilian Jacoto, Sheila Grillo, pelo sempre carinhoso incentivo;

Aos meus amigos e colegas de trabalho Ilza Cavalcante, Idalina Ramos, Bruno Rocha, Maria Helena e Ana Edite, pelo apoio e compreensão em tantos momentos;

Àqueles que já se tornaram meus irmãos: Silvio D'Onofrio, Sinei Sales, Helena Maronna, Alessandra Carneiro, Elias de Sá, Renata Cordeiro, Daniela Garcia, Júlio Fuji, David Farah, Luana Inaudita, Artur Modolo, Márcia Simões, Carolina

Bernardi, Giovanna Usai... como agradecer por não me deixar esmorecer, jamais?

À Lúcia Serrão e Elinete Mello, que transcenderam o sentido de *philia*;

Aos meus amigos e amigas, baluartes e salvaguardas de todos os alunos (e, dizem, dos docentes também...) do Departamento de Filosofia, sempre pacientes, sempre presentes: Geni Ferreira Lima, Luciana Nóbrega, Maria Helena de Souza, Ruben Dario, Susan Thiery Satake, Lucas Riello e Samara Konno;

À Profa. Maria Inês Batista Campos, pelo “empurrão existencial”;

Ao Miguel Stanesco e Silva, por existir.

A tantos outros amigos, que não foram nominalmente citados, saibam que jamais esquecerei a generosidade a mim concedida.

Não sabíamos nós, de longa data, que o enigma da esfinge diz  
muito mais coisas, e bem diferentes, do que parece dizer?

**André Breton**



## RESUMO

SILVA, R. F. **Do ato heroico à construção da noção de responsabilidade do agente moral, paralelos entre a *Ética Nicomaqueia* e a *Poética* de Aristóteles.** 2013. 106 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

O objetivo deste trabalho é investigar a teoria da ação humana presente na *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles e, em particular, os elementos que constituem os critérios para a determinação da noção de responsabilidade do agente moral e identificar se tais critérios se encontram presentes na teoria sobre a imitação da ação humana na tragédia grega, apresentada na *Poética*. Para ilustrar essa possível relação, utilizar-se-á o mito de Édipo, paradigma da discussão sobre a virtude na ação heroica, presente na tragédia de Sófocles, *Édipo-Rei*.

Palavras-chave: *Ética Nicomaqueia*; Responsabilidade; Agência moral; *Poética*; Teatro grego; Teoria da ação.

## ABSTRACT

SILVA, R. F. **From the heroic act to the construction of the notion of moral agent's responsibility, parallels between Aristotle's *Nicomachean Ethics* and *Poetics***. 2013. 106 p. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

The aim of this master degree dissertation is to investigate the theory of human action available in Aristotle's *Nicomachean Ethics*. The aim is particularly to investigate the elements that constitute the criteria to determining the notion of responsibility of the agent and to identify if these criteria can be found in the theory about the imitation of human action in Greek tragedy available in Aristotle's *Poetics*. In order to illustrate this possible relation, it will be used *Oedipus* myth, as a paradigm of the discussion about virtue in heroic action, available in Sophocles' tragedy, *Oedipus-Rex*.

Key Words: *Nicomachean Ethics*; Responsibility; Moral agency; *Poetics*; Greek theater; Theory of action.

## SUMÁRIO

<b>Capítulo 1: A ética presente (ou revisitada) na <i>Poética</i></b>	<b>11</b>
<b>1.1 Péricles: modelo do <i>phronimos</i></b>	<b>18</b>
<b>Capítulo 2: A teoria da ação humana na <i>Ética Nicomaqueia</i> de Aristóteles: uma leitura filosófica</b>	<b>37</b>
<b>2.1 Atos voluntários e atos involuntários</b>	<b>37</b>
<b>2.2 A escolha deliberada</b>	<b>45</b>
<b>2.3 Os objetos da deliberação e a intencionalidade do agente</b>	<b>48</b>
<b>2.4 O que está em nosso poder: o <i>to eph' hēmin</i> e a noção de responsabilidade do agente</b>	<b>51</b>
<b>Capítulo 3: A delimitação da ação humana na poética e na tragédia grega</b>	<b>66</b>
<b>3.1 A tragédia do herói edipiano: responsabilidade e conhecimento</b>	<b>72</b>
<b>3.2 Realização ética singular <i>versus</i> o herói civilizatório</b>	<b>87</b>
<b>4. À guisa de conclusão</b>	<b>93</b>
<b>Referências bibliográficas</b>	<b>98</b>

## CAPÍTULO 1: A ÉTICA PRESENTE (OU REVISITADA) NA POÉTICA

O termo *aretē* possui diversas traduções: nobreza, valor, força, perfeição, virtude. Todas estas acepções giram em torno de uma noção de excelência, prefigurada na Grécia primitiva, de caráter guerreiro e aristocrático, e que posteriormente, no período clássico, atingiu o plano ético, das virtudes do espírito.<sup>1</sup> Determinante na cultura grega antiga para a definição do que era considerada, então, a virtude humana, deste termo derivam as principais concepções gregas sobre o valor dos atos humanos, cuja origem aristocrática está representada tanto nas epopeias homéricas quanto nas tragédias que lhes sucederam.<sup>2</sup> Ross (1953, p. 4) informa que tanto as epopeias quanto as tragédias eram instrumentos da primeira educação dos jovens gregos, ao comentar a educação que Aristóteles proporcionou ao macedônio Alexandre:

Aristóteles, desejando renovar antigas relações com a corte macedônica e atribuindo, como podemos ver na *Política*, grande importância à educação de futuros soberanos, aceita o convite, [...] o de educar o filho de Filipe. [...] “Pouco ou nada se sabe da educação que partilhou com seu distinguido aluno. A principal matéria de seu ensinamento provavelmente foi Homero e os trágicos, cujo estudo constituía o fundamento da educação grega; e se diz que Aristóteles revisou o texto da *Ilíada* para Alexandre.”<sup>3</sup> (tradução nossa)<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Para uma discussão sobre a vinculação entre excelência e virtude na tradução do termo *aretē* e suas aplicações ao campo ético, leia-se ZINGANO, Marco. Aristóteles: tratado da virtude moral; *Ethica Nicomachea* I 13 – III 8. São Paulo: Odysseus Editora, 2008:76-78.

<sup>2</sup> JAEGER, W. Paideia. *Los Ideales de La Cultura Griega*. México: Fondo de Cultura Economica, 1953:22 ss.

<sup>3</sup> ROSS, W. D. “Aristotle, willing to renew old connexions with the Macedonian court, and attaching, as we can see from the *Politics*, great importance to the training of future rulers, accepted the invitation. (...) Little or nothing is known of the education imparted by him to his distinguished pupil. The main subject of his teaching would probably be Homer and the

Do mesmo modo, Protágoras defende as *poesias* como elemento educativo, no diálogo platônico de mesmo nome:

‘Sócrates’, disse ele, ‘eu considero que a parte mais importante da educação de um homem é ser *expert* a respeito das poesias, isto é, ser capaz de compreender as elaborações dos poetas, e [saber] quais foram feitas corretamente e quais não, além de sendo questionado, saber interpretá-las e apresentar [seu próprio] raciocínio’.<sup>5</sup>

Ora, Platão, a despeito de sua posição crítica quanto ao expediente educativo pragmático efetuado pelos sofistas, a despeito do que podemos nomear de contraposição sofistas *versus* filósofos do ser, não deixa de comentá-lo, e através do diálogo citado, tomamos conhecimento que aqueles,

se colocavam ante os poetas de um modo imediato e intemporal e os situavam despreocupadamente na atualidade; [...] Homero é para os sofistas uma enciclopédia de todos os conhecimentos humanos, desde a construção de carros até a estratégia, e uma fonte de regras prudentes para a vida. A educação heroica da epopeia e da tragédia é interpretada de um ponto de vista francamente utilitário.<sup>6</sup> (t.n.)

Tanto Platão quanto Aristóteles, ao contestar doutrinas adversárias, também as resgataram para os seus leitores, o que é facilmente atestado pela leitura da *Metafísica* ou dos diálogos platônicos. Por exemplo, ao se contrapor

---

dramatists, the staple of Greek education; Aristotle is said to have revised the text of the Iliad for Alexander.” In *Aristotle*. London: Methuen & Co. Ltd. 1953: 4.

<sup>4</sup> No decorrer do texto, em nossas demais traduções, constará (t.n.).

<sup>5</sup> Protágoras. 338e7-339a4. Tradução de Cunha Neto, Osvaldo, Protágoras e a doxografia platônica sobre o mais eminente sofista: estudo e tradução. Dissertação de mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. UNICAMP. Campinas, SP: [s.n.], 2012.

<sup>6</sup> JAEGER. 1953:312.

à figura de Protágoras, Platão também nos proporciona conhecê-lo. E, segundo Segvic (2009), nesse embate a vitória platônica não parece decisiva, pois ambos seguiam um programa voltado para a aquisição da virtude, seja ela alcançada por meio de uma *technē*, arte política, na visão de Protágoras, seja ela alcançada pelo método dialético platônico, que busca, eliminando a *doxa*, determinar essencialmente a ideia do Bem, arrastando “a alma do devir transitório para o ser verdadeiro.”<sup>7</sup>

O embate Platão *versus* Protágoras exerceu influência no constructo da teoria ética de Aristóteles<sup>8</sup>, que por meio de uma síntese, de uma nova proposta, busca, no entender de Aubenque (2008, p. 45), em seu estudo sobre a prudência em Aristóteles, “descobrir mais acerca da filosofia na sabedoria popular que na filosofia dos filósofos”.<sup>9</sup> Ou seja, a crítica aristotélica em relação à ideia do bem platônica posiciona no tabuleiro ético não só o devir, o contingente, mas o saber também presente nas tragédias gregas.

Além disso, concluímos que o *kalos kagathos*, expressão que une o belo ao nobre, presente nas obras poéticas, instilará na ética aristotélica a busca constante de um equilíbrio, aliada à busca de uma plena realização, um ápice perfectivo no campo moral, a despeito do reconhecimento das limitações da agência humana.

---

<sup>7</sup> República, Livro IV, 521d.

<sup>8</sup> Conforme defende Segvic, H., em seu artigo “*Protagoras’ Political Art*” in *From Protagoras to Aristotle: essays in ancient moral philosophy*. Princeton University Press, New Jersey: 2009.

<sup>9</sup> AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008:45.

Postas essas considerações, voltemos o nosso olhar aos atos heroicos: neles, a *aretē* não reconhecida é motivo de desintegração do herói. Tomemos como exemplo o não reconhecimento da magnificência de Ajax e Aquiles, a qual resulta no suicídio de um e no afastamento da batalha, do outro. A singularidade de suas ações, a *aretē* nelas expressas, é o fulcro de nossa discussão. Como as ações extremas dos heróis míticos, reformuladas pelas representações das tragédias, podem se inserir em um panorama coletivo, de soma das ações dos cidadãos em prol de um bem comum? Se o ato heroico é exemplar para a sociedade grega primitiva, como este mesmo ato heroico pode se adequar ao momento democrático da *polis*? A resposta, um tanto paradoxal, é: tais ações heroicas não mais se inserem. Mas continuam exemplares, pois se assim não fosse, o projeto de Platão se concretizaria, e os poetas e suas criações seriam definitivamente banidos da sociedade ateniense do século V, malgrado o tom poético da produção de Platão, como testemunham os seus diálogos.<sup>10</sup> Diante disso, há que se ponderar, juntamente com Martha Nussbaum (2009, p. 119), que

no teatro antitrágico de Platão, vemos a origem de um estilo filosófico distintivo, um estilo que se opõe ao meramente literário e expressa o compromisso de um filósofo com o intelecto como uma fonte de verdade. Ao escrever filosofia como drama, Platão clama a todos os leitores que se empenhem ativamente na busca da verdade. Ao escrevê-lo como drama antitrágico, adverte o leitor de que apenas alguns elementos dele são apropriados para essa busca.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> EUBEN, J. P. discute, de modo alentado, a crítica de Platão aos poetas, na introdução de *Greek Tragedy and Political Theory*, Los Angeles/Berkeley, California: University of California Press, 1986, e chega a uma conclusão que corrobora nossa posição: "Plato's *Republic* is a tragedy of mind and intellect."(p. 11).

<sup>11</sup> NUSSBAUM, Martha C. A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009:119.

Jaeger (1953, p. 29) comenta:

Aristóteles, ao defender e aderir com especial predileção a um ideal de amor próprio, plenamente justificado, em consciente contraposição com o juízo comum em seu século, ilustrado e altruísta, descobre uma das raízes originárias do pensamento moral dos gregos. Sua alta apreciação do amor próprio, assim como a valoração do anseio pela honra e pela altivez, provêm do aprofundamento filosófico pleno de fecundidade nas instituições fundamentais da ética aristocrática.”<sup>12</sup> (t.n.)

A busca da realização moral do homem individual e da realização política da *polis*, dos cidadãos, homens em *philia*, é a perfeita virtude, na visão de Aristóteles, conforme lemos já no início da *Ethica Nicomachea*:

Mesmo que haja identidade entre o bem do indivíduo e o da Cidade, é manifestamente uma tarefa mais importante e perfeita apreender e preservar o bem da Cidade, pois o bem é, certamente, amável mesmo para o indivíduo isolado, mas é mais belo e divino aplicado a uma estirpe e a uma Cidade.<sup>13</sup> (t.n.)

Na busca de um bem comum, a *eudaimonia* é o maior bem, pois, uma vez obtida, nada mais é necessário, ela é o que se busca por ela mesma; e assim como a felicidade suprema é autossuficiente, o homem que a alcança

---

<sup>12</sup> JAEGER, 1953:29. “Aristóteles, ao defender e aderir, com especial predileção, a um ideal de amor próprio, plenamente justificado, em consciente contraposição em relação ao juízo comum em seu século, ilustrado e ‘altruísta’ descobre uma das raízes originárias do pensamento moral dos gregos. Sua alta avaliação do amor próprio, assim como a sua valorização do desejo de honra e altivez, procedem do aprofundamento filosófico pleno de fecundidade nas intuições fundamentais da ética aristocrática.” (t.n.).

<sup>13</sup> *Ethica Nicomachea*, Livro I, 1094b8ss. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Tradução e notas de Julio Pallí Bonet. Madrid. Editorial Gredos, 1988.



também o é.<sup>14</sup> Ross (1953, p. 190) comenta que o termo *bem-estar*, por ser mais vago, é melhor tradução para *eudaimonia* que *felicidade*, visto que *eudaimonia* está vinculada à ação, e felicidade é, antes, um estado de sentimento; consideramos, no entanto, que esta posição de Ross, apesar de contemplar a defesa de Aristóteles de que a felicidade é uma atividade, também está permeada de alguma indeterminação; se traduzirmos, ao pé-da-letra, *well-being* por *bem estando*, o que, em nossa língua, soaria esdrúxulo, ao menos nos aproximariamos da noção de atividade contínua que consta no conceito de felicidade aristotélica.<sup>15</sup> Como inúmeros termos gregos, a melhor escolha é não traduzi-los.

Para Aristóteles, diferentemente de Platão, não há uma Forma do Bem independente, apartada de suas manifestações particulares, a despeito de postular, no livro X da *Ethica*, que o maior bem para o homem é a contemplação; essa, porém, pontua, deve nos auxiliar em nosso cotidiano.

No que diz respeito à *polis*, pode-se entender a *philia* como uma pré-condição, um substrato moral para a existência da justiça e da vida política,

---

<sup>14</sup> *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Tradução e notas de Julio Pallí Bonet. Madrid. Editorial Gredos, 1988:140. Julio Pallí Bonet conclui: “Uma das ações centrais da moral aristotélica. A felicidade é o bem que, quando o possuímos, nos faz independentes, e o homem é independente quando possui todo o necessário para a sua felicidade.” (t.n.).

<sup>15</sup> ROSS, W. D. Aristotle. London: Methuen & Co. Ltd., 1953:190: “Aristóteles aceita da ‘multitude’ a visão de que o fim” [das ações humanas] “é a *eudaimonia*. O adjetivo correspondente originalmente significava ‘assistido por um bom gênio’, mas no uso ordinário da língua grega a palavra significava meramente boa fortuna, amiúde em referência à prosperidade externa. A tradução convencional ‘felicidade’ é inapropriada na *Ethica*; pois enquanto ‘felicidade’ significa um estado de sentimento, diferindo de ‘prazer’ apenas pela sua sugestão de permanência, profundidade e serenidade, Aristóteles insiste que *eudaimonia* é uma espécie de atividade; e não uma espécie de prazer, conquanto o prazer a acompanhe naturalmente. A tradução não comprometedor ‘bem-estar’ é, por esse motivo, melhor.” (t.n.).

pois “quando os homens são amigos não necessitam da justiça”<sup>16</sup>, uma vez que estão irmanados na busca de um bem comum. Para Marisa Lopes (2008, p. 127), “a cidade é (...) a comunidade que compartilha o que é discriminado como justo, injusto, bem e mal. Segundo Aristóteles, essa é a razão da existência e subsistência da família ou da cidade.”<sup>17</sup>. Todas essas relações comunais, ainda segundo Aristóteles, são fruto da *philia*:

Entretanto, Aristóteles distingue três espécies de amizade, sendo que uma dessas espécies se destaca por sua completude e rigor semântico – a amizade completa e perfeita, cuja motivação vem da **excelência de caráter daquele que se escolhe**<sup>18</sup> (grifo nosso) como amigo. As outras duas espécies, a amizade motivada pelo prazer e a motivada pela vantagem, são amizades apenas por semelhança ou derivação de sentido em relação à primeira, ou simplesmente, amizades acidentais.<sup>19</sup>

Ross observa que Aristóteles principia a sua obra afirmando que o homem individual somente se realiza, em plenitude, enquanto cidadão, membro de um Estado; como consequência, esse mesmo Estado é

---

<sup>16</sup> *Ethica Nicomachea*, Livro IV, 1155a26-27.

<sup>17</sup> LOPES, M. *O animal político: estudos sobre justiça e virtude em Aristóteles*. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008:127.

<sup>18</sup> Mesmo aqui, há um paralelo com a teoria aristotélica dos três tipos de querer que provocam a ação: *boulesis*, *thymos*, *epithimia*. Escolher o amigo pela excelência, nos diz Aristóteles, ecoando o *Fedro* de Platão. A *proiarsis*, a escolha deliberada, também está presente nos três tipos de amizade e no que as motiva... mas o motivo derivado da excelência, como os motivos das escolhas morais virtuosas, são considerados mais elevados.

<sup>19</sup> LOPES, M. 2008:129. Para uma visão mais detalhada da teoria aristotélica sobre a amizade, sugere-se a leitura do Livro VII, da *Ethica Eudemia*.

dependente da virtude individual de seus cidadãos; a despeito do bem do Estado ser considerado 'maior e mais perfeito' que o bem do indivíduo<sup>20</sup>:

...seu senso do valor da vida individual **parece** (grifo nosso) crescer conforme o discute e, ao final da obra, ele expressa-se como se o estado fosse meramente um auxiliar para a vida moral do indivíduo, fornecendo o elemento de compulsão que é necessário, se os desejos do homem foram feitos para se submeterem à sua razão.<sup>21</sup>(ROSS, 1953, p. 187, t.n.)

Para entendermos a relação entre a virtude individual dos cidadãos e o bem do Estado, da *polis*, faz-se necessária, aqui, uma pequena e abrupta digressão ao contexto histórico em que se insere a produção de Sófocles. É essa produção que dialogará ao longo deste trabalho com a ética aristotélica.

### **1.1 Péricles: modelo do *phronimos***

Tradicionalmente chamada Idade de Ouro de Atenas, *politicamente* falando, o século V é dominado pela figura emblemática de Péricles (período que vai de 461-429 a.C., data de sua morte), um dos actantes da revolução democrática pela qual a cidade passou. É um período de esplendor cultural, da concretização do Império Ateniense sobre as demais cidades gregas, a despeito das disputas pelo poder no Peloponeso com a rival Esparta.

O momento fulgurante da Filosofia Grega, porém, se dá no século IV, quando Atenas já não é hegemônica, sofrendo reveses de sua eterna oponente

---

<sup>20</sup> EN 1094b, 7-12.

<sup>21</sup> ROSS, W. D. 1953:187: "...his sense of the value of the individual life appears to grow as he discusses it, and at the end of the work he speaks as if the state were merely ancillary to the moral life of the individual, supplying the element of compulsion which is needed if man's desires are to be made subservient to his reason."

na península, e a desagregação é tal que Esparta logo se aliará aos Persas para dilapidar o poderio ateniense. Os gregos em breve cairão em mãos macedônicas, perdendo assim, de vez, a sua relativa unidade ou o possível projeto dela.

Atuantes nesse período, Platão e Aristóteles são os grandes pensadores das questões éticas e políticas da *polis*, então, em franco declínio: pode-se concluir que elementos para pensá-las é o que não lhes faltaram.

O Discurso Fúnebre que Tucídides (*A Guerra do Peloponeso*, obra datada de 395 a.C.) coloca nos lábios de Péricles elenca diversos conceitos que regiam a *polis* ateniense, o seu modelo ético-político; eles são, na visão de Aubenque, um saber fruto da experiência que

não é a repetição indefinida do particular, mas já se introduz no elemento da permanência: é esse saber antes vivido do que aprendido, profundo porque não deduzido, e que reconhecemos naqueles dos quais dizemos que 'tem experiência'. Que um tal saber seja incomunicável, como o mostra o exemplo de Péricles e de seus filhos, prova que se trata de um saber enraizado na experiência de cada um, mas não que não se trata de um saber. [...] Se a ciência se endereça ao que há de menos humano no homem, de mais impessoal, o intelecto, e se sua transmissão se faz pelas vias universalizáveis do *logos*, é em um nível mais vital que se situa a experiência: nesse nível onde as faculdades intelectuais são responsáveis, não somente pela lógica de seu conteúdo, mas pela conduta do homem, do qual elas são o guia, nesse nível onde o próprio *logos* deve falar à linguagem da paixão (*pathos*), do caráter (*ēthos*), do prazer e da dor, se quer ser escutado por eles e elevá-los a seu nível.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> AUBENQUE, P. 2008:99.

Assim, no *logos* modelar do discurso fúnebre de Péricles<sup>23</sup> encontramos a auto-suficiência (*autarkeia*):

Nós mesmos aqui presentes, muitos ainda na plenitude de nossas forças, contribuimos para fortalecer o império sob vários aspectos, e demos à nossa cidade todos os recursos, tornando-a auto-suficiente na paz e na guerra.

O elogio ético-moral dos cidadãos, da *politeia* e do modelo ateniense de governo:

Mencionarei inicialmente os princípios de conduta, o regime de governo e os traços de caráter graças aos quais conseguimos chegar à nossa posição atual, e depois farei o elogio destes homens.

Vivemos sob uma forma de governo que não se baseia nas instituições de nossos vizinhos; ao contrário, servimos de modelo a alguns ao invés de imitar outros. Seu nome, como tudo depende não de poucos, mas da maioria, é democracia.

Valorização da função das leis para a busca de um bem comum:

[...], em nossa vida pública nos afastamos da ilegalidade principalmente por causa de um temor reverente, pois somos submissos às autoridades e às leis, [...]

Elogio da moderação (*sōphrosyne*):

Somos amantes da beleza sem extravagâncias e amantes da filosofia sem indolência.

Elogio à *phronēsis* (prudência) e à capacidade de deliberar através da razão, da educação do desejo, ou seja, elogio à *aretē* (virtude):

Ver-se-á em uma mesma pessoa ao mesmo tempo o interesse em atividades privadas e públicas, e em outros entre nós que dão atenção principalmente aos negócios não se verá falta de discernimento em assuntos políticos, pois olhamos o homem alheio às atividades públicas não como alguém que cuida apenas de seus próprios interesses, mas como um inútil; nós, cidadãos atenienses, decidimos as questões públicas por nós

---

<sup>23</sup> TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 2001.

mesmos, ou pelo menos nos esforçamos por compreendê-las claramente, na crença de que não é o debate que é empecilho à ação, e sim o fato de não se estar esclarecido pelo debate antes de chegar a hora da ação. Consideramo-nos ainda superiores aos outros homens em outro ponto: somos ousados para agir, mas ao mesmo tempo gostamos de refletir sobre os riscos que pretendemos correr; para outros homens, ao contrário, ousadia significa ignorância e reflexão traz a hesitação. Deveriam ser justamente considerados mais corajosos aqueles que, percebendo claramente tanto os sofrimentos quanto as satisfações inerentes à ação, nem por isso recuam diante do perigo.”

O bem comum como *telos*, realização da vida na e pela *polis*, através da ação virtuosa que conduz à *eudaimonia*:

Falei detidamente sobre a cidade para mostrar-vos que estamos lutando por um prêmio maior que o daqueles cujo gozo de tais privilégios não é comparável ao nosso, [...].

Mesmo para alguns menos louváveis por outros motivos, a bravura comprovada na luta por sua pátria deve com justiça sobrepor-se ao resto; eles compensaram o mal com o bem e saldaram as falhas na vida privada com a dedicação ao bem comum.

A virtude individual e a exaltação da *kleos* vinculadas à *praxis* política:

[...] assim ofereceremos aos mortos e a seus descendentes uma valiosa coroa como prêmio por seus feitos, pois onde as recompensas pela virtude são maiores, ali se encontram melhores cidadãos.

Nos trechos tucidideanos citados, verifica-se a estreita relação do exercício ético com a política, e não apenas isto, a ética *aparenta* estar subordinada à política. Hardie (1968, p. 17) corrobora este ponto: “O fim único que é ‘o bom e o melhor’ (1094 a22) é representado na E. N. como a meta da habilidade ou ciência política no exercício de sua função arquetônica (a27-8).”<sup>24</sup> No entanto, como bem pontua Ross, a despeito desta subordinação do

---

<sup>24</sup> HARDIE, W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. Clarendon Press. Oxford, 1968:17: “The single end which is ‘the good and the best’ (1094 a22) is represented in the EN as the goal of statesmanship or political science in the exercise of its architectonic function (a27-8).”

indivíduo ao bem comum da *polis*, o próprio Aristóteles tangencia a sua discussão para uma maior valorização do ente ético, ao longo de sua obra.

Adam Milman Parry (1981, p. 59) pondera que já não havia no séc. IV o mesmo entusiasmo pela razão, pelo homem enquanto *metron* da existência preconizado pelos sofistas e escritores do séc. V.:

Para o escritor do século quarto, o mundo era um lugar muito mais complicado e menos confiável do que parecia cinquenta anos antes. O senso de que o intelecto poderia dominar o mundo, o orgulho soberbo que ouvimos em Édipo *'gnōta kouk agnōta moi'* (Édipo Tirano 58) não era mais sentido. Isso pode parecer paradoxal, desde que num sentido óbvio escritores como Platão e Aristóteles são muito mais intelectuais do que aqueles do século anterior. Mas a maneira é diferente. Platão, por todo seu interesse e sabedoria em política, retira-se do mundo, ou ao menos de Atenas, e suas aventuras na Sicília não são bem sucedidas. Ele [Platão] não encara a experiência política com a novidade e com o imediatismo que encontramos nos sofistas e em Tucídides. A ocupação com a vida não é mais manifestada naquilo que vemos sobre nós, como Péricles disse que era no Discurso Fúnebre. O mundo é um lugar punitivo e absurdo, e dever-se-ia pôr abrigado por um muro até que a tempestade passasse (República 496d)<sup>25</sup> (t.n.)

No entanto, conclui Parry, tanto Platão quanto Aristóteles eram “pensadores políticos sérios” e “se mantiveram corretamente favoráveis às crenças dos homens na razão humana e em seu melhor uso”.<sup>26</sup>

A despeito dessa possível justaposição teórico-temporal paradoxal, para Parry:

tampouco é verdade que o tipo de confiança vibrante na habilidade do homem de confrontar a realidade diretamente e

---

<sup>25</sup> PARRY, A. M. *Logos and Ergon in Thucydides*. Salem, N.H: Ayer, 1981: 58-59.

<sup>26</sup> Idem. 59.

dominá-la por meio da reflexão e da decisão, o tipo de confiança que encontramos em Protágoras e Górgias, em Sófocles e Tucídides, se foi.<sup>27</sup>

Parry apresenta uma síntese dessa trans-representação de Atenas, que é, a um só tempo, a correspondência entre pensamento e ato éticos e cívicos:

“A supremacia da ação da inteligência que Péricles estabelece em seu primeiro discurso é mantida na Oração Fúnebre, mas com modificações extensivas. Como esse discurso é mais complexo em todos os sentidos do que em qualquer outro da História, portanto é o uso da distinção *logos/ergon* em si. [...] As palavras reais *logos* e *ergon*, as quais aparecem elas mesmas subsequentemente são definidas pelo discurso como um todo [...]

A insistência no *ergon* que se inicia com as sentenças de abertura do Discurso Fúnebre [...] É um *ergon* que é em parte reminescente dos epigramas de Simonides. O discurso é desenhado para honrar os homens que são *andres agathoi ergoi genomenoi* (35,1). Tornaram-se bons homens, finalmente atingiram excelência, por meio de suas mortes, como os Espartanos que morreram em Plateia que ‘não estão mortos, apesar de terem morrido’ no poema de Simonides. Esse é um *ergon*, ou seja, que deriva de uma ação física, mas também um ato da vontade inteligente [...] o *ergon* de toda Atenas é do mesmo estrato [...] é uma atitude da mente sustentada e percebida a expressar a si mesmo na maneira de viver (*tropoi*) nas práticas diárias (*epitedeusis*), nas leis (*nomoi*) tanto escritas quanto não-escritas [...] [Péricles] falará das qualidades da estrutura política ateniense e modo de vida: *apo de olas te epitedeuseos elthomen ep auta*, onde *auta* significa não feitos de guerra ou até *Machtstellung* (Classen), mas o campo inteiro resultante da conquista ateniense. A antítese aqui implica, penso, que as virtudes de Atenas que Péricles discutirá não são puro *erga*, pelo menos não em qualquer sentido estreito.<sup>28</sup> (t. n.).

Pode-se considerar que as personagens de Sófocles possuem um caráter exemplar; se agitam no afã do que consideram o correto, o justo. Suas pretensões, porém, esbarram em conflitos humanos, demasiadamente

---

<sup>27</sup> Idem. 59-60.

<sup>28</sup> PARRY, A. M. *Logos and Ergon in Thucydides*. Salem, N.H: Ayer, 1981:159-61.



humanos. Mas não só; nesses conflitos presencia-se tanto o embate entre o indivíduo e a comunidade da qual este faz parte, quanto o questionamento sobre quão determinado é o fado humano: assim sucede com Édipo, com Ajax, com Antígona.

A pergunta permanece: por que relacionar a tragédia à ética? Lesky (2006, p. 35) comenta que tanto “a aspiração a mais elevada iluminação do espírito quanto o consumir-se no fogo das paixões radicam profundamente no caráter grego”.<sup>29</sup>

E como a Tragédia é a imitação de uma ação e se executa mediante personagens que agem e que diversamente se apresentam, conforme o próprio caráter e pensamento (porque é segundo estas diferenças de caráter e pensamento que nós qualificamos as ações), daí vem por consequência o serem duas as causas naturais que determinam as ações: pensamento e caráter; e, nas ações [assim determinadas], tem origem a boa ou má fortuna dos homens. Ora o Mito é imitação de ações; e por ‘Mito’ entendo a composição dos atos; por ‘caráter’, o que nos fazer dizer das personagens que elas têm tal ou tal qualidade; e, por ‘pensamento’, tudo quanto digam as personagens para demonstrar o quer que seja ou para manifestar sua decisão. (*Poética*, 1449b37-1450a9).<sup>30</sup>

A pergunta permanece: por que relacionar a tragédia à ética? A *Poética* propõe uma resposta para a aproximação entre a tragédia, entendida como gênero poético, e a Filosofia: a poesia afasta-se da História, ao não narrar o que ocorreu; deste modo, aproxima-se da Filosofia, por ter como o seu objeto

---

<sup>29</sup> LESKY, A. *A tragédia grega*; tradução J. Guinsburg; Geraldo Gerson de Souza e Alberto Guzik. São Paulo: Perspectiva, 2006:35.

<sup>30</sup> ARISTÓTELES, *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poetica, 1993. Edição bilíngue.

de estudo não as ações particulares de Alcibíades<sup>31</sup>, por exemplo, mas por escrutinar a natureza humana, os seus pensamentos e ações, através de uma relação de necessidade e verossimilhança, aplicável a todos os homens; ou seja, a *Poética*, semelhantemente à Filosofia, debruça-se sobre o universal.

Uma diz as coisas que aconteceram, em relação ao particular: a história.

A outra diz as coisas que podem acontecer, em relação ao universal, e deste modo, aproxima-se da filosofia: a poesia.

Pensamos que Aristóteles não se deteria com tanta atenção no estudo da tragédia se esta não possuísse, para ele, relevância para a compreensão da ação humana (pois teatro é ação e representação da ação humana). Que *Édipo-Rei*, cujo herói, (des)conhecendo o fio de suas ações, apresente a mais instigante das personagens para se pensar a responsabilidade, e que esta peça seja a escolha de Aristóteles como a peça modelar, exemplar, em sua *Poética*, não pode ser por acaso. Se o teatro e a filosofia, no que diz respeito à ética, são gêneros diferentes de discurso, têm o mesmo objeto: a ação do homem.

Na E. N. 1112aa31-33, Aristóteles diz: “Parece, assim, ser causas a natureza, a necessidade e o acaso; *além disso, o intelecto e tudo o que é feito pelo homem*” (grifo nosso). Conforme comentário de Zingano (2008, p. 179), o homem torna-se causa, de modo pleno, de suas ações; os deuses,

---

<sup>31</sup> *Poética* 1451a37-1451b12.

paulatinamente, não só vão se ausentando das concepções humanas sobre a agência humana, como vão perdendo a sua representatividade nas tragédias gregas. Concluimos, no entanto, que os caracteres heroicos presentes no mito são, também, premidos pelo questionamento humano dos valores morais.

Em *Ájax*, encontramos a contraposição do herói individual com o herói da *polis*. O comportamento de Odisseus representa bem Atenas e sua natureza eminentemente política: também Atenas é *polymētis*.

Pode-se, então, perguntar: o que caracteriza o ato heroico? É a sua singularidade. É a sua audácia que nos seduz. Aos homens comuns, cidadãos, não é permitida tal magnificência, posto que os heróis estavam tão próximos do divino. Porém, o homem se espelha nos atos heroicos para *dourar* o seu cotidiano: a excelência tão propalada na literatura grega tornou-se um fluido permanente naquela sociedade: Aristóteles busca, então, ao definir a virtude, ao propor a sua *Ética*, mostrar o que deveria mover todos os cidadãos: a busca da *eudaimonia*.

A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a 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 ápice.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> EN II 6, 1106b36-1107a6.

Tucídides apresenta a deglutição do ideário heroico no Discurso Fúnebre de Péricles, como visto acima. Se a *kleos* era necessidade *sine qua non* para o herói, o discurso do cidadão, do homem comum buscará uma glória em prol da *polis*. Das qualidades aristocráticas, guerreiras, exemplares do herói, caminha-se para uma *aretē* comunal.

O reflexionar sobre a responsabilidade do agente, presente na *Ethica Nicomachea*, bem como nas representações trágicas dos heróis míticos é, ainda, e ao que parece sempre será, um moto-contínuo da natureza humana. Bodéüs indaga: “l’homme peut-il, effectivement, dégénérer, jusqu’ à être ravalé au rang des bêtes?”<sup>33</sup> Nos mitos, a resposta é afirmativa. A cena em que Ajax, em sua tenda, envolto pelo sanguinolento massacre dos animais (simulacros dos corpos dos chefes aqueus), recobra-se de sua insânia, é exemplar desta possibilidade. Ajax lamenta, doridamente, a perda de seu *kleos*, de sua exemplaridade frente aos que lidera, ocasionada por seus atos.

O herói não alcançou a virtude perfeita, *meta-phronēsis*, a virtude acompanhada da prudência que conduz à *eudaimonia*, esta atividade contínua, por vezes denominada *felicidade da alma*, a realização do homem na *polis*, exposta por Aristóteles no Livro I da *Ethica Nicomachea*.<sup>34</sup>

Parafraseando a *Ethica Nicomachea*, Ross afirma que “[...] um homem é virtuoso ou age virtuosamente, a menos que aja: 1) sabendo o que faz; 2)

---

<sup>33</sup> BODÉÜS, R. *Les Considérations aristotéliciennes sur la bestialité*, in **L’animal dans l’antiquité**, édité par Barbara Cassin et Jean-Louis Labarrière. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997: 247.

<sup>34</sup> Ver comentários em ZINGANO, M. 2008: 76-77.

elegendo a ação e por ela mesma; e 3) como resultado de uma disposição permanente”.<sup>35</sup>

Os conceitos de ação voluntária e da capacidade de decisão entre uma ação ou outra, capacidade esta dependente do exercício da percepção do agente, estão subjacentes aqui. Comenta ainda que “como as ações virtuosas não são somente voluntárias, mas de acordo com uma escolha, segue-se que a virtude e o vício estão em nosso poder”.<sup>36</sup>

O exercício constante das escolhas quanto aos atos gera disposições no agente. Segundo Zingano, o argumento aristotélico defende que “a disposição acompanha e, em um sentido relevante, é dependente das ações” [...] No trecho da *Ethica Nicomachea* 1103 b23, lemos: “pois as disposições seguem as diferenças das atividades.” E conclui:

Com efeito, para Aristóteles, uma ação é tal que, se eu faço algo, então posso deixar de fazê-lo. Esta condição da ação é o fundamento de toda atribuição de responsabilidade ao agente e jaz no centro da ética aristotélica: é porque o que eu fiz era tal que eu poderia não o ter feito que eu sou responsável pelo que foi engendrado no mundo por minha ação.<sup>37</sup>

Destarte o poder da deliberação que um indivíduo possui, ainda assim *tychē* (o acaso) está presente, esta “ausência de coordenação teleológica em

---

<sup>35</sup> ROSS, W. D. 1953:193: “...a man is virtuous or acts virtuously unless he does the act (1) knowing what he does, (2) choosing the act, and for its own sake, and (3) as the result of a permanent disposition.”

<sup>36</sup> IDEM, 1953:200: “Virtuous activities being not only voluntary but in accordance with choice, it follows that virtue and vice are in our own power.”

<sup>37</sup> ZINGANO, M. 2008:96.

séries causais”<sup>38</sup>, para usar a expressão de Angioni. A tragédia antecipa, problematiza e valoriza, assim, a noção de responsabilidade do ato humano proposta por Aristóteles, na E. N., e acentua a distância que há entre o deliberar sobre as nossas ações e sobre a inexorabilidade do resultado destas (sobre o qual não deliberamos). A partir dessa reflexão, devemos considerar as definições aristotélicas sobre a voluntariedade dos atos:

- a. “(...) um ato voluntário é aquele que satisfaz a conjunção de duas condições: (i) o princípio da ação está, em um sentido intuitivo, no agente (isto é, em um sentido intuitivo ele está na origem da ação) e (ii) o agente conhece as circunstâncias nas quais se desenrola a ação.”<sup>39</sup>
- b. Um ato é involuntário se é realizado forçosamente ou por ignorância, e o seu princípio não reside no agente;
- c. Uma nuance em relação ao ato involuntário é o que Aristóteles designa como ato não voluntário: “Questões sobre se o agente agiu de modo contrariado ou não, não são levadas em conta por Aristóteles na definição do voluntário e do involuntário. Tais problemas aparecem somente quando Aristóteles introduz a noção de arrependimento e, deste modo, propõe-se a distinguir entre (ii) atos involuntários e (iii) atos não voluntários no interior dos atos cometidos por ignorância das circunstâncias: posso fazer algo ignorando uma das circunstâncias, mas,

---

<sup>38</sup> ANGIONI, Lucas. Aristóteles. **Física I-II**. Prefácio, tradução, introdução e comentários. Campinas: Editora da Unicamp, 2009:279.

<sup>39</sup> ZINGANO, M. 2008:140.

ao não demonstrar arrependimento, o ato é antes não voluntário do que involuntário (porém, certamente não é voluntário). A distinção entre (ii) e (iii) se faz após e supondo a distinção lógica entre (i) e (ii); ela é apêndice a esta distinção e serve para dar lugar a certa caracterização moral do agente nos casos de atos involuntários, sem questionar o caráter básico da primeira distinção para os atos humanos. Se o agente soubesse, não o teria feito, no caso (ii); mas no caso (iii), se soubesse, talvez o tivesse feito (e então seria voluntário; contudo, talvez justamente não o faria se conhecedor pleno das circunstâncias, sem, porém, arrepender-se se o fizesse desconhecendo uma das circunstâncias).<sup>40</sup>

Um dos principais elementos constitutivos da tragédia é o reconhecimento. *Édipo Rei* é, na concepção de Aristóteles, exemplar neste sentido.

Esses efeitos habilmente conduzidos, essas notícias fragmentadas, essas alternâncias de alegria e desespero encontram-se, em graus diversos, em quase todas as peças de Sófocles. Édipo precisa de três revelações sucessivas para descobrir quem ele é e o que faz: a primeira enche-o de alegria, a segunda inquieta-o e a terceira traz-lhe a certeza do desastre; (...) é preciso que a verossimilhança e o natural se aliem ao patético.<sup>41</sup>

Daí a riqueza temática da peça que nos dá vaza para discutirmos as limitações humanas sobre o conhecimento dos fatos e das circunstâncias que

---

<sup>40</sup> ZINGANO, M. 2008:140-141.

<sup>41</sup> ROMILLY, J. *A tragédia grega*. Brasília: Editora da UnB, 1998, 39, 43.

envolvem as ações e determinar em que consiste a responsabilidade na agência humana.

Podemos aditar o comentário de Hardie sobre a ética, com vistas às ações heroicas: a “*ética não é uma ciência exata*, posto que a sua finalidade é prática, e a sua matéria é tal que não pode ser estudada proveitosamente pelos muito jovens<sup>42</sup> ou *por aqueles que não aprenderam a controlar suas paixões*”.<sup>43</sup> [grifos nossos].

Hardie cita, ainda, o livro 7 da *Ética*, para definir o bem maior, a *eudaimonia*: “o bem, para o homem, vem a ser atividade da alma em acordo com a virtude, e se há mais de uma virtude, em acordo com o melhor como mais completo; mas, devemos acrescentar, ‘em uma vida completa’”.<sup>44</sup>

Hardie comenta várias vezes que Aristóteles hesita entre duas posições para definir em que consiste a *eudamonia* para o homem: a vida dedicada à contemplação, do filósofo e do cientista, e/ou a vida junto à família, aos amigos, cidadina (EN 1097 b8). Segundo o mesmo autor, no livro 8 da *Ética*, Aristóteles afirma que a felicidade humana está nessas duas formas, não excludentes (HARDIE, 1968:22). A partir das afirmações do autor, várias indagações a

---

<sup>42</sup> Sobre as diferenciações sobre as noções de voluntariedade e responsabilidade do agente moral, noções essas relacionadas ao uso da razão, não existente de forma total nas crianças e jovens, ou melhor dizendo, neles existente em potencial, favor remeter à seção 2.1 *Atos voluntários e atos involuntários* da presente dissertação.

<sup>43</sup> HARDIE, W. F. R. 1968:19: “ethics is not an exact science, that its purpose is practical, and that it is a subject which cannot profitably be studied by the very young or by those who have not learnt to control their passions”.

<sup>44</sup> Idem, 1968:20: “the good for man turns out to be activity of soul in accordance with virtue, and if there is more than one virtue, in accordance with the best as most complete; but we must add ‘in a complete life’”.



respeito da felicidade poderiam ser feitas. Tal oscilação aristotélica derivaria da compreensão da própria condição oscilante do espírito humano, entre o *ēthos* espiritual e o *ēthos* das felicidades comezinhas, como visto no degladiar íntimo de Édipo frente à verdade que lhe destruía a felicidade conjugal, familiar e de líder de sua comunidade, ao perceber a perda da função de mestre dos seus conterrâneos? Entre a felicidade que vivenciamos e aquela que projetamos, qual escolheremos? Pode-se simplesmente obnubilar o fato de se conhecer, ou de se distinguir que há, sim, um alvo, uma *eudaimonia* maior a se alcançar? Uma vez vislumbrada, não mais haveria a possibilidade de se desvincular do processo de tentar alcançá-la? Tornar-se-ia impossível, então, ao herói, e daí derivaria seu caráter trágico, não seguir a *moira*?

No entanto, em relação a este fado, conquanto possa ser atribuído aos deuses nas tragédias, pensamos que se deve não só às características da própria tradição grega, mas também, ao efeito estético a ele agregado; dado que as tragédias inseriam-se nos cultos públicos, a dilapidação da tradição não poderia estar totalmente presente, mas o seu questionamento, sim. E, talvez por isto, como bem salienta Hardie, “ao falar do bem em relação ao homem, Aristóteles hesita entre uma formulação includente e uma excludente”<sup>45</sup>, que oscila entre um plano de abrangência de *espécies de felicidades* e um ápice eudaimônico.

Propõe-se neste trabalho, ao relacionar a ética ao teatro grego, discutir as noções de responsabilidade do agente moral. Ao discutir a

---

<sup>45</sup> Idem, 1968:23. “in speaking of the good for man Aristotle hesitates between an inclusive and an exclusive formulation”.

responsabilidade, algumas assunções parecem ser obrigatórias, complementando a definição de ato voluntário proposta por Aristóteles. O teatro grego apresenta e, em especial, nas obras objeto de nosso estudo, a discussão sobre o acaso, o contingente, os limites da responsabilidade do agente, a ordem cósmica, a organização política, o bem comum. Ao agente moral, todos estes elementos se colocam. Muito de nossa análise é corroborada pela posição de Aubenque:

O problema da prudência e, secundariamente, das diferentes variações de seu sentido, não poderia ser resolvido enquanto não se fizesse dele um problema metafísico. Entretanto, Aristóteles nos põe nessa via: a prudência tem por objeto o contingente, o qual atende pelo nome de acaso, quando somos afetados por ele; por outro lado, ela é sabedoria do homem e para o homem. Seria porque o mundo em que vivemos é contingente que a sabedoria dos deuses é impotente e muda? Seria porque o homem não é um deus que ele deve se contentar com uma sabedoria apropriada à sua condição? Esses problemas não eram novos e, no entanto, não são platônicos. A tragédia grega estava repleta de interrogações desse gênero: o que é permitido ao homem conhecer? O que deve fazer em um mundo onde reina o Acaso? O que pode esperar de um futuro que lhe é oculto? Como permanecer nos limites do homem, nós que somos homens? A resposta, incansavelmente repetida pelos coros da tragédia, tem uma palavra: *phronein*. Para dizer a verdade, é espantoso que não se tenha divisado anteriormente uma filiação tão manifesta. Mas, porque sempre se viu Aristóteles à sombra de Platão, acabou-se por esquecer que ele era antes um grego, talvez mais Grego que seu mestre, mais próximo que este da prudência reverencial, verdadeira mensagem trágica da Grécia, da qual Platão acreditou enterrar os últimos escrúpulos, dissipar as últimas sombras, e que, no entanto, renasce no homem aristotélico que, num mundo dividido, não é mais dirigido pelo espetáculo de um Deus demasiado distante.<sup>46</sup>

No livro II da E. N. Aristóteles nos adverte:

---

<sup>46</sup> AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008:54-55.

Como a presente disciplina não visa ao conhecimento, como as outras visam (pois inquirimos não para saber o que é a virtude, mas para tornar-nos bons, dado que, de outro modo, em nada seria útil), é necessário investigar o que concerne às ações, como devemos praticá-las, pois são elas que determinam também que as disposições sejam de certa qualidade, como dissemos.(...) todo discurso de questões práticas tem de ser expresso em linhas gerais e de modo não exato, como dissemos igualmente no início que os discursos devem ser exigidos conforme a matéria; o que está envolvido nas ações e as coisas proveitosas nada têm de fixo, assim como tampouco o que concerne à saúde. O discurso geral sendo deste tipo, ainda menos exatidão tem o discurso sobre os atos particulares, pois não cai sob nenhuma técnica ou preceito, mas os próprios agentes sempre devem investigar em função do momento, assim como ocorre na medicina e na arte de navegar.<sup>47</sup>

Ora, o discurso relativo à Ética carece de exatidão, pois o seu objeto de estudo, as ações humanas, estão inseridas no mundo e na temporalidade. Afora isso, o agente moral responsável, que segundo a definição do ato voluntário, deve ser o princípio da ação e conhecedor das circunstâncias em que ela se dá, tampouco é onisciente destas. A indeterminação, característica da contingência, atua, *indiretamente*, no que está em poder do agente: a deliberação dos meios para se atingir um fim. Se o caráter do agente moral é passível de classificação pelas suas escolhas, o fim alcançado por estas pode, e muito, distanciar-se do seu caráter moral. Desse modo, Édipo, o rei sábio de Tebas, decifrador de enigmas, ao não possuir o conhecimento total de si, se não é responsável direto pelo parricídio e pelo incesto, é responsabilizado pela comunidade por esses atos, como se o fato de não dominarmos o contingente fosse uma falha essencial do homem. Mas, como dominar o contingente e o acaso? A resposta de Aúbeneque é: através da prudência. Entretanto, qual seria

---

<sup>47</sup> E. N. II,2, 1103b26-1104a8.

a prudência que Édipo deveria ter demonstrado, ao fugir do oráculo? Considerar todas as possibilidades que poderiam ocasionar os crimes previstos, inclusive a *hamartia* suscitada por sua adoção? Considerar que qualquer homem que cruzasse o seu caminho poderia ser o seu pai, que qualquer mulher que desposasse poderia ser a sua mãe? Édipo não se elidiu do tempo e do mundo. E isso causou a sua desgraça; a qual, ele, corajosamente, prefere examinar no que lhe resta de tempo no mundo dos homens. Permanecendo vivo, deixa transparecer sua essência heroica. É desse modo conturbado que o homem percorre o universo ético, o qual, devido a sua constituição irregular, exige constante atualização do agente moral.

Discutir os desdobramentos do conceito de responsabilidade do agente, bem como dos conceitos de deliberação, da mediedade quanto às ações, voluntariedade, *hamartia*, dentre outros constantes na *Ethica Nicomachea*, e a sua presença nos textos trágicos, bem como a sua influência na *polis* ateniense clássica é a justificativa da pesquisa aqui proposta, a qual também pede alento nas palavras de Pierre Aubenque:

Todos estes temas, que pertencem às velhas camadas da sabedoria popular grega, encontram sua expressão mais acabada na tragédia. Se na tragédia a *phronēsis* é ainda muito rara, existem poucos verbos tão usuais nos trágicos como *phronein*. Por certo, *phronein*, *phronēsis* são frequentemente empregados no sentido intelectual de inteligência, de saber, ou no sentido afetivo de disposições que podem ser boas ou más. Mas *phronein*, tomada absolutamente, designa o mais das vezes, no sentido indissolivelmente intelectual, afetivo e moral, o pensamento sadio, o discernimento correto do que é

conveniente, a reta deliberação cujo acabamento se encontra na palavra ou na ação oportunas.<sup>48</sup>

A ética não é uma ciência prescritiva. Quando dizemos que o desejo é o que nos movimenta, podemos também dizer que a ética é um exercício que busca o preenchimento do ser. Desse modo, a teoria do movimento de Aristóteles também serviria de plataforma para a sua ética. Acolhendo o que diz Franklin Leopoldo e Silva:

A realidade humana se define pela sua falta constitutiva; escolher e agir é mover-se em direção à falta, na falta, isto é, no vazio de onde brota a ação e a partir do qual se constitui o valor. Pode-se dizer, sem dúvida imprecisamente, que a falta ou a incompletude constitutiva do Para-si é o espaço de intersecção entre a ontologia e a ética.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. 2ª ed. – São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008:257.

<sup>49</sup> SILVA, Franklin Leopoldo e. Literatura, ética e política em Sartre, *in* Teresa revista de Literatura Brasileira [10,11]; São Paulo, p. 16-26, 2010.

## **CAPÍTULO 2: A TEORIA DA AÇÃO HUMANA NA ÉTICA NICOMACHEIA DE ARISTÓTELES: UMA LEITURA FILOSÓFICA**

Discutiremos a teoria da ação humana presente na *Ética Nicomacheia*, voltando-nos ao livro III da obra. Aristóteles a introduz através do estudo dos atos humanos: voluntários e involuntários. Nota-se que a noção de responsabilidade está estreitamente vinculada a esse estudo e pretende-se concluir que *práxis* e responsabilidade são inseparáveis.<sup>50</sup>

### **2.1 ATOS VOLUNTÁRIOS E ATOS INVOLUNTÁRIOS**

Lemos, ao início do livro III, que “a virtude diz respeito a emoções e ações”<sup>51</sup>. Aqui, talvez se perceba um eco platônico do mito da parelha, presente no *Fedro*, mas, além disso, uma rememoração da constituição da virtude do homem que, conforme a definição constante no livro II, é “uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade em relação a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o

---

<sup>50</sup> Salvo quando indicado, utilizaremos a tradução do tratado da virtude moral, constante nos livros I a III da *Ethica Nicomachea*, de ZINGANO, Marco. *Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea* I 13 – III 8. Tradução, notas e comentários. São Paulo: Odysseus Editora, 2008. Para as demais citações da *Ethica* e outras obras de Aristóteles, informaremos as respectivas fontes ao longo do texto.

<sup>51</sup> ZINGANO, Marco. *Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea* I 13 – III 8. Tradução, notas e comentários. São Paulo: Odysseus Editora, 2008. p. 59.

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 ápice.”<sup>52</sup>

Aristóteles faz um paralelo entre os atos voluntários e involuntários e as ações dignas de louvor e de censura ou de perdão e piedade; o voluntário relacionando-se com o louvor e com a censura, o involuntário com o perdão ou a piedade; louvores e honras são dados àqueles que se destacam, e, assim, do mesmo modo a virtude é o que se destaca na ação humana; a censura é concedida aos que erram ou falham voluntariamente, do mesmo modo a ação viciosa é censurada. Aos que erram ou falham involuntariamente, ou seus atos são perdoados ou causam piedade. Tais assunções são comezinhas; a própria tradição poética grega já as apresentara; e as emoções de medo e piedade que as personagens do teatro grego provocavam em suas assistências, as emoções principais que Aristóteles descreve como presentes na celebração que constituía os festivais dionisíacos, em sua *Poética*, todos esses elementos elencados corroboram que assistir a tais emoções e circunstâncias representadas, as quais eram *vivenciadas* e vivificadas pelos heróis trágicos gregos através do ato mimético, constituía uma das fases da função educativa e, porque não dizê-lo, catártica da sociedade grega de então; essa função possuía também, em nossa visão, a tarefa de promover a discussão das ações

---

<sup>52</sup> Idem. p. 51.

éticas e políticas daquela comunidade. Segundo Elizabeth S. Belfiore, Aristóteles, como os seus contemporâneos, também assumiu tal concepção:

Este medo benéfico, que preserva a lei e os costumes, previne o conflito civil e desviava os crimes vergonhosos contra os parentes, é o medo de agir incorretamente e o respeito pelos pais, deuses e costumes que os gregos chamavam *aischynē* ou *aidōs* (vergonha, desonra ou respeito, pudor). Aristóteles segue a tradição grega ao caracterizar *aidōs* em termos negativos como uma emoção que refreia as pessoas de agirem mal, ou como algo que evita a culpa.<sup>53</sup>

Definir o voluntário e o involuntário em relação às ações humanas possui, ainda, segundo Aristóteles<sup>54</sup>, utilidade para os legisladores; honras e punições são concedidas se conhecemos ou não o caráter voluntário ou involuntário de um agente moral. Essa visão possui reflexos nos conceitos de ação dolosa e ação culposa, hodiernamente. A Ética, enquanto estudo da ação individual, não se aparta da Política; para Aristóteles, lhe é subordinada, pois um homem só encontra a *eudaimonia* quando inserido nas atividades da *polis*, e esse posicionamento se transmite à sua obra ética.

Em relação às ações involuntárias, Bostock observa a nuance entre a intencionalidade e um planejamento abrangente do agente em relação à ação

---

<sup>53</sup> Tradução nossa de: "This beneficial fear, which preserves law and custom, prevents civil strife, and averts shameless crimes against kin, is the fear of wrongdoing and the respect for parents, gods, and custom that Greeks called *aischynē* or *aidōs* (shame, respect). Aristotle follows Greek tradition in characterizing *aidōs* in negative terms as an emotion that restrains people from wrongdoing (EN 1128b 18), or as 'avoidance of blame' (EN 1116a29)." Belfiore, Elizabeth S. *Tragic pleasures: Aristotle on plot and emotion*. Princeton University Press: New Jersey, 1992. p. 09.

<sup>54</sup> E. N. III, 1 b30-34.



para a sua responsabilização; conclui que “it is plausible to say that I cannot be blamed or praised for what I do not much want to do, but do intend to do.”<sup>55</sup>

Essa nuance, em nossa língua, não parece muito clara. Na língua original do autor citado *intent* é um substantivo que pode ser traduzido por intento, propósito, objeto, desígnio e intenção, e **(to) intend** é um verbo que significa intentar, tencionar, planejar, projetar, pretender, significar<sup>56</sup>. Ao nosso ver, o que Bostock planeia mostrar é que o agente moral pode ser responsabilizado tanto por aqueles atos que desejou fazer, tendo assim deliberado, planejado agir, *intended*, quanto por aqueles atos que desejou fazer e que geram outras ações não presentes na deliberação, atos que perfazemos *unintentionally*; ou seja, o que ocorre é uma *decorrência* do ato deliberado do agente e não uma intenção previamente presente na deliberação do ato. Édipo desejou e planejou casar com Jocasta, mas ele não desejou e planejou casar com a sua mãe. Desse modo, o seu ato pode ser considerado um ato involuntário, em relação aos efeitos que produziu, pela ignorância das circunstâncias que o envolviam. Édipo agiu não intencionando e cometeu um incesto. No entanto, Édipo deliberou e matou um homem na estrada, contudo não desejava isso, tampouco planeava matar o seu pai. Ele é, portanto, primeiramente, responsável pela morte de um homem, mas poderíamos responsabilizá-lo pela morte de seu pai, segundo os conceitos dos atos voluntários e involuntários aristotélicos? Essa é uma das questões sobre a

---

<sup>55</sup> BOSTOCK, David. *Aristotle's Ethics*. Oxford University Press: Oxford, 2000/2006. p. 103.

<sup>56</sup> Traduções retiradas do Dicionário Inglês-Português Record. Antônio Houaiss e Ismael Cardim, editores. Editora Record: Rio de Janeiro, 1987.

noção de responsabilidade em Aristóteles que discutiremos mais amplamente no decurso do texto. Por ora, prossigamos com a análise da teoria moral aristotélica presente na *Ethica Nicomachea*.

Para designarmos um ato como voluntário ele deve atender a duas condições: o agente deve ser o princípio da ação e deve conhecer as circunstâncias nas quais esta se desenvolve. Para considerarmos um ato como involuntário, basta que uma dessas condições não seja atendida.<sup>57</sup> A nuance que Bostock comenta diz respeito às ações denominadas *não voluntárias e cometidas por ignorância*: “Assim, de quem age por ignorância, parece agir involuntariamente quem se arrepende; quem não se arrepende, visto que é diferente, que seja dito não voluntário”<sup>58</sup>; tal nuance (comentada anteriormente, de modo sucinto, no primeiro capítulo), como bem nota Zingano, “serve para dar lugar a certa caracterização moral do agente nos casos de atos involuntários, sem questionar o caráter básico da primeira distinção para os atos humanos. Se o agente soubesse, não o teria feito”, no caso dos atos involuntários, mas, em relação aos atos não voluntários, “se soubesse, talvez o tivesse feito (e então seria voluntário; contudo, talvez justamente não o faria se conhecedor pleno das circunstâncias, sem, porém, arrepender-se se o fizesse desconhecendo uma das circunstâncias).”<sup>59</sup>

Aristóteles categoricamente considera as ações forçadas e as cometidas por ignorância involuntárias. No entanto, se somos forçados, como descrito em

---

<sup>57</sup> E. N. III, 3a22-24.

<sup>58</sup> E. N. III, 2, 1110b22-24.

<sup>59</sup> ZINGANO. Pg. 140-141.

1110a3-a12, se fazemos algo ignóbil para salvar a vida de alguém ou nos desfazemos de algo devido a uma situação extrema, de risco de morte, tais ações são denominadas mistas: agimos voluntariamente, no entanto, a sua deliberação só se dá no momento da ação e o fim desta ação está diretamente relacionado à ocasião que a envolve. A conclusão de Aristóteles, em E. N. 1110a14-15: “Voluntário e involuntário, então, devem ser ditos com referência ao momento em que se pratica a ação”. Pode-se perguntar: se é o momento da prática da ação que determina a voluntariedade do agente, esse mesmo momento é determinante da sua responsabilidade? Voluntariedade se confunde com responsabilidade?

Difícilmente responderíamos afirmativamente, pois na sequência Aristóteles interpõe uma cláusula motora, física, para a voluntariedade: “Age voluntariamente, pois o princípio do movimentar os membros do corpo em tais ações reside no próprio agente; estão no poder do agente fazer ou não fazer as ações cujo princípio reside nele próprio.”<sup>60</sup> Derivar a responsabilidade da voluntariedade do movimento do corpo, característica também presente em animais, não é logicamente aceitável, no modo como Aristóteles delinea a noção de responsabilidade. Conclui-se que um ato voluntário, definido como acima, é uma pré-condição, ou como salienta Zingano<sup>61</sup>, uma condição necessária para determinarmos se um agente é responsável ou não, mas não é uma condição suficiente para tal. Falta ainda, aqui, o elemento constituinte essencial para a determinação da responsabilidade: a escolha deliberada.

---

<sup>60</sup> E. N. III, 1, 1110a14-17.

<sup>61</sup> ZINGANO. Pg. 145.

O ato forçado é, para Aristóteles, “aquele cujo princípio é exterior, a pessoa forçada em nada contribuindo ao princípio da ação”.<sup>62</sup> Atendidas estas condições, ele é involuntário.

Em relação aos atos feitos por ignorância, Aristóteles os considera não voluntários; mas são involuntários os que produzem aflição e arrependimento; “pois quem fez algo por ignorância, em nada se sentiu incomodado quanto à ação, não agiu voluntariamente, na medida em que não sabia, mas tampouco involuntariamente, na medida em que não se aflige.”<sup>63</sup>

Outra nuance é apresentada: agir por ignorância é diverso de agir em estado de ignorância; os exemplos dados são: a embriaguez e a cólera.

A ignorância é dita a respeito “das circunstâncias particulares, aquelas nas quais e acerca das quais se desenrola a ação. Nelas se exerce a piedade e o perdão: aquele que age ignorando uma delas age involuntariamente.”<sup>64</sup>

Acima, conforme comentário de Zingano, “arrependimento e aflição parecem ser propriamente critérios para o reconhecimento do caráter moral do agente envolvido em um ato involuntário mais do que uma condição do próprio ato”<sup>65</sup>. Tais critérios, a nosso ver, se coadunam com a caracterização das personagens trágicas; Édipo, que agiu involuntariamente quanto a casar-se com a mãe e matar o pai, aflige-se e se arrepende de tais ações, o que designa

---

<sup>62</sup> E. N. 1110b16-17.

<sup>63</sup> E. N. 1110b19-22.

<sup>64</sup> E. N. 1110b34-1111a3.

<sup>65</sup> ZINGANO, 152, comentários 1110b19.

seu caráter moral. Caso fosse uma personagem perversa, de modo algum se afastaria, voluntariamente, de Tebas.

Novamente, reforça-se o que foi dito acima: as ações de um agente podem ser ditas involuntárias devido à ignorância quanto ao fim da ação. Isto não significa que o agente não mirasse um determinado fim, mas que, deliberados os meios, o fim alcançado mostrou-se diverso do que se desejara inicialmente.

No capítulo 3, do livro III da *Ethica Nicomachea*, é dada a definição do voluntário: “Sendo involuntária a ação realizada por força e por ignorância, o voluntário parece ser aquilo cujo princípio reside no agente que conhece as circunstâncias particulares nas quais ocorre a ação”.<sup>66</sup> Édipo aparenta ser, nesse caso, um excelente paradigma da teoria moral de Aristóteles, pois casou-se com a genitora em estado de ignorância desse fato. Com relação à morte de Laio, no entanto, possivelmente o colocaríamos na categoria do agente moral dominado pela *hybris*; discutiremos mais largamente este trecho nos capítulos posteriores.

Dentre as ações voluntárias, incluem-se as praticadas por impulso (*thymos*) e por apetite (*epithymia*), não apenas as do querer humano (*boulēsis*). É necessária tal assunção, pois, de outro modo, crianças e animais não poderiam agir voluntariamente, segundo a teoria da ação humana aristotélica: os animais não possuindo razão, não podem ser responsabilizados por suas ações, pois não deliberam, mas possuem o princípio motor citado acima; as

---

<sup>66</sup> E. N. 1111a21-23.

crianças não são consideradas responsáveis por seus atos, pois a sua razão não se encontra devidamente formada.

Sendo o ato voluntário um dos elementos necessários para caracterizarmos a responsabilidade do agente moral, analisaremos, a seguir, o elemento determinante dessa noção aristotélica.

## 2.2 A ESCOLHA DELIBERADA

A partir do capítulo 4, do livro III da E. N., Aristóteles procede ao exame da *proairesis*, a escolha deliberada.

O termo *escolha* é de suma importância, pois a escolha deliberada, jungida à *phronēsis*, a *proairesis* é um dos elementos que determina se um ato é virtuoso ou não, se o agente é responsável ou não. O desejo está vinculado ao prazer; a educação do desejo mira a educação deste movimento (*kinēsis*) humano, por ele deflagrado, para que se busque o *real* prazer, a *eudaimonia* alcançada através da prática virtuosa [*praxis* + *phronēsis* (prudência e sagacidade)] deliberada [*logos* + *proairesis* (escolha, resolução)]. Se o motor das ações dos homens é o desejo, o qual, na psicologia aristotélica, está subdividido em *thymos*, o ânimo ou impulso, *epithymia*, o apetite, e *boulēsis*, o querer que “somente ocorre nos seres dotados de razão, pois é um desejo que se engendra envolvendo considerações e expectativas racionais”<sup>67</sup>, esse deve

---

<sup>67</sup> ZINGANO, M. 2008:89.

ser educado, seja pela prática habitual de boas ações, seja pela elaboração de leis que promovam esta prática. Daí a importância educativa das leis no âmbito da *polis*.<sup>68</sup>

Quanto à escolha deliberada, uma característica é crucial e não pode ser esquecida: não deliberamos sobre os fins e sim sobre os meios para alcançá-los.<sup>69</sup> Tais meios poderiam ser interpretados apenas de modo instrumental, em relação à obtenção dos fins; no entanto, se considerarmos a *eudaimonia* como o fim último do homem, podemos designar todos os demais fins como meios e/ou elementos constituintes para se alcançar esse fim último, sobre o qual não nos é possível deliberar. Além disso, deliberar sobre os meios inclui a noção de deliberarmos sobre o modo como agimos para alcançar um fim. Eis, aí, o que há de trágico na condição contingente, e que é inerente às ações humanas. E é através dessa condição que interpolaremos o herói trágico em nossa análise, no capítulo III.

Aristóteles afirma que a escolha deliberada “parece ser mais própria à virtude e mais apta a discriminar o caráter do que as ações o fazem.”<sup>70</sup> A escolha deliberada, feita através de uma avaliação racional que nos leva a agir,

---

<sup>68</sup> LOPES, M. 2008:62. Em nota sobre a deliberação e a razão humanas, Marisa Lopes comenta EN, VI, 10, 1142b 16-20: “...Aristóteles vincula a qualidade da deliberação à qualidade do fim, o que reporta à tese da interdependência entre prudência e virtude moral (Cf. EN, VI, 13, 1144b 30-32). As ações do homem virtuoso por excelência são o reflexo da coincidência entre as faculdades desiderativa e racional da alma na posição de fins: ele demonstra uma capacidade de agir em conformidade com uma razão desejante ou desejo raciocinante, ou seja, por escolha deliberada. Cf. EN, VI, 2, 1139b 4-5.”

<sup>69</sup> E. N. 1112b11-12.

<sup>70</sup> E. N. 1111b5-6.

*proairesis*, é o que define o valor moral do agente. Podemos agir de um modo que, externamente, é virtuoso; no entanto, se não deliberarmos com a concomitância de uma razão virtuosa, tal ato não configurará um agente moral virtuoso.

Retoma o texto da E. N. alguns aspectos do conceito de ato voluntário, desta feita, em relação à escolha deliberada: como visto, animais e crianças não estão no universo da razão; exemplo disso são os atos por impulso, voluntários, contidos no conjunto dos atos súbitos, em que a reflexão não tem lugar ou, melhor dizendo, em que a reflexão não pode(ria) se desenvolver plenamente, dada a sua natureza urgencial.

Aristóteles declara que a escolha deliberada não se confunde com os três tipos de desejos: a *epithymia*, o *thymos* e a *boulēsis*; muito embora considere que a *boulēsis* possua afinidade com a *proairesis*, dada a sua natureza reflexiva. Tais assunções levam a alguns equívocos de interpretação: seria a *boulēsis* a própria escolha deliberada? Aristóteles pontua as diferenças entre os conceitos acima, com exemplos claros: podemos desejar coisas impossíveis, como a imortalidade, mas não podemos deliberar nos tornar imortais; podemos desejar o sucesso de um atleta em uma competição, mas não podemos deliberar que este vença... tais coisas estão além do que é exequível pela atividade de nossa razão. Outrossim, deliberamos sobre os meios, e enquanto almejamos, desejamos tanto os meios quanto os fins: "...o querer diz respeito sobretudo ao fim, mas a escolha deliberada concerne ao que conduz ao fim [...]. Em suma, pois, a escolha deliberada parece dizer



respeito àquelas coisas que estão em nosso poder”<sup>71</sup>, e é a circunscrição do que está em nosso poder, *to eph' hēmin*, que possibilita a determinação da responsabilidade do agente moral. Feita esta distinção, concluímos que a *boulēsis* não coincide com a escolha deliberada, em verdade, a escolha deliberada atua sobre todos os tipos do desejo humano; o que diferencia a *boulēsis* dos demais desejos é a sua maior intensidade em relação à racionalidade reflexiva humana que atua nas ações humanas.

### **2.3 OS OBJETOS DA DELIBERAÇÃO E A INTENCIONALIDADE DO AGENTE**

“Parecem, assim, ser causas a natureza, a necessidade e o acaso; além disso o intelecto e tudo o que é feito pelo homem”, é o que se lê em E. N. 1112a33-34. Aristóteles inclui o homem, através de sua intervenção no mundo, como causa de eventos, o intelecto humano e suas ações produtivas, bem como as suas ações em um sentido mais estrito, suas práticas no amplexo moral e político, como itens de causalidade no mundo, além da natureza e suas intercorrências. Corroboraria este trecho a suposição de que seria o intelecto investigativo de Édipo uma das causas pela tragédia que envolveu o fim de suas ações?

---

<sup>71</sup> E. N. 1111b26-31.

“Deliberar, então, diz respeito às coisas que ocorrem nas mais das vezes, mas nas quais é obscuro como resultarão, e àquelas nas quais é indefinido como resultarão.”<sup>72</sup> Qual é o objeto de deliberação? Para Zingano, Aristóteles apresenta dois: **i. os objetos da arte**, *technai*, que envolvem saber ou competência e que se associam à expressão do que ocorre na mais das vezes “*to hos epi to poly*”; a deliberação ocorre devido ou em função de uma “obscuridade epistêmica”<sup>73</sup>; ao alcançar-se um incremento de uma competência em um determinado domínio, ou um saber em uma determinada ciência, a deliberação torna-se menos necessária; construído um *repertório de conhecimentos*, aquele que o possui, ou seja, um especialista, através de sua decisão, substitui o *locus* da investigação deliberativa. Tudo depende do grau de acribia, de rigor e precisão, das artes ou das ciências envolvidas; **ii. os objetos de ação**: nesses, a deliberação é essencial, inerente à natureza do que se delibera. A ação, definida nos *Anal. Priora* como um contingente indeterminado, *to aoriston*, é aberta ontologicamente a contrários; em contraposição a esse contingente, há o contingente natural, *pephykos*, o qual ocorre o mais das vezes de um modo, mas que sempre pode ocorrer de outro<sup>74</sup>. Se, de certo modo, nas *technai*, há certa obsolescência da deliberação, dada a sedimentação das competências ou do saber científico, o saber da *praxis*, do universo das ações humanas, define-se por sua vinculação ao contingente e, portanto, a um grau maior de indeterminação.

---

<sup>72</sup> E. N. 1112b8-9.

<sup>73</sup> ZINGANO, 2008: 181-185.

<sup>74</sup> Vide comentários em ZINGANO, 2008: 182.

Ora, se a indeterminação da ação humana é um dos fundamentos da ética aristotélica, também se pode pressupor que a ação mimética do herói trágico, teorizada na *Poética*, igualmente possui na indeterminação um dos seus pilares, a despeito do prévio conhecimento dos mitos originários utilizados nas tragédias. Aristóteles pontua que “Não se pode, então, desfazer os mitos recebidos da tradição [...], mas deve o poeta criar fazendo bom uso do que foi legado pela tradição. [...] É possível que a ação ocorra assim como os antigos faziam seus personagens agirem, cientes e conhecedores do que praticavam [...]. Mas é possível agir ignorando que se pratica algo terrível e depois reconhecer o laço fraterno ou de sangue, como o Édipo de Sófocles. Nesse caso isso ocorre fora do entrecho dramático, [...]”<sup>75</sup> ademais, é o revés característico da imprevisibilidade do destino humano que provoca(va) nas assistências das tragédias os sentimentos de temor e piedade, que consideramos um dos gêrmens do questionamento ético na *polis*.

Em relação à intencionalidade do agente moral, a *Ethica Nicomachea* possui uma posição que se contrapõe a Platão e aos sofistas; Aristóteles nos propõe que “é objeto do querer o que parece bom a cada um”<sup>76</sup>; ou seja, o que é tomado assim pelo agente. Diferentemente da visão platônica, o agente, ao desejar um bem, também entendido aqui como o fim de uma ação, está no estatuto lógico do querer humano, não em uma categoria dada de um bem ontologicamente estabelecido, cristalizado em sua definição teórica. Tampouco algo é bom apenas porque assim nos parece, como propôs Protágoras; a

---

<sup>75</sup> *Poética*, XIV, 1453b22-33.

<sup>76</sup> E. N. 1113a21-22.

verificação da qualidade do que se figurou como um bem ficando para um momento posterior. Para o agente moral, este desejar algo, apreendendo-o como um bem, é o principiar do processo de deliberação do agente, é o que o faz *se mover* para a ação.

## **2.4 O QUE ESTÁ EM NOSSO PODER: O *TO EPH' HĒMIN* E A NOÇÃO DE RESPONSABILIDADE DO AGENTE**

Elemento de destaque na teoria da ação humana aristotélica, a noção de responsabilidade do agente moral entrelaça-se com a discussão sobre o que está em nosso poder e sobre quão determinados, ou não, são os nossos atos.

Aristóteles diz, no capítulo 7, do livro III da E. N.:

Com efeito, naquelas coisas em que o agir está em nosso poder, igualmente está o não agir, e naquelas nas quais o *não* está em nosso poder, também está o *sim*, de sorte que, se está em nosso poder agir, quando é belo, também o não agir estará em nosso poder, quando é desonroso, e se o não agir, quando é belo, está em nosso poder, também estará em nosso poder agir, quando é desonroso. Se está em nosso poder fazer as coisas belas e as desonrosas, e similarmente o não fazer, e se é isto sermos bons e sermos maus, está em nosso poder, por conseguinte, sermos equitáveis e sermos maus.<sup>77</sup>

Depreendemos que, dado que o agente delibera sobre os meios para alcançar um fim e, portanto delibera sobre como agirá, ele é responsável pelas ações que constituirão as suas disposições. Está em nosso poder nos

---

<sup>77</sup> E. N. 1113b7-14.

constituirmos virtuosos ou viciosos; ou seja, tanto a virtude quanto o vício são voluntários na concepção aristotélica, na medida em que são estabelecidos pela constância de nossas escolhas deliberadas. Se a psicologia moral aristotélica apresenta as disposições do agente com um caráter determinista, e se esta determinação eliminaria o alcance da responsabilidade do agente, Aristóteles, no entanto, rompe, ou ao menos, nuança tal determinismo, ao apresentar a disponibilidade do agente em agir de modo P ou ~P. Devido à essa *possibilidade* dos contrários, podemos responsabilizar o agente, pois, dessa maneira sempre haverá o momento (ou os momentos) em que o agente poderá escolher agir de um modo ou de outro e, conseqüentemente ser causa coadjuvante de suas disposições.

Estabelecido que a razão (*nous*, intelecto) opera sobre os meios que constituirão as disposições, e se deliberamos sobre os meios, então nada há, em verdade, totalmente determinado, pois o agente está, sempre, aberto aos contrários, ao agir. Diante disso, aceito um determinismo rígido, deliberar não possuiria função ou valor.

Interpretada a potencialidade do agente agir de modo P ou ~P, admite-se que de determinado só há essa potencialidade, pois a determinação de P ou ~P só é dada no momento de sua atualização, ou seja, quando efetivamente agimos.

A questão vinculada à teoria da ação, em relação ao *to eph' hēmin*, é: a teoria aristotélica crê na liberdade de ação do agente moral ou este estaria fadado a um determinismo de base psicofisiológica? Por um lado, para

responsabilizarmos um agente, é necessário abrimos mão do determinismo psicológico da noção de disposição, pois, se a aceitarmos, proporemos que, uma vez estabelecida a disposição do agente moral, este não mais deliberará em suas ações. Por outro, a abertura do agente à possibilidade de agir P ou ~P, proposta pelo, assim chamado, princípio de possibilidades alternativas<sup>78</sup>, a qual se refere ao momento de deliberar sobre os meios a utilizar para alcançar-se um determinado fim, enfraquece a rigidez proposta na construção das disposições.

Se somos responsáveis, dado que deliberamos e agimos, pela constituição de nossas disposições, podemos considerar que não somos responsáveis pelo mecanismo de constituição da disposição, que pressupõe um mecanismo<sup>79</sup> pré-existente em nossa natureza anímica e corporal para esta constituição, o que nos tornaria co-responsáveis por nossas ações ou; melhor dizendo, seríamos causa coadjuvante dessas ou; ao menos, como questiona

---

<sup>78</sup> Conceito retomado por Harry Frankfurt, em seu artigo “Alternative Possibilities and Moral Responsibility”, publicado em 1969. Na visão de Frankfurt, o PAP ou PPA, é falso. No entanto, Frankfurt desloca a discussão aristotélica, no que concerne à deliberação sobre os meios que o agente possui no momento de agir, para a questão da coerção, a qual, como visto na doutrina aristotélica, destitui o ato de voluntariedade, logo, a ação não sendo voluntária, não se concluirá que o agente é responsável por ela, ainda segundo Aristóteles. Mais frutuosa é, ao nosso ver, a discussão sobre o princípio proposta por Alexandre de Aphrodisia, em seu *De Fato*, que prolonga a de Aristóteles quanto a se ocorre a possibilidade da escolha racional do agente; este, ao deliberar por uma ou outra, é responsável por essa escolha. O grande mérito de Frankfurt é, ao nosso ver, trazer para a contemporaneidade a discussão sobre a responsabilidade moral do agente.

<sup>79</sup> O fato de considerarmos o agente moral responsável por suas ações e, conseqüentemente responsável por suas disposições não parece pressupor, porém, que o homem é responsável pelo processo de, digamos, *cristalização* das disposições, o que nos leva a supor que há um mecanismo psíquico-anímico que efetua tal operação. No entanto, dado que continuamente deliberamos e agimos, tal mecanismo, ou processo, a despeito de seu aspecto determinante, não determina, *de modo absoluto*, a agência humana, em nossa interpretação.

Aristóteles na E. N. 1114a31-b12, somos ao menos a causa para nós mesmos de nossas disposições, ao figurarmos determinado fim como um bem.

A condição necessária para que deliberemos é que algo se afigure a nós como um bem. Se isso ocorre, principiamos a deliberar em função desse bem, buscando os meios para alcançá-lo. Mas não é dado ao agente interferir nos fins, sobre eles não possuímos poder de deliberação, não importando se são *considerados* como dados naturalmente, - por exemplo, o agente possui uma natureza colérica - ou eleitos, ou seja, que o agente figure a si um fim enquanto um bem. No entanto, há algo de incognoscível nos fins, que é a sua concretização temporal futura.

Exemplificando: o posicionamento de Édipo no campo moral se dá pelas deliberações que toma no transcorrer do enredo na peça. Não é o oráculo que determina o seu caráter moral, mas o modo como a personagem delibera em relação ao fim que, supostamente conhecido, tenta evitar. Dizemos *supostamente* conhecido porque, aqui, Sófocles, através da figura de seu herói, parece forçar os limites do determinismo de base divina, preconizado por Delfos. A figura ativa de Édipo parece, por outro lado, preconizar uma razão humana que se impõe ao mundo fenomênico, seja ele determinado ou não, urdindo, assim, a sobre-tela da liberdade<sup>80</sup> da ação humana, liberdade essa

---

<sup>80</sup> Utiliza-se, aqui, o termo *liberdade*, mas não sem atentarmos ao provável anacronismo desse em relação à discussão sobre “o que está em nosso poder”, como bem salienta Dorothea Frede, em seu artigo “Determinismo estoico”: “A palavra ‘liberdade’ tem sido em larga medida evitada, não só porque, como Bobzien mostrou, *eleuthería* originalmente tinha conotações políticas e não foi usada no debate sobre o destino até consideravelmente tarde. [...] porque ‘liberdade’ é termo que precisaria ser definido com cuidado, se ele não significa meramente liberdade em relação a constrangimentos ou forças externos. No discurso moral, ‘liberdade’ não pode significar ausência de qualquer tipo de influência vinda do exterior, uma vez que esse

oriunda da atividade racional humana que se insere no mundo através das ações.

Em nossa visão, o trágico na prossecução das ações humanas, bem como em sua representação mimética poética, decorre do campo de discussão do *to eph' hēmin*; esta é a sua *matéria*: o que está ou não em nosso poder fazer, e o que executamos nesse perímetro acional constitui a manifestação de nosso *ēthos*.

Retomemos o questionamento sobre o determinismo, agora sob o viés lógico apresentado por Aristóteles em *De Interpretatione* IX, no problema da Batalha Naval, que discute a natureza das proposições em relação ao futuro contingente, cujo cerne é baseado na tautologia de que *o que quer que ocorra, ocorrerá*. Aristóteles inicia o capítulo com a seguinte afirmação:

“A respeito das coisas que são ou que já foram, é necessário que a afirmação (ou a negação) seja verdadeira ou falsa”.<sup>81</sup>

Ora, *as coisas que são*, o presente e *as que já foram*, o passado, sobre elas podemos elaborar enunciados tanto apodêiticos, que exprimem uma

---

vácuo não existe. Nem é o caso que ‘liberdade’ possa significar a ausência de qualquer condicionamento interno. Não existem pessoas sem caráter, sem opiniões e propósitos próprios que condicionam suas decisões. Dadas essas incertezas que envolvem a palavra ‘liberdade’, talvez os gregos tenham sido sábios ao dar preferência ao termo ‘o que está em nosso poder’ no debate concernente à responsabilidade moral.” In *Os Estóicos*. Editado por Brad Inwood. Tradução Raul Fiker; preparação e revisão técnica Paulo Fernando Tadeu Ferreira. São Paulo: Odysseus Editora, 2006: 222.

<sup>81</sup> Aristóteles. *De Interpretatione*. IX, 18a 28-29. Tradução de José Veríssimo, ainda não publicada.



necessidade lógica, quanto assertóricos - S é P - pois possuem ou possuíram uma carga ontológica, uma existência, para a sua interpretação, sejam elas particulares ou universais contingentes; indeterminados, portanto, quanto à sua concretização. Deste modo, amanhã pode ocorrer *ou* amanhã pode não ocorrer uma batalha naval em Salamina. As proposições sobre o presente e o passado são, *necessariamente*, verdadeiras, caso representem o estado do mundo, ou falsas, caso não o representem (princípios de bivalência e de correspondência). No entanto, a representação do futuro contingente foge à lógica estrita e à necessidade. Voltemos ao texto do *De Interpretatione*:

Essas e outras coisas desse gênero são os absurdos que sucedem, se de fato é necessário ser uma das opostas verdadeira e a outra, falsa (para toda a afirmação ou negação, quer a propósito das coisas ditas universais e tomadas universalmente, quer a propósito das coisas singulares) e nada pudesse acontecer de uma ou de outra forma no vir-a-ser, mas todas as coisas serem e virem a ser da necessidade. Por conseguinte, nem seria necessário *deliberarmos* (grifo nosso), nem nos esforçarmos de maneira que, se fizéssemos isso, isso viesse a acontecer, mas se não fizéssemos isso, isso não acontecesse.<sup>82</sup>

Ao introduzir a modalidade do possível, Aristóteles também permitirá aos seus argumentos éticos o *afrouxamento* do determinismo que se poderia, antes, entender como inerente às ações humanas, pois, se é dado ao homem escolher, deliberar, também será possível inscrevê-lo no campo da responsabilidade moral e, conseqüentemente, conduzir a noção de

---

<sup>82</sup> Idem. 18b 26-33. O termo *pragmateusthai* foi traduzido por Veríssimo por deliberar. O verbo possui outras traduções possíveis: realizar, executar, empreender, ocupar-se de, trabalhar. Em um contexto de discussão ética, onde opera a deliberação, visto que esta precede a ação dita virtuosa, a opção do tradutor é propícia à nossa análise, tendo em vista que o verbo *proaireu*, donde *proairésis*, também pode ser traduzido por empreender, além de eleger, escolher.

responsabilidade do agente moral ao cerne da discussão ética. Comentando *Metafísica* 1019b39-29, onde Aristóteles define que o possível (*dynaton*) ocorre “quando não for necessário que seu contrário seja falso”, Fernando Rey Puente conclui:

A conjunção temporal ὅταν neste e em outros parágrafos análogos [...] é essencial, pois circunscreve a esfera do possível ao âmbito temporal. Em outras palavras: é na sucessão temporal que os atributos não-essenciais podem ou não inerir a um determinado sujeito. [...] O possível, portanto, possui três significados: o do que não é necessariamente falso, o do que é verdadeiro e o do que pode (ἐνδεξομένον) ser verdadeiro. Este último sentido parece indicar a íntima conexão entre o possível e o tempo, pois algo que não é verdadeiro *agora* (segundo significado de possível) pode sê-lo posteriormente. O impossível e o necessário [...] escapam ao âmbito do tempo, dado serem *sempre* verdadeiros ou *sempre* falsos.<sup>83</sup>

A obra *De Fato* de Alexandre de Aphrodísia, peripatético do período compreendido entre o século II e III d.C., expande a discussão sobre o *to eph' hēmin* e, nas palavras do autor, apresenta “a doutrina que acerca do destino e do que depende de nós possui Aristóteles”<sup>84</sup> (t.n.). A obra contrapõe-se ao determinismo megárico, ao fatalismo transcendente e ao determinismo estoico, e ao retomar os argumentos aristotélicos, reforça, ao nosso ver, a concepção da responsabilidade na agência moral.

---

<sup>83</sup> PUENTE, Fernando Rey. *Os Sentidos do Tempo em Aristóteles*. São Paulo. Edições Loyola, 2001:85.

<sup>84</sup> Alexandre de Aphrodísia. *De Fato (Sobre el destino)*: “El libro contiene la doctrina que acerca del destino y de lo que depende de nosotros posee Aristóteles...”. Introdução, tradução e notas de José Molina Ayala e Ricardo Salles. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México: 2009:1

Em relação ao determinismo megárico, cuja rigidez pontua que nenhuma mudança é possível no mundo, dada a impossibilidade do recebimento dos contrários nos entes, este, já contestado na *Metafísica IX*, 3, 1046b30-1047b37, é assim apresentado por Alexandre, no *De Fato*:

É evidente por si mesmo que aqueles que dizem que todas as coisas se dão por necessidade eliminam o contingente, é dizer, o que resulta de uma outra maneira; ao menos se se afirma que estas coisas se dão de maneira contingente em um sentido próprio – isto é, que se admite a respeito delas que podem não dar-se -, como também o põem manifesto a expressão ‘o que resulta de uma ou de outra maneira’. Em contrapartida, as coisas que se dão por necessidade não admitem não darem-se. Chamo ‘necessário’ não ao que se dá por força – e, nisto, que ninguém corrija o termo – sim àquelas coisas que se dão naturalmente por obra de outras e das quais o oposto seria impossível que desse.

Sem embargo, como não seria absurdo e contrário ao evidente afirmar que a necessidade há avançado a tal ponto que ninguém pode mover-se, nem mover algum de seus membros com um movimento que houvera podido não realizar-se nesse momento, isto é, afirmar que a volta casual do pescoço e o esticar de algum dedo e o levantamento das pálpebras, ou algum de tais movimentos segue a certas causas principais, e que nunca podem ser levados a cabo por nós de modo distinto, e isto apesar de que eles advertem que há uma grande diversidade de feitos, tanto nas coisas que são como nas que se dão, diversidade a partir da qual era mais fácil inferir que nem tudo se encontra atado por causas desse tipo?

Em todo caso, vemos que dos seres, uns não possuem nenhuma capacidade de mudança ao estado contrário ao qual se encontram, enquanto que outros em nada são mais capazes de estar no estado contrário ao que estão. Em efeito, não é possível que o fogo receba o frio, o qual é o seu contrário devido ao seu calor co-natural, mas tampouco a neve poderia receber o calor e seguir existindo como neve; por outro lado, a água, ainda que esteja fria, não é incapaz, repelindo o frio, de receber o calor contrário ao mesmo. Do mesmo modo que isto, é possível que quem está sentado se ponha em pé, que quem se move, se detenha, e quem fala, cale. E em muitíssimas coisas alguém poderia descobrir que, nelas, existe certa capacidade de receber contrários. Se os seres que por necessidade estão em um ou outro estado de dois contrários, não possuem a capacidade de admitir o contrário do estado em que estão, os seres que podem admitir o estado contrário, não

estariam por necessidade nos estados em que estão. Mas, se não por necessidade, então contingentemente.”<sup>85</sup>(t.n.)

Ora, excluindo-se a possibilidade de mudança, não resta ao agente moral a possibilidade da responsabilidade. Se tudo o que existe e ocorre encontra-se no registro do necessário, de fato, não há porque deliberarmos sobre as nossas ações e, tampouco, nos preocuparmos se são virtuosas ou não; pois se conclui que essas não dependem de nós, segundo a visão determinista rígida apresentada pelos megáricos.

Do mesmo modo, o fatalismo transcendente elimina a existência da responsabilidade do agente moral, da mesma forma como a contraposição necessário *versus* contingente, problematizada na questão determinista da Batalha Naval, no *De Interpretatione*, exposta por Aristóteles, o faz: independentemente de nossas deliberações e ações, no passado e no presente, o futuro já se encontra determinado.

Note-se que o fatalismo transcendente apresentado no *De Fato* possui duas vertentes: **a)** uma em que, independentemente do que façamos presentemente, o futuro não será alterado, logo, o presente está no domínio da contingência, enquanto o futuro é necessário e, **b)** tanto o presente, quanto o futuro são necessários.<sup>86</sup>

O oráculo de Delfos é, no mito de Édipo, nesse sentido, a perfeita representação do fatalismo transcendente. No entanto, no que diz respeito ao

---

<sup>85</sup> De Fato. IX, 174, 30-175,28.

<sup>86</sup> Veja-se a introdução de Ricardo Salles em sua tradução da obra citada, pp. XXIX-XXXI.

mito de Édipo, reapresentado na peça de Sófocles, podemos concluir que apresenta um argumento compatibilista: a despeito do oráculo, Édipo, enquanto agente moral, não só delibera, como toma para si a responsabilidade de seus atos. No enredo da peça subjaz o compatibilismo característico do pensamento grego do período compreendido entre o V e IV séculos, no qual se mescla tanto a crença em um ordenamento cosmogônico, quanto a valorização da agência humana. No entanto, no âmbito da noção de ação voluntária aristotélica, não podemos afirmar que este é totalmente responsável, pois Édipo não é conhecedor de todas as circunstâncias em que se dão as suas ações, mas de *dadas* circunstâncias. Ou, se soubesse que não possuía escolha, dada a inexorabilidade do oráculo, ainda assim seria responsável pelos seus atos realizados através e após a deliberação. Suas ações são, por um lado, voluntárias, pois o princípio motor nele se encontra. Haverá, no entanto, em relação a elas, a necessidade de se diferenciar a voluntariedade, enquanto condição para a responsabilização, e a própria definição proposta por Aristóteles para o que seja a responsabilidade do agente.

O determinismo estoico prevê um nexo causal onipresente, oriundo, por sua vez, da crença em uma coesão cosmogônica assentada sobre um princípio ativo, criador e gerador de ciclos que perpetuam a existência do mundo. Tudo o que ocorre é causalmente necessário, ou seja, havendo uma causa, necessariamente algo ocorrerá decorrente dela:

Afirmam, certamente, que este cosmos, sendo um e contendo em si mesmo a todos os seres, e sendo administrado por uma natureza vivente, racional e pensante, leva a cabo a administração eterna dos seres, que avança segundo uma certa concatenação e seriação, sendo causas as coisas que se

dão primeiro, das que se dão depois, e, neste sentido, estando unidas todas as coisas entre elas. Tampouco há nada nele que se dê de modo que alguma outra coisa não o siga necessariamente e esteja em contato com ele como com uma causa, tampouco, por sua vez, nenhuma das coisas que sobrevêm é capaz de libertar-se das coisas que as precederam, de forma que não siga a nenhuma delas, como se não estivesse unida a elas.<sup>87</sup> (t.n).

Alexandre assim nos coloca a posição dos estoicos ortodoxos:

...sendo, pois, numerosas as causas, eles afirmam que é certo, de todas elas por igual, que é impossível que, sendo as mesmas todas as circunstâncias ao redor da causa como àquilo para qual é causa, em um caso o efeito não ocorra deste modo e em outro, sim. Com efeito, se isto ocorresse, haveria um movimento sem causa.

Eles afirmam que o destino mesmo, isto é, a natureza e a razão de acordo com a qual se rege tudo, é deus e que está presente em todos os seres e em todas as coisas que se dão, e que, deste modo, usa a natureza própria de todos os seres para a organização do todo. (t.n.)<sup>88</sup>

A despeito dessa doutrina estoica sobre o destino, na qual o ordenamento do mundo é precedido por um princípio ativo divino, que tudo permeia, que poderia nos levar à impossibilidade de atribuir responsabilidade ao agente moral, há, porém, em Crisipo, uma tese compatibilista, que diz que tanto depende de nós o que nos ocorre, quanto que tudo o que ocorre, ocorre segundo o destino e, portanto por necessidade.<sup>89</sup> Aceita a ordem cósmica no mundo, está em poder do homem, como salienta Frede, “envidar esforços para

---

<sup>87</sup> De Fato XXII 191, 33 - 192, 07.

<sup>88</sup> De Fato XXII 192, 22-25.

<sup>89</sup> Conforme se lê nos comentários de Ricardo Salles, na obra supracitada, pp. XXXV-XXXVI.

aperfeiçoar nossa razão”<sup>90</sup>, graças ao elemento divino que estaria em nós. O *to eph’ hēmin* estoico ao mesmo tempo que valoriza o conhecimento das redes causais, aprisiona, a nosso ver, a noção da responsabilidade humana ao determinismo de natureza cosmogônica.

Não é o nosso intuito, aqui, esgotarmos a discussão sobre a concepção estoica, com todas as suas variantes, sobre a responsabilidade do agente moral; no entanto, concluímos que o *to eph’ hēmin* estoico não está vinculado à possibilidade de ações alternativas, dado o determinismo causal pressuposto pelos estoicos, em geral.

Além disso, da leitura do *De Fato*, depreende-se que o que há de determinado no homem, o que há de destino, é o que a natureza determina. No entanto, a natureza é o reino do “o mais das vezes”, logo, nada é determinado, ainda que consideremos a natureza uma das causas eficientes de tudo o que há:

Mas, se depende de nós aquelas coisas sobre as quais parece que temos controle tanto que se façam, quanto que não se façam, não é possível dizer que o destino é causa delas, nem que existam, antepostos e externos, princípios e causas do feito de que alguma delas se dê ou não se dê necessariamente, pois já não dependeria de nós nenhuma delas, se ocorresse dessa maneira;

Por último, nos resta dizer que o destino se acha nas coisas que se dão por natureza, de modo que destino e natureza são o mesmo. Com efeito, o que está destinado é segundo a natureza, e o que é segundo a natureza está destinado.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> FREDE, D. 2006:224, in *Os Estóicos*. Vários autores. Editado por Brad Inwood.

<sup>91</sup> *De Fato* V, 169, 14-21.

[...] as coisas que se dão segundo a natureza certamente não surgem por necessidade, e sim que a geração das coisas que se dão desse modo se acha, às vezes, impedida, razão pela qual as coisas que se dão por natureza, se dão o mais das vezes, mas certamente não por necessidade.<sup>92</sup>

Considerando que “as coisas que se dão segundo a razão parecem dar-se segundo a razão por isto: porque o que as produz, também tem o poder de não produzi-las” (t.n.)<sup>93</sup>; logo é no âmbito da razão, na consciência do agente que elege, delibera agir de tal ou tal modo que encontramos o *tabuleiro* da responsabilidade moral, “pois o caráter (*ēthos*) é o fado do homem, isto é, a sua natureza”<sup>94</sup>, nos diz Alexandre, citando Heráclito.

Exposta a concepção estoica de mundo e a discussão que Alexandre de Aphrodísia nos propõe a respeito do que *está em nosso poder*, uma questão permanece, ainda, em relação ao determinismo e à causalidade: onde se localiza o acaso? Ou, ainda: ele existe? E, existindo, pode-se considerá-lo uma causa?

Para os estoicos, o acaso é fruto de uma ignorância a respeito de causas que a razão humana não apreendeu e, portanto, não lhe são evidentes<sup>95</sup>.

---

<sup>92</sup> Idem VI, 169, 29 – 170, 01.

<sup>93</sup> Idem V, 169, 6-7.

<sup>94</sup> De Fato, VI, 170, 18-19.

<sup>95</sup> White, M. J. Filosofia natural estoica (Física e Cosmologia) in *Os Estóicos*. Editado por Brad Inwood. Tradução Raul Fiker; preparação e revisão técnica Paulo Fernando Tadeu Ferreira. São Paulo: Odysseus Editora, 2006: 156.



Para Aristóteles, conforme o programa apresentado no capítulo 3, livro II da *Física*, há quatro causas principais: causa formal (*eidos*), causa material (*hyle*), causa eficiente (*hothen hē kinēnsis*), princípio do movimento ou mudança, o que provoca o movimento; p. ex. “é causa aquele que deliberou”, e causa final (*telos*)<sup>96</sup>.

Além desta etiologia causal, Aristóteles apresenta dois outros tipos de causas: o acaso (*tychē*) e o espontâneo (*automaton*), denominados causas por concomitância e, visto que “ambos estão no domínio das causas de que procede o começo do movimento”<sup>97</sup>, também podem ser classificados como causas eficientes acidentais. Aristóteles diferencia o acaso (*tychē*) do espontâneo (*automaton*) através da noção de escolha e ação humanas: os seres capazes de agir e deliberar estão na esfera do acaso; a natureza em geral, na do espontâneo.

Tal diferenciação levou Heller a concluir que o *automaton* “reina no mundo físico”, enquanto a *tychē* o faz no “social”: evidentemente, o *automaton* não é exclusivo da série de forças que determinam o homem, dado que o homem é também um ser natural, além de social. Pelo contrário, a *tychē* não figura entre as forças presentes no ser puramente natural: com efeito, não

---

<sup>96</sup> Física II, 194 b23 e ss.

<sup>97</sup> Física II, 6, 198a1 e ss.

expressa um conceito de acaso, salvo em relação com a autonomia da ação humana”.<sup>98</sup>

Por vezes, os termos são utilizados indiscriminadamente por Aristóteles, pois, conforme Angioni, “o interesse maior de Aristóteles é [...] sublinhar o que têm em comum, que é a ausência de coordenação teleológica em séries causais independentes entre si”<sup>99</sup>. Exclui-se, assim, tanto a relação teleológica, quanto a necessária entre essas causas, e a prevalência dos fenômenos que ocorrem “o mais das vezes”, no que diz respeito à natureza, no âmbito do estudo que Aristóteles propõe na *Física*, a qual adquire um matiz de necessário diverso da aplicação em relação à *Ética*, ao nosso ver, o que corrobora a não aplicação de um determinismo duro à agência humana, dada a abertura, ainda que sutil, de possibilidades de ação que a expressão “o mais das vezes” propõe. A única causalidade que podemos admitir é a de iniciarmos uma rede causal, ao deliberarmos agir de um modo ou de outro. E, se aceito o assim chamado determinismo psicológico das disposições humanas, mesmo aí, há a possibilidade de mudança, de movimento, da ocorrência do “o mais das vezes”, pois este é o funcionamento da *physis*, cujo *telos* não é um circuito fechado, assim como não o é a natureza da agência moral.

---

<sup>98</sup> HELLER, Ágnes. Aristóteles y el mundo antiguo. Traducción del original mecanografiado Die Ethik der Aristoteles und das antike Ethos por José-Francisco Yvars y Antonio-Prometeo Moya. Barcelona. Ediciones Península, 1983:199.

<sup>99</sup> ANGIONI, Lucas. Aristóteles. Física I-II. Prefácio, tradução, introdução e comentários. Campinas: Editora da Unicamp, 2009:279.

### CAPÍTULO 3: A DELIMITAÇÃO DA AÇÃO HUMANA NA *POÉTICA* E NA TRAGÉDIA GREGA

Na *Poética*, são o pensamento e o caráter que qualificam as ações; na *Ética*, os agentes são qualificados quanto à responsabilidade de suas ações, em decorrência de suas deliberações, não sem, primariamente, verificar-se se os seus atos são voluntários ou involuntários. A *Ética* analisa o desejo e a razão humanos e como estes se relacionam. A *Poética* analisa a relação entre caráter e pensamento para verificar se esta está vinculada ao fado humano. Nesta, o mito, imitação de ações, é determinante. Naquela, o homem, engendrador de ações, é determinante. Podemos considerar o mito como um sistema fechado, originalmente trabalhado em formatos poéticos orais, sujeito a variações de apresentações, conforme a arte poética grega incrementou-se. Dover, comentando a produção poética oral grega, nos diz:

[...] os gregos, como qualquer outro povo, sempre cantaram. [...] Nessa poesia encontramos muitos elementos que perduraram como característicos da poesia grega em geral. Um deles é a forma pela qual as lendas sobre uma idade heroica – sobre Helena de Tróia, a perambulação de Ulisses, o destino estranho de Édipo – são vistas como reais. Esses heróis e heroínas eram íntimos e autênticos para os gregos; eram cultuados nas localidades onde se acreditava tivessem vivido ou percorrido, e muitos eram tidos como ancestrais de famílias nobres.<sup>100</sup>

Há uma qualidade característica no mito, que é a sua paradigmática permanência, a despeito de sua utilização por diversos autores, em estruturas

---

<sup>100</sup> DOVER, K. J. A literatura grega posterior a Homero, in O Mundo Grego. Coord. Hugh Lloyd-Jones. Tradução de Waltensir Dutra. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1977:80.

poéticas diferentes, em diversos períodos históricos. Ao comentar a *anagnōrisis* (reconhecimento) poético, Adriane da Silva Duarte nos oferece um exemplo elucidativo do que afirmamos:

Além de ser um recurso estruturador da narrativa, capaz de promover o desenlace de um conflito e dotado de grande apelo emocional, sua vasta presença, igualmente atestada nos mitos, sugere que o reconhecimento seja antes uma resposta às inquietações do homem acerca de sua origem e de sua identidade. Édipo é o exemplo mais acabado dessa necessidade de saber quem somos, condição para definirmos nosso comportamento ante os outros, e das possíveis consequências de ignorá-lo, como ilustra uma passagem de *Assembleia de Mulheres*, de Aristófanes.

Nela, um cidadão ateniense, Blépiro, expressa sua angústia diante da hipótese de vir a viver em uma sociedade em que não mais haja meios de os pais reconhecerem seus filhos ou de serem por eles reconhecidos, resultado lógico da adoção do sistema de sexo comunal idealizado pela heroína da comédia, Praxágoras (635-40, tradução de A. S. Duarte):

B.: Como, vivendo dessa maneira, cada qual  
Será capaz de reconhecer [diagnōskein] os próprios filhos?

P.: E é preciso? Eles terão por pais todos  
Os que são mais velhos do que eles em vista da idade.

B.: Então estrangularão a torto e a direito, um por um, todo  
velho  
Por ignorância [dia tēn agnoian], pois que mesmo agora, que  
conhecem  
[gignōskontes] o pai, estrangulam. Como será, afinal, quando  
estiverem

Na ignorância [agnōs]? Como não cagarão em cima então?<sup>101</sup>

Mais a frente, Duarte traduz os versos 1041-2, da mesma obra:

Se vocês instituírem essa lei,  
A terra toda encherão de Édipos.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> DUARTE, Adriane da Silva. *Cenas de reconhecimento na poesia grega*. Campinas. Editora da Unicamp, 2012:13.

<sup>102</sup> *Idem*, p. 14.

Ora, a presença desses temas, o parricídio e o incesto, em uma comédia, nos leva a concluir que a proposta de Platão na República é reflexo de um debate já existente na sociedade ateniense de então; além disso, o temor provocado por estes comportamentos tabus podem nos fazer compreender o advento do *teatro antitrágico* platônico.

Uma outra característica ressaltada por Dover é “o amor da moralização. Quando as duas se combinam, temos um mito usado como um exemplo ou argumento.”<sup>103</sup>

A vida humana é atingida pela contingência. Talvez, dada a função cívica da tragédia no cotidiano da Atenas da era clássica, e à sua releitura do mito, que nada mais era que a religião cosmogônica para a explicação daquela sociedade, esse embrenhasse de tal modo as discussões éticas que, mesmo um sistematizador como Aristóteles não poderia deixar de ser influenciado; decorreria daí a presença de elementos de análise do caráter do agente moral em trechos da *Poética*, nos quais a análise deveria se ater, apenas, ao constructo da *mimēsis* da ação humana? Há, realmente, nestes trechos, uma incoerência de método?

Lemos, na *Poética*:

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

---

<sup>103</sup> Idem.

de ações; e por 'Mito' entendo a composição dos atos; por 'caráter', o que nos faz dizer das personagens que elas têm tal ou tal qualidade; e, por 'pensamento', tudo quanto digam as personagens para demonstrar o quer que seja ou para manifestar sua decisão. (*Poética*, 1449b36-1450a9).<sup>104</sup>

Neste trecho, conforme nossa interpretação, há uma aproximação entre a *Poética* e a E. N. Aristóteles defende que as ações humanas, decorrentes da *mimēsis*, são fruto do caráter (*ēthos*) e do pensamento (*dianoia*); se retomamos a discussão sobre quão (ou não) determinista é o conceito de disposição aristotélico, não podemos esquecer que, segundo o preceito do *to eph' hēmin*, sempre que está aberto ao agente agir de um modo ou de outro, estamos não só no registro do fator de responsabilização do agente, mas, também, no perímetro de sua liberdade de agência.<sup>105</sup> Gazoni pontua, no entanto, que as virtudes éticas e as virtudes dianoéticas possuem papéis diferentes nas obras éticas e na *Poética* aristotélica. Compreensivelmente, para os efeitos que a tragédia pretendia alcançar através da *mimēsis*, dentre os seus elementos constitutivos, a relação *ēthos* – *mythos* possuía maior destaque que a função do elemento dianoético.

Dos elementos da tragédia (mito, caráter, elocução, pensamento, espetáculo e melopeia), porém, o mais importante é

a trama dos fatos, pois a Tragédia não é imitação de homens, mas de ações e de vida, de felicidade [infelicidade; mas

---

<sup>104</sup> ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poetica, 1993. Edição bilíngue.

<sup>105</sup> Em sua dissertação de mestrado, *A Poética de Aristóteles: tradução e comentários*, Fernando Maciel Gazoni defende essa aproximação; vide comentários constantes nas notas 124 e 125 de seu texto.

felicidade] ou infelicidade, reside na ação, e a própria finalidade da vida é uma ação, não uma qualidade. Ora, os homens possuem tal ou tal qualidade conformemente ao caráter, mas são bem ou mal-aventurados pelas ações que praticam. Daqui se segue que, na Tragédia, não agem as personagens para imitar caracteres, mas assumem caracteres para efetuar certas ações; por isso as ações e o Mito constituem a finalidade da Tragédia, e a finalidade é de tudo o que mais importa.<sup>106</sup>

Novamente, uma retomada de um conceito já visto na E. N: “a própria finalidade da vida é uma ação, não uma qualidade”, ou seja, Aristóteles refere-se à *eudaimonia*, que, como já visto, é antes uma atividade, uma *práxis* virtuosa, que um estado.

[...] não é ofício de poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade. [...] Por isso a poesia é algo de mais filosófico e mais sério que a história, pois refere aquela principalmente o universal, e esta o particular. Por ‘referir-se ao universal’ entendo eu atribuir a um indivíduo de determinada natureza pensamentos e ações que, por liame de necessidade e verossimilhança, convêm a tal natureza; e ao universal, assim entendido, visa a poesia, ainda que dê nomes às suas personagens; particular, pelo contrário, é o que fez Alcibíades ou o que lhe aconteceu.<sup>107</sup>

O capítulo XIII da *Poética* trata da *hamartia*, ou o erro trágico do herói. É necessário, no entanto, fazermos uma ressalva: muito embora se entenda que é a personagem que comete o erro, em termos estruturais, ele está vinculado à estrutura do mito e essa, por sua vez, vincula-se à estrutura do enredo da

---

<sup>106</sup> *Poética*, 1450a15-24.

<sup>107</sup> *Idem*, 1451a37-1451b12.

tragédia, apesar dessa ser definida como imitação das ações humanas. Essa visão é defendida pela profa. Filomena Yoshie Hirata, em seu artigo *A hamartía aristotélica e a tragédia grega*, publicado no periódico *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 2, n. 3, de 2008, em que retoma a análise de Gerald Else, in *Aristotle's Poetics: The Argument*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1957. No entanto, apesar do rigor apresentado por esta análise, não consideramos que a figura do herói trágico deixa(ria) de nos ser útil na busca do entendimento da noção da responsabilidade do agente moral em Aristóteles, mesmo se pressupormos que a *mimēsis* das ações está vinculada, de modo estrito, ao enredo, ou ao *mythos*, o que nos levaria a concluir que a figura da personagem, enquanto representação de um agente moral, perderia a sua relevância, por pressão desse mesmo mito ou enredo. Como visto, é da habilidade do artista utilizar os mitos, que, conquanto possuam uma estrutura dada, comportam alterações. Exemplos de alterações do mito são os funerais de Édipo, citados por Homero na *Ilíada*, XXIII, 679-80, e, na *Odisseia*, XI, 271-280, descreve-se a descida ao Hades de Jocasta (Epicasta) e a permanência no trono de Édipo, a despeito das ações das Erínias. Ora, os componentes básicos do mito edipiano se mantiveram: o parricídio, o incesto e a tomada do poder em Tebas.

Para ilustrar, mais extensivamente, os paralelos entre a *Ética* e a *Poética* de Aristóteles, prosseguiremos nossa análise sobre a figura de Édipo, apresentada na obra de Sófocles.



### 3.1 A TRAGÉDIA DO HERÓI EDIPIANO: RESPONSABILIDADE E CONHECIMENTO

*A catástrofe de Édipo é descobrir sua própria identidade; e ele é o primeiro e o último responsável por esta revelação.*

B. Knox

Lemos em Categorias, 4a10 e ss.:

Parece, sobretudo, que é próprio da substância, sendo a mesma e uma numericamente, ser receptiva de contrários. (...); por exemplo, o homem individual, sendo o mesmo e um, se torna ora branco, ora negro, ora quente, ora frio, ora mau, ora bom.

E em 4a22 e ss.:

Em nenhuma das coisas restantes, tal fato ocorre, a não ser que alguém sustentasse que a proposição e a opinião fossem coisas desse tipo. Com efeito, uma mesma proposição parece ser ora verdadeira, ora falsa. Por exemplo, se for verdadeira a proposição 'uma pessoa está sentada', levantando-se esta pessoa, esta mesma proposição será falsa. Da mesma forma, é no que diz respeito à opinião. Com efeito, se se emitisse, de modo verdadeiro, a opinião de que alguém está sentado, e se este se levantasse e fosse mantida a mesma opinião, estar-se-ia opinando falsamente. E embora alguém pudesse admitir isso, haveria, mesmo assim, uma diferença de modo, pois, no caso das substâncias, a mesma coisa, ao transformar-se, é receptiva de contrários. E transforma-se assim: de quente passa a fria (portanto, há aqui alteração), de branca passa a negra, e de má a boa. E o mesmo sucede a todas as outras substâncias: cada uma delas, ao mudar, é receptiva de contrários. Entretanto, a proposição e a opinião permanecem

totalmente imutáveis em todos os casos, enquanto, mudando-se o fato, surge o contrário a respeito delas, pois a proposição – alguém está sentado – é a mesma. Tendo-se mudado o fato, ora se torna falsa, ora verdadeira. O mesmo sucede à opinião. Por conseguinte, será próprio da substância, segundo o modo, o fato de ela ser receptiva de contrários, por sua própria mudança. E se alguém admitisse também isto, que a opinião e a proposição são receptivas de contrários, isto não será verdadeiro. Com efeito, a proposição e a opinião são ditas receptivas de contrários, não pelo fato de os receberem, mas pelo fato de a modificação ter sucedido a outra coisa. Então, porque o fato existe ou não existe, por isso a proposição é dita falsa ou verdadeira, não porque ela própria seja receptiva de contrários. Assim, em nada e por nada, absolutamente, nem a proposição nem a opinião se modificam; por conseguinte, porque nada nelas acontece, não seriam receptivas de contrários. A substância, porém, pelo fato de receber os contrários, é dita, por isso, receptiva de contrários. Com efeito, recebe a doença e a saúde, a brancura e a negrura, e cada uma de tais coisas recebendo, diz-se ser ela receptiva de contrários. Por conseguinte, próprio da substância seria o ser receptivo de contrários, sendo a mesma e uma numericamente.<sup>108</sup>

Citar um longo trecho do *Tratado das Categorias* pode, aos olhos de muitos, parecer um deslocamento temático em um trabalho que almeja analisar a agência moral. No entanto, sustentamos que, metodologicamente, é surpreendente encontrarmos nas obras aristotélicas uma característica que nos parece marcante: unidade conceitual. Seja analisando a natureza, como no caso da *Física*, seja analisando proposições, como ocorre nas *Categorias*, cuja discussão se estende à noção de substância, a qual é complementada pelo estudo apresentado na *Metafísica*, em todas essas obras Aristóteles nos apresenta um projeto conceitualmente coeso. Posto isto, podemos aludir que Édipo é um e o mesmo, mas é também, um ser receptivo de contrários. As proposições e as opiniões a seu respeito, porém, são mutáveis, bem como o

---

<sup>108</sup> Aristóteles. *Categorias*, 4a10-22ss. Tradução, introdução e notas por José Veríssimo Teixeira da Mata. Goiânia: Editora Alternativa, 2004.

conhecimento que possui de si. O mundo, inscrito no tempo, parece indeterminar o herói. Como qualificar o agente moral, diante desta instabilidade? Deveríamos responsabilizar a causa acidental, o acaso, deixando ao agente, apenas, a responsabilidade que Aristóteles defende este possuir, qual seja, a de deliberar sobre os meios para se atingir um fim? Caso o fizermos, encontrada estaria a resposta sobre o que está sobre o nosso poder e rechaçado seria o determinismo que muitos defendem presente na doutrina aristotélica? Esperamos que o que foi proposto no capítulo 2, mais especificamente no item 2.4, possa indicar, ao menos parcialmente, um caminho interpretativo.

Knox<sup>109</sup> comenta que o oráculo é um fator externo na estrutura escolhida por Sófocles para a sua tragédia. Representação do ordenamento divino, o oráculo pode, no entanto, não ser totalmente determinista dada a sua abertura à interpretação ou aceitação humana. Pode, até, ser questionado em sua autoridade, racionalizando a relação do homem com a religiosidade, como demonstra a fala de Jocasta em 952-953 e 977-984:

Ouve este mensageiro e considera  
Aonde o esplendor do oráculo nos leva. [...]  
Fará sentido o padecer humano,  
Se o acaso impera e a previsão é incerta?  
Melhor viver ao léu, tal qual se pode.  
Não te amedronte o enlace com tua mãe,  
Pois muitos já dormiram com a mãe  
Em sonhos. Quem um fato assim iguala  
A nada, faz sua vida bem mais fácil.<sup>110</sup>

---

<sup>109</sup> KNOX, B. 28-29.

<sup>110</sup> Édipo Rei. 952-953 e 977-984. *Édipo Rei de Sófocles*, trad. Trajano Vieira: apresentação J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004:84-86.

Há, nestes versos, muito da visão antropocêntrica de Protágoras; se o homem é a medida de todas as coisas, os deuses tornam-se irrelevantes: “quanto aos deuses, não tenho meio de saber se existem ou não.”<sup>111</sup> No início da peça, o sacerdote, ao dirigir-se à Édipo, nos versos 31-46, toma a precaução de considerar Édipo não um igual aos deuses, mas, como traduz Trajano Vieira, “um ás [...] nas questões da vida e no comércio com os deuses.”<sup>112</sup> Dawe comenta que aqui já se coloca a questão de sabermos se Édipo, enquanto tirano, almeja algum reconhecimento de estrato divino e se é piedoso ou não; fica assente, porém, que os tebanos consideram “que ele possui alguma relação especial com os deuses (vv. 38), mas cuidadosamente delineiam a vital distinção entre deuses (vv. 31) e homens (vv. 33).”<sup>113</sup>(t.n.)

Mas, se é plausível que a vida humana não é, ao menos totalmente, determinada, segue-se que o homem é constantemente trespassado pela lâmina da responsabilidade moral.

Aristóteles defende que o agente moral deve deliberar entre dois contrários, pois

A virtude moral é um meio termo, como o é, que é um meio termo entre dois males, um pelo excesso e o outro pela falta, que é tal por mirar o meio termo nas emoções e ações. Por isso é árduo ser bom, pois é árduo determinar o meio termo em cada situação <sup>114</sup>.

---

<sup>111</sup> Vide comentários de Knox, 2002:95.

<sup>112</sup> Édipo Rei, 33-34.

<sup>113</sup> DAWE, R. D. Sophocles. Oedipus Rex. Edição e Comentários. Cambridge: Cambridge University Press, 1982:90.

<sup>114</sup> E. N. II, 9a20-25.

Mas, para bem deliberar, agir voluntariamente e ser responsável pelas suas ações, o agente moral deve, como já visto, abrigar duas condições:

- i. ser o princípio da ação;
- ii. conhecer as circunstâncias em que a ação se dá;

Temos, assim, a *definição* de ato voluntário, que Aristóteles nos lega na forma de conjunções.

Édipo declara-se *gnōta kouk agnōta moi*, ciente e não insciente<sup>115</sup> da situação de Tebas. Do mesmo modo, acredita que ao deliberar deixar Corinto, pôde livrar-se do oráculo que lhe predisse o fado de incestuoso e parricida. Como bem pontua a teoria da ação moral aristotélica, podemos deliberar sobre os meios para alcançar determinado fim, mas isso não nos assegura que o alcançaremos.

Poderíamos ponderar, no limite, que o homem nunca conhece, totalmente, as circunstâncias em que se enfeixam as suas ações, pois ele não domina o acaso. Seu conhecimento é, senão relativo, ao menos humano. Aristóteles acertou em cheio ao denominar a deliberação acompanhada de prudência de *stokhastikos*, aquela que tenta acertar o seu alvo com cálculo. Seria a definição de ato voluntário e, por consequência, de responsabilidade, uma aporia, em determinadas circunstâncias? Ou desde sempre?

---

<sup>115</sup> Édipo Rei, 58.

Partamos da proposição de Knox que considera o Édipo de Sófocles “um governante benevolente”, mas que possui controle total sobre Tebas: “Ele é *tyrannos*, um governante autocrata, e o efeito da linguagem que utiliza sugere uma semelhança com Atenas, a *polis tyrannos*, conforme seus inimigos costumavam chamá-la.”<sup>116</sup>

A semelhança entre a figura de líder de Édipo, a de Péricles e a situação política de Atenas nos séculos V e IV a.C., a *polis tyrannos* (Knox comenta que tanto Péricles quanto Cléon utilizavam este epíteto em relação a Atenas, nas assembleias), já se esboça quando Creonte indica que a salvação de Tebas está na eliminação do miasma:

**Creonte:** Escutarás tal qual ouvi do deus.  
Sem circunlóquio, Foibos, pleniluz,  
Mandou-nos expulsar o miasma. Aqui  
Cresceu, e há de crescer, se não ceifado.

**Édipo:** Como nos depurarmos? Qual desgraça?

**Creonte:** Caçar o réu, pagar com morte o morto:  
Que escarcéu faz na pólis este sangue!

**Édipo:** Quem teve o azar da sorte, o deus indica?<sup>117</sup>

A personagem de Creonte representa nesta peça um conflito político, entre a justiça da *polis* e a justiça natural<sup>118</sup>. No entanto, diferentemente do que

---

<sup>116</sup> KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*. Tradução de Margarida Goldsztyrn. São Paulo. Editora Perspectiva, 2002: xiii.

<sup>117</sup> Édipo Rei, 95-102.

<sup>118</sup> Não se deve confundir a noção de justiça com a de direito. Conforme comentário de Mary de Camargo Neves Lafer, na introdução de sua tradução d’*Os Trabalhos e os Dias*, de Hesíodo, “na Grécia não houve nunca, como aconteceu em Roma, em termos apropriados, uma ‘Filosofia do Direito’, mas sim uma ‘Filosofia da Justiça’, cuja mais elaborada formulação nos foi legada por Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco* e que já aparece delineada na Grécia Arcaica justamente [...] em *Os trabalhos e os dias*.” In HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*:

ocorre na *Antígona*, Creonte defende a *agraphos nomos*. Para o restabelecimento do equilíbrio cosmogônico faz-se necessária a depuração da *polis*; assim o canta o coro:

À sagrada pureza da linguagem  
E do afazer, a Moira me destine:  
Leis – altos pés! A fixam,  
Geradas através do urânio éter.<sup>119</sup>

Aristóteles denomina justiça natural ou comum, segundo o texto da *Retórica* I, 10, 1368b<sup>120</sup>, às leis que não necessitam ser escritas, que não se originam de uma convenção privada, particular, como visto nas constituições, mas com que todos parecem concordar. Todos pareciam concordar, na sociedade grega de então, que o parricídio e o incesto, enquanto atos injustos exemplares, deveriam ser punidos. Na *Ethica Nicomachea*<sup>121</sup>, Aristóteles propõe uma divisão sobre o que é justo que também nos deixa muito o que pensar. Para ele, em primeiro lugar, há o justo político (no sentido de que todas as ações éticas humanas possuem um substrato político, estão contidas na *polis*). Deste derivam o justo natural e o justo legal. E porque derivam? Porque primeiramente precisamos estar inclusos em um regime justo, que possua uma constituição justa. O justo legal é fácil de definir: o que os homens, através das leis, convencionam. Mas, e o justo natural? Como a explicação é extensa,

---

(primeira parte). Introdução, tradução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006:15.

<sup>119</sup> Édipo Rei. 863-871.

<sup>120</sup> Aristóteles. *Retórica*. Tradução, introdução e notas de Manuel Alexandre Júnior. Notas adicionais de Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Lisboa, 1998:80.

<sup>121</sup> E. N.

diremos apenas que, presente a constituição justa, sofre mínimas variações, enquanto que o justo legal, dada as miríades de particulares que abarca, sofre inúmeras variações. Pela ótica grega, em nossa análise, o motivo dessa diferenciação se deve ao fato que um regime justo e, porque não dizê-lo, ideal, é feito de homens virtuosos; em um contexto de homens virtuosos, o justo natural se apresenta como reflexo de suas virtudes. Em um regime cujas bases estão fundamentadas mais na diversidade das leis que nas virtudes dos homens, as variações em relação sobre o que é o justo poderão ser inúmeras, o que não é garantia de manutenção da justiça, conquanto possa ser o exercício dessa.

Em seu artigo *Pericles and Protagoras*<sup>122</sup>, Neil O'Sullivan relata a ocorrência de uma morte acidental durante uma competição atlética. Entre o estrategista e o sofista, segundo algumas fontes, dá-se uma discussão sobre o caráter da poluição, do miasma provocado pelo incidente. O agente não deliberou matar uma pessoa, no entanto, isto é irrelevante quanto à pena de exílio. Uma facção da cidade clama para que não se permita que o miasma atinja a todos; a outra, que o miasma concerne apenas ao autor acidental da ação.

O interesse de O'Sullivan é, ainda, despertado pelo relato de Tucídides no Livro I, 126-139: os espartanos solicitam que Péricles seja exilado pois,

---

<sup>122</sup> O'Sullivan, Neil. *Pericles and Protagoras*, in *Greece & Rome*, Second Series, Vol. 42, No. 1 (Apr., 1995), pp.15-23. Published by: Cambridge University Press on behalf of The Classical Association. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/643069>.



como membro da família dos Alcmeônidas, seria culpado pelas ações sacrílegas de seus antepassados. O'Sullivan conclui que, de um modo ou de outro, houve uma possível influência do pensamento antropocêntrico de Protágoras em Péricles...muito embora a cronologia que temos ao nosso dispor não permita determinar em que momento isso ocorreu.

As questões de disputas de poder político envoltas por uma ambiência de determinismo religioso influenciaram, como se pode notar, não só as obras político-filosóficas, mas também as poéticas.

Assim, em relação ao miasma, recorre-se, primeiramente, aos *nomoi agrafoi*, ao que se entende por justiça natural.

Outra característica marcante da personagem de Édipo é o seu engenho. Ao final da peça, descobrimos que o engenho humano não é o bastante para uma existência plena; ao menos, diante da queda do herói, nesta primeira peça do ciclo tebano, é o que se conclui.

Corroboramos, neste trabalho, a posição de Knox, que não considera *Édipo Rei* uma tragédia do destino, ela não possuiria a sua tão proclamada carga dramática se a responsabilidade das ocorrências nela contidas fossem atribuídas a fatores unicamente externos. Muito embora o mito contenha, originalmente, em versões anteriores, o oráculo inexorável a pender sobre a cabeça de Édipo, torna-se evidente que Sófocles, ao iniciar a tragédia com Édipo já rei, desloca o foco da *moira* que o levou a se tornar parricida e incestuoso para a questão do (auto) conhecimento, da identidade e da

responsabilidade.<sup>123</sup> É uma interpretação assente, porém, que na tragédia, do mesmo modo que anteriormente na epopeia, “nada ocorre fora da esfera de influência do deus”.<sup>124</sup>No caso, o deus Apolo, cuja inscrição em seu templo em Delfos, “conhece-te a ti mesmo”, é o simulacro da condição de Édipo. Vladimir Propp, em seu artigo “Édipo à Luz do Folclore”, propõe, não obstante, que o argumento presente no Édipo “surge do ‘choque’, das ‘contradições’ de ordens que se substituem alternadamente”<sup>125</sup>, ou seja, a origem do mito estaria vinculada a ocorrências de disputas e sucessão de poder. Propp analisa diversos mitos de estrutura edipiana, nos quais se verifica que um rei é morto, e um dos motivos por ele assinalado é que:

“A queda das forças físicas significava a queda das forças mágicas, e isso constituía a maior desgraça para o povo: não se podia permitir que o rei chegasse a esse ponto.”<sup>126</sup>

Surge, assim, tanto a temática do parricídio, oriunda, por sua vez, do regicídio, quanto a do afastamento do filho pelo genitor, mas, nesses mitos mais primitivos, ainda não há a presença do oráculo, de modo geral, posto que o advento da presença divina ainda não se deu. Ela só se fará presente nos

---

<sup>123</sup> Trajano Vieira comenta na introdução de sua tradução para a obra citada: “A questão de não ser quem se pensa que é e o poder de forças enigmáticas na constituição do destino substituem o tema da maldição familiar, presente em obras anteriores.” In *Édipo Rei de Sófocles*, trad. Trajano Vieira: apresentação J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004:18.

<sup>124</sup> DUARTE, Adriane da Silva. *Cenas de reconhecimento na poesia grega*. Campinas. Editora da Unicamp, 2012: p. 193.

<sup>125</sup> PROPP, V. *Édipo à luz do folclore*. Tradução de António da Silva Lopes. Lisboa: Editorial Vega, p. 122.

<sup>126</sup> IDEM, p. 127.

povos que chegaram a um grau de organização estatal patriarcal: “O homicídio consciente é substituído pelo inconsciente, e o homicídio intencional e voluntário é substituído pelo homicídio pela vontade dos deuses, pois que, entretanto, já apareceram os deuses.”<sup>127</sup>

Deste modo, Édipo é, a um só tempo, o mantenedor e a vítima da permanência da *polis*, posto que ora a salva da decrepitude do velho rei, ora é ele a corporificação do miasma que a debilita, e a sua deliberada insistência de se afastar do oráculo, a altivez de sua figura heroica, é a chancela de sua trágica via de conhecimento.

O início da ação da peça é a súplica do Coro a Édipo e, do devotamento do tirano à *polis*, inicia-se a investigação para a descoberta da causa da peste que a esta assola. E aquele que é denominado “o melhor de melhores” logo se identificará como o miasma que tanto destrói a si, quanto a sua comunidade, que ele pensa ter lhe adotado, quando dela, sem o saber, já fora desterrado. Há um jogo constante de espelhamentos semânticos na peça, e a linguagem utilizada por Sófocles reflete uma realidade cujos agentes desconhecem ser o ambiente de um simulacro.

Também Atenas foi atingida pela peste, a qual ceifou a vida de seu estrategista, Péricles, e este é tido, por sua vez, como um dos melhores dentre os melhores. Tanto Édipo quanto Péricles possuem esta *aretê* que, para defender a *polis*, os leva aos limites de uma ação, como que desta resolução o ato de definir-se, de constituir-se, dependesse. Este é o *ēthos* do herói, este é o *ēthos*

---

<sup>127</sup> IDEM, p. 130.

do líder político, este é o *ēthos* desejável para os cidadãos atenienses, conforme preceitua o Discurso Fúnebre.

Knox defende que as ações de Édipo baseavam-se “solidamente na reflexão”; que a sua “mais amarga palavra de condenação é *moros*, ‘insensato’”.<sup>128</sup> Sua tenacidade em busca do conhecimento é a sua *hybris*, “impossível, com base em tais indícios, deixar de elucidar a minha origem”<sup>129</sup> replica ele a Jocasta. Podemos concluir que a sua desmedida, por mais que lhe forneça a medida de quem é Édipo, é também a sua ruína. Neste sentido, a mais bela tragédia de Sófocles tingem-se com as cores de uma apologia da circunscrição do conhecimento humano. Somente em *Édipo em Colono* as palavras contidas em *Édipo-Rei* farão sentido: “Filho de Týkhe, assim me denomino! Me deste o bem, não ficarei sem honra, Acaso-Týkhe-Mãe.”<sup>130</sup>

A grandiosidade de Édipo é a sua capacidade de, ao perscrutar a sua identidade, abarcar a natureza humana em sua totalidade e efemeridade.

Muito embora comentadores como Jacqueline de Romilly<sup>131</sup> e Albin Lesky<sup>132</sup> atestem que Sófocles é um cidadão piedoso, ao retirar do oráculo o poder total de determinação das ações de Édipo, em sua peça, talvez o autor intentasse trazer à baila a discussão dos seus contemporâneos a respeito do

---

<sup>128</sup> KNOX, B. 2002:13.

<sup>129</sup> Édipo Rei, 1058-1059.

<sup>130</sup> Édipo Rei. 1080.

<sup>131</sup> ROMILLY, J. A Tragédia Grega. Brasília: Editora da UnB, 1998: 98.

<sup>132</sup> LESKY, A. A Tragédia Grega. Tradução J. Guinsburg, Geraldo Gerson de Souza e Alberto Guzik. São Paulo: Perspectiva, 2006: 141-145.

valor oracular, e das formas instituídas da religião. Lesky comenta, ainda, que a religiosidade de Sófocles, presente em suas obras, aproxima-se do lema délfico: o “Conhece-te a ti mesmo’ dirige o homem aos limites de sua essência humana.”<sup>133</sup> O conceito do homem, medida de todas as coisas, de Protágoras, justapor-se-á à tradição, bem como a ação propedêutica dos sofistas nas manifestações políticas da *polis* e os questionamentos dos filósofos da *physis* sobre a ordem do mundo.

Deduzir, contudo, a falsidade da profecia como um todo a partir da má fé de charlatães, era um passo adicional que poucos estavam dispostos a dar, pois a verdade da profecia divina era uma pressuposição fundamental para aquela combinação de culto ritual e literatura heroica que servia de religião para os gregos.<sup>134</sup>

Segundo Knox, para os gregos, a profecia e a ação livre do agente moral coexistem. O que determinaria as ações do homem que recebe um oráculo é o seu modo de interpretá-lo. Neste sentido, a pergunta que fica é: como se organiza o universo? E como um homem de caráter reconhecidamente bom, o melhor dos homens, pode se tornar o paradigma da miséria humana? Perguntaram-se os atenienses sobre quão vã era a sua grandeza e quão efêmera, diante dos constantes conflitos que enfrentava a *polis*?

Esta personagem singular e exemplar sofocliana é, não só, julgada eticamente, mas também politicamente.

---

<sup>133</sup> Idem, p. 167.

<sup>134</sup> KNOX, B. 2002:36.

Esta combinação de ação imediata baseada em reflexão inteligente, que produz sucesso que, por sua vez, dá origem a uma autoconfiança justificada é, obviamente, a marca de um indivíduo superior. Todavia, tal indivíduo, numa sociedade, pode fazer o bem ou, como a Atenas do século V descobriria às suas próprias custas, causar grande dano. Um homem assim poderia ser tanto Péricles como um Alcibíades.<sup>135</sup>

Édipo é totalmente devotado ao bem da *polis*: “O desdobrar-se ao máximo por outrem, compensa com beleza o empenho humano”<sup>136</sup>; esta dedicação, porém, só atingirá o seu fim na derradeira peça de Sófocles, *Édipo em Colono*; nela, a função do herói da responsabilidade e do conhecimento se consuma na sua transformação em um avatar protetor de Atenas, e a responsabilidade e o conhecimento unidos se convertem na realização do espírito humano.

No entanto, ao final do *Édipo Rei*, conforme a visão de Knox, teríamos a vitória da autoridade divina sobre as vãs ciências e filosofias humanas. As leis físicas, a ciência humana e o acaso seriam contrafações da ordem cosmogônica. Parece-nos, porém, que o que realmente podemos perceber é um herói que delibera, sempre em busca da verdade, do conhecimento e da justiça. E, neste sentido, Édipo é responsável por suas ações. Sobre o fim, conforme a doutrina aristotélica, não deliberamos. No entanto, as deliberações tomadas para se alcançar um fim caracterizam o caráter moral do agente. Podemos supor que, de certo modo, para Aristóteles, a autonomia da ação humana estava circunscrita por uma ordem maior. No entanto, ainda assim, o

---

<sup>135</sup> KNOX, B. 2002:17.

<sup>136</sup> *Édipo Rei*, 314-315.

homem possui a liberdade de deliberar entre um meio ou outro para alcançar o que deseja. Édipo desejava a verdade, desejava não se tornar o homicida de seu pai e o amante filial de sua mãe. Deliberou fugir. Para alguém que recebe tal oráculo, caso o aceite, a única alternativa, talvez, é destruir-se; isto ele não o fez, pois a sua disposição era a do conhecimento, da crença no engenho humano e no constante questionar do ordenamento divino. Uma vez atingido, a despeito da sua impressionante queda, delibera uma vez mais: se o conhecimento que os sentidos lhe deram se revelou fátuo, se o que lhe era a visível verdade se revelou falso, resta, agora, perceber o mundo de outro modo e, quem sabe assim, ao auscultar suas *phantasias* possa enfim, descobrir a sua identidade. A *hybris* de Édipo é a busca do conhecimento; em sua busca, descobre-se ignorante de quase tudo e, somente assim, encontra a sua infeliz completude.

Mas, enfim, Édipo é responsável por suas ações? Podemos considerá-lo prudente? Enquanto agente moral, Édipo não mudou. Se avaliarmos as suas disposições morais, ele é o *tyrannos* sábio. Mas, o melhor dos homens possuía uma mácula. É responsável pela morte de um desconhecido e, devido a esta ação, toda a cadeia se formou. Antes dela, outra cadeia causal havia se iniciado, com Laio e Jocasta responsáveis pela ação de condenar um filho à morte, devido ao horrífico oráculo. O problema das cadeias causais é que nunca sabemos *quando* e se elas se encontrarão.

Knox assinala a diferença entre os homens e os deuses, e que nos define: o homem existe no tempo.

O homem não é igual aos deuses, mas em sua grandeza, como Édipo, é capaz de algo que os deuses, por definição, não podem vivenciar; a visão trágica e orgulhosa de Sófocles vê na fragilidade e na derrota inevitável da grandeza do homem a possibilidade de um heroísmo puramente humano, que os deuses jamais poderão alcançar, pois a condição de sua existência é a vitória eterna.<sup>137</sup>

Sim, existimos no tempo. Sem o pleno conhecimento das ações passadas, suas e de seus genitores, Édipo não tem acesso a sua identidade. Delibera e age, dentro dos limites de sua visão humana. Aos primeiros espectadores da peça, talvez, tenha se prefigurado o crepúsculo dos deuses que, oniscientes, permanecem imóveis em sua contemplação da ruína humana.

E o herói sofocliano continua a sua jornada, o seu movimento cíclico, em busca de um (re) conhecimento que, para Édipo e, quer parecer-nos, para todos nós, é este movimento do homem no tempo que constitui a nossa natureza.

### **3.2 A REALIZAÇÃO ÉTICA SINGULAR *VERSUS* O HERÓI CIVILIZATÓRIO**

Além do conflito ético do herói, há ainda um conflito civilizatório presente na tragédia: de um lado temos a visão idealizada que o herói possui de si *versus* as restrições impostas pelo mundo dos homens e pelo ordenamento

---

<sup>137</sup> KNOX. IDEM, 173.



cosmogônico dos deuses que, como visto, possui sua origem na necessidade humana de explicar o seu entorno vivencial. Édipo é, a um só tempo, um herói afastado da comunidade humana, dos seus costumes e valores e um aliado dos deuses.

A violência emblemática presente nas tragédias é o que Segal classifica como “a solução grega para o problema da civilização, a ritualização da violência e da agressão” e “nesta perspectiva, uma das maiores realizações do século quinto foi a criação de uma forma que sublimou na mais elevada arte a confrontação cruel e dolorosa do homem com a sua própria selvageria.”<sup>138</sup>(t. n.)

O herói é o paradigma do homem localizado entre os deuses e as bestas, do conflito entre o estabelecimento da civilização, a ordem divina ou a aceitação do caos, com a conseqüente perda do sentido de nossa existência. Se é que ele existe.

Mas, a que o herói cederia? Ao (re)conhecimento de sua situação, seja moral, seja política, seja pura e simplesmente humana? O que torna a resolução de Édipo em sua investigação tão inabalável? Por que ceder representa uma ruína de sua personalidade? O herói é, neste caso, sempre o agente que não se coaduna com a sociedade em que se encontra, que não contribui, com a sua existência, para a maturação desta; no entanto, contribui com o seu exemplo malogrado, do que não é útil à comunidade.

---

<sup>138</sup> SEGAL, Charles. “Greek solution to the problem of civilization, the ritualizing of violence and aggression; (...). In this perspective one of the fifth century’s great achievements would be the creation of a form that sublimates into the highest art man’s harsh and painful confrontation with his own savagery.” *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles*. Cambridge. Harvard University Press, 1981:7.

O que realmente é solicitado ao herói executar, a demanda por trás do apelo à razão e à emoção, o alerta para refletir e ser persuadido é – ceder (*eikēin*). Esta palavra (e seus componentes) é a chave para a situação trágica sofocleana; ela ocorre em cada uma das seis peças em um significativo contexto de ataque à resolução do herói.<sup>139</sup>

A tragédia de Édipo consiste no fato de que, sendo o herói decifrador de enigmas, não consegue decifrar a própria identidade. Se o espelho da sociedade nos define como ‘polutos’, que alternativa escolheremos? A saída de Édipo foi remodelar a maneira de perceber a verdade, mantendo-se assim ainda ativo, mesmo no exílio. Dissemos acima que o homem se constitui no tempo. No *Ájax*, o herói, ao contrário, prefere elidir-se. Não lhe parece uma alternativa viável percorrê-lo mitigadamente, como Édipo percorre, o tempo, para transpô-lo, por fim, em uma *ascensio* do estado humano para o divino, como se supõe ao final do *Édipo em Colono*. É verdade que Édipo adquire um valor *post mortem*. Mas ele apenas existe em consequência da compreensão que a personagem alcança quanto aos seus atos. Édipo é a encarnação do conflito e da realização moral. A contínua constituição do seu caráter, seja pela dor, seja pela errância, é o que o distingue dos demais homens e heróis. Édipo não desiste. Nisso ele é mais heroico que muitos outros na plêiade grega. Torna-se, assim, um paradigma da condição humana, singrando o dever, postura além do ideário heroico arcaico, cuja elisão da existência, vista, por

---

<sup>139</sup> KNOX, B. “What the hero is really asked to do, the demand behind the appeal to reason and emotion, the advice to reflect and be persuaded is – to yield *eikeiv*. This word (with its compounds) is the key word of the Sophoclean tragic situation; it occurs in every one of the six plays in the significant context of the attack on the hero’s resolution.” In *The Heroic Temper*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966:15.

exemplo, em *Ájax*, é uma resolução de coragem individual, que prescinde da realização ética na *polis*, seja em termos de figura exemplar, seja como comportamento político. Para o herói sofocliano, “a opinião dos outros é irrelevante. A sua lealdade à própria concepção de si, e a necessidade de executar a ação que esta concepção impõe, prevalece sobre todas as outras considerações.”<sup>140</sup>(t. n).

Se consideramos que agimos corretamente, nada mais ético do que agirmos conforme esta consciência. O paroxismo presente nas falas de Édipo deriva desta assunção. Mas, para além da ação individual, o conceito de *eudaimonia* aristotélica vincula-se à realização ética do indivíduo junto à *polis*.

Se pensarmos em termos absolutos, vinculando as produções trágicas à obra do Estagirita, estaríamos em um terreno demasiadamente problemático. Mas, talvez, este conflito entre o teatro grego e os seus heróis singulares e os filósofos da nova era política ateniense tenha sido frutífero, devido mesmo a estas diferenças estruturais. Não nos distanciando da obra de Aristóteles, tampouco a considerando menos representativa de sua era, não podemos também deixar de questionar, corroborando, em parte, a premissa de Dover<sup>141</sup>, até que ponto a sistematização ética deste e de Platão corresponde à real vivência ética e política de seus contemporâneos. E, deste modo, deixamos aberta a possibilidade de pensarmos, ainda que *en passant*, o impacto

---

<sup>140</sup> KNOX, B. 1966:28. “...the opinion of others is irrelevant. His loyalty to his conception of himself, and the necessity to perform the action that conception imposes, prevail over all other considerations.”

<sup>141</sup> DOVER, Kenneth James. *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*. Oxford: Blackwell, 1974. Reprinted in 1994 by Hackett Publishing Company, Inc.

proporcionado por personagens que, visivelmente, questionam a estrutura política da *polis*, traduzida por seus filósofos.

A necessidade de se pensar a ação humana e a necessidade de se pensar a convivência dos homens, de organizá-la ética e politicamente, através de ferramentas tais como as leis, as constituições, os costumes morais é apenas e tão somente a necessidade básica a ser suprida para a nossa sobrevivência, enquanto espécie. Qual o papel da tragédia, enquanto evento cívico, nesta encruzilhada chamada sociedade e pensamento filosófico? Conforme Euben,

Colocar o assunto desse modo sugere que a tragédia poderia ser radical, crítica e auto-crítica porque era conservadora. Como um ato comunal e parte de um festival religioso, a tragédia reafirmava as tradições políticas, os rituais e os deuses da cidade. Mas isto não levou os tragediógrafos a aceitar acriticamente o contexto que tornou possível a performance de suas peças. Ao contrário, a tragédia explorava paixões e ações que nenhuma vida pública poderia abarcar, e problematizava as conformações culturais mais fundamentais da cidade, fossem elas sexuais, geracionais, institucionais ou intelectuais. Este paradoxo assemelha-se à situação do herói trágico, que é tanto um liberador/criador, quanto uma ameaça/destruidor para a sua comunidade. Uma ambivalência similar aplica-se aos tragediógrafos e aos teóricos políticos.<sup>142</sup>

A relevância da utilização da figura do herói trágico justaposta à Ética pode ser entendida pelas palavras de Segal: “Seus sofrimentos cumprem uma

---

<sup>142</sup> EUBEN, J. Peter. “To put the matter this way suggests that tragedy could be radical, critical, and self-critical because it was conservative. As a communal act and part of a religious festival, tragedy reaffirmed the city’s political traditions, rituals, and gods. But this did not lead the tragedians to accept uncritically the context that made performance of their plays possible. On the contrary, tragedy explored passions and actions no public life could countenance, and problematized the city’s most fundamental cultural accommodations, whether these were sexual, generational, institutional, or intellectual. This paradox parallels the situation of the tragic hero who is both a liberator/creator of and threat/destroyer to his community. A similar ambivalence applies to the tragedians and political theorists.” in *Greek Tragedy and Political Theory*. Berkeley and Los Angeles. University of California Press, 1986:27.

metafórica e, algumas vezes, uma literal jornada aos limites da experiência humana e além.”<sup>143</sup>

---

<sup>143</sup> SEGAL, C. 1981:11. “His sufferings comprise a metaphorical and sometimes a literal journey to the limits of human experience and beyond. His sufferings comprise a metaphorical and sometimes a literal journey to the limits of human experience and beyond.”

#### 4. À GUIA DE CONCLUSÃO

Buscamos analisar a noção de responsabilidade do agente moral por meio da análise de diversas obras de Aristóteles, com destaque para *A Poética* e para a *Ethica Nicomachea*, e das tragédias de Sófocles, *Édipo Rei* e *Édipo em Colono*, com destaque para a primeira tragédia, verificando as correlações entre a teoria sobre a imitação da ação em uma, e a teoria da ação humana, na segunda. Concluimos que a figura do herói mítico, retrabalhado nas tragédias, fez o paradigma para a constituição do pensamento ético grego, o que vale dizer, o herói grego, de origem aristocrática, serviu também de base para a elaboração do que se entende por virtude, através do modelo do *kalos kagathos*.

Verificamos, acompanhando a interpretação de Aubenque (2008), tanto a presença dos temas da sabedoria popular grega, ou seja, o mito, em uma expressão mais acabada na tragédia, bem como a discussão sobre a responsabilidade, a deliberação, a contingência e o acaso presente não só na tragédia, mas na formação do pensamento grego, seja na forma de mito, seja na forma de discussão ético-filosófica, entendida e estendida para os campos filosóficos da predicação e da física.

Depreendeu-se a presença do modelo heroico-ético na representação política que Tucídides fez de Atenas, na figura do estrategista Péricles e a possível influência do pensamento protagoriano em sua *práxis* política. E não só: a repercussão da disputa entre a via platônica e o pragmatismo de

Protágoras na elaboração da produção filosófica aristotélica, como defende Segvic.

Tanto a figura de Péricles no discurso fúnebre tucidideano, clara retomada dos valores ético-heroicos, aplicados aos cidadãos, quanto a figura de Édipo, na peça em questão, apresentam-se, em nossa visão, como reflexos da sociedade ateniense, tanto no louvor de suas qualidades político-éticas, quanto na reflexão sobre os limites do seu poder. Ao refletir sobre a sua *polis*, supomos, os atenienses também refletiam sobre si próprios: sobre quão determinadas pelos deuses eram as suas ações ou quão dominante era a *moira* de cada um. Para Foucault, a peça representa a instauração “de um determinado tipo de relação entre poder e saber, entre poder político e conhecimento”<sup>144</sup> da qual ainda não nos libertamos. Será essa a *moira* fatal da natureza humana?

Pode o homem ser não racional, até quando pensa estar sob a égide da razão? Édipo é, assim como Sócrates, aquele que questiona o oráculo. Mas os seus movimentos são diferentes. Platão, ao colocar Sócrates em aporia frente ao oráculo, sugere, em primeiro momento, a impiedade de Sócrates. Como Édipo, ele crê absolutamente em seu auto-julgamento, e ao buscar alguém mais sábio que ele, ao paroxismo, o que o leva ao julgamento pela *polis*, também adentra o território da *hybris*. No entanto, o que ele busca, o *gnothi seauton*, o conhecer a si mesmo, se tornará, no teatro antitrágico de Platão, o testemunho da autoridade do divino, a valorização da filosofia idealista

---

<sup>144</sup> Foucault, Michel. A verdade e as formas jurídicas. Tradução Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais, supervisão final do texto: Léa Porto de Abreu Novaes... et al. J. – Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002:31.

platônica e a crítica da democracia ateniense.<sup>145</sup> (Bolzani, 2008). O questionamento de Édipo, representação da racionalidade humana, contrapõe-se, porém, ao ordenamento divino e, portanto, está sujeito, na visão cosmogônica grega, à punição. Quando observamos o quadro de Gustave Moreau, não podemos deixar de pensar se, ao decifrar o oráculo, Édipo não cometeu o seu primeiro ato de monstruosidade, a sua primeira desmedida e a sua primeira *hamartia*, pois ao descrever o homem em suas fases, também descreve o seu próprio percurso. A figura da esfinge, em cópula com o herói, parece, a um só tempo, seduzida, subjugada e dominadora; é que Édipo também é uma esfinge: ciente e insciente, portador da verdade e do engano, de modo semelhante mesmerizador, mas preso aos limites de sua existência humana. Ambos, ao obterem a verdade, serão destruídos. Quanto a Édipo, ao buscar a verdade e ao conhecê-la, iniciará o caminho de sua *hybris*. É a singularidade dessa busca que o distingue e o torna miasmático. A despeito disso, o miasma é transposto no *Édipo em Colono*, como se o vagar do pensamento ciente/insciente edipiano o conduzisse, enfim, ao pleno conhecimento da natureza humana. Vernant corrobora nossa posição, ao comentar o peão inicial da peça, que saúda Édipo:

Se compararmos esse *paian* com o que o coro diz no momento da tragédia, tendo atingido seu acme, sofre uma mudança abrupta, o momento em que Édipo entende que é amaldiçoado, entende quem ele é, vemos que o coro entoia uma canção igualmente surpreendente, pois saúda Édipo de dois pontos de vista. Saúda-o enquanto salvador da cidade, enquanto rei

---

<sup>145</sup> Para uma alentada visão deste tópico, leia-se o artigo *Platão, trágico e antitrágico*, in *Letras Clássicas*, n. 12, p. 151-168, S. Paulo, 2008, republicado na tese de livre docência *Ensaio sobre Platão*, do Prof. Roberto Bolzani Filho.



quase divino, dizendo ao mesmo tempo que ‘ele é o mais infeliz e o mais ignóbil dos homens’ (1187-1221). Vemos, portanto, que a tragédia se baseia na ideia de que o mesmo homem é o rei divino (e isso nos faz lembrar a história dos gregos), de quem depende a prosperidade da terra, dos rebanhos e das mulheres, o rei que carrega a responsabilidade de um grupo humano sob sua dependência. E, visto dentro da perspectiva que agora é também a do público, é considerado algo terrivelmente perigoso, uma espécie de encarnação de *hubris*, que deve ser expulso. Nesta oposição, do rei divino que é também uma impureza, daquele que tudo sabe mas é cego, podemos introduzir – como sempre devemos fazer no ato da interpretação – toda uma série de significações. Mas o conteúdo grego autêntico, fundamental, está aí: a ideia de que esse rei divino que pertence ao passado grego é, ao mesmo tempo, abandonado; e que, de certo modo, de acordo com o esquema do ritual conhecido, deve ser expulso como um *pharmakos*. ([...] essa ligação entre rei divino e o *pharmakos* se inverte, uma vez que em *Édipo em Colonos* é o *pharmakos* que se torna salvador da cidade.)<sup>146</sup>

No decurso desta investigação, percebeu-se a coerência da evolução do pensamento aristotélico, ou melhor dizendo, a presença de suas questões éticas e ontológicas em obras que, se poderia pensar, não estivessem interligadas. Essas ligações, no entanto, em nossa visão, corroboram a fortaleza dos argumentos aristotélicos, mesmo quando não totalmente concordes em suas conclusões.

Melhor dentre os melhores, divino, o mais ignóbil, ciente e insciente, definir o espírito humano é, pelo que vimos, um processo antitético. Assim, a ética proposta por Aristóteles concerne não a uma idealidade da ação humana, mas ao constante questionar do que está em nosso poder fazermos.

---

<sup>146</sup> VERNANT, J.P. *A Tragédia Grega: Problemas de Interpretação*, in *A Controvérsia Estruturalista: As Linguagens da Crítica e as Ciências do Homem*. Organizadores: Macksey, Richard e Donato, Eugenio. Tradução de Carlos Alberto Vogt e Clarice Sabóia Madureira. Editora Cultrix. São Paulo: 1976:289.

Afirmamos, anteriormente, que a diferença entre os homens e os deuses, o fato de que existimos no tempo é o que nos define. Apenas a *kleos* dos atos heroicos é atemporal, livre da efemeridade. Mas, em todos os homens, há o desejo. E há o desejo de deliberar. Se não desistirmos desse desejo, eliminaremos o maior dos determinismos: não desejar deliberar sobre as nossas ações. Oxalá sejam boas as nossas deliberações.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXANDRE DE AFRODÍSIA. *De Fato (Sobre el destino)*. Introdução, tradução e notas de José Molina Ayala e Ricardo Salles. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México: 2009.

ANGIONI, Lucas. Aristóteles. *Física I-II*. Prefácio, tradução, introdução e comentários. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

ARISTÓTELES. *Categorias*. Tradução, introdução e notas por José Veríssimo Teixeira da Mata. Goiânia: Editora Alternativa, 2004.

\_\_\_\_\_. *Categories, and De Interpretatione*. Tradução e notas de J. L. Ackrill. Oxford : Clarendon Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

\_\_\_\_\_. *De Interpretatione*. Tradução, notas e comentários de José Veríssimo Teixeira da Mata, ainda não publicada.

\_\_\_\_\_. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Tradução e notas de Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

\_\_\_\_\_. *Órganon*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2005.

\_\_\_\_\_. *Poética*. Edição bilingue. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poetica, 1993.

\_\_\_\_\_. *Política*. Edição bilingue. Tradução e notas de António Campelo Amaral e Carlos Carvalho Gomes. Lisboa: S.I., Vega, 1998.

\_\_\_\_\_. *Retórica*. Tradução, introdução e notas de Manuel Alexandre Júnior. Notas adicionais de Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Lisboa, 1998.

\_\_\_\_\_. *The Nicomachean Ethics*. Tradução de H. Rackham. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1945.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

BELFIORE, E. S. *Tragic Pleasures: Aristotle on Plot and Emotion*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992.

BODÉÜS, Richard. Les Considérations aristotéliennes sur la bestialité, in CASSIN, Barbara; LABARRIÈRE, Jean-Louis. *L'animal dans l'antiquité*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997.

\_\_\_\_\_. *Aristóteles. A Justiça e a Cidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

BOLZANI FILHO, Roberto. Platão, trágico e antitrágico in *Letras Clássicas n. 12*, p. 151-168. São Paulo. 2008; (impressão: 2013). Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas/ Humanitas; Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências

Humanas – Universidade de São Paulo. Republicado em *Ensaio sobre Platão*.  
Tese de livre docência. 2013. FFCLH/USP.

CHARLES, David. *Aristotle's philosophy of action*. London: Duckworth, 1984.

CUNHA NETO, Osvaldo. *Protágoras e a doxografia platônica sobre o mais eminente sofista: estudo e tradução*. Dissertação de mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. UNICAMP. Campinas, SP: [s.n.], 2012.

DAWE, R. D. *Sophocles. Oedipus Rex*. Edição e Comentários. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

DOVER, Kenneth James. Greek popular morality, in *The time of Plato and Aristotle*. Oxford: Blackwell, 1974. Reprinted in 1994 by Hackett Publishing Company, Inc.

DUARTE, Adriane da Silva. *Cenas de reconhecimento na poesia grega*. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

EUBEN, J. Peter. *Greek Tragedy and Political Theory*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986.

FERREIRA, Lúcia Rocha. *Édipo Rei: A vontade humana e os desígnios divinos na tragédia de Sófocles*. São Paulo, 2004. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais, supervisão final do texto: Léa Porto de Abreu Novaes... et al. J. – Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

GAZONI, Fernando Maciel. *A Poética de Aristóteles: tradução e comentários*. São Paulo, 2006. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

HARDIE, W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. Clarendon Press. Oxford: 1968.

HELLER, Ágnes. *Aristóteles y el mundo antiguo*. Traducción del original mecanografiado *Die Ethik der Aristoteles und das antike Ethos* por José-Francisco Yvars y Antonio-Prometeo Moya. Barcelona. Ediciones Península, 1983.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias: (primeira parte)*. Introdução, tradução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.

HIRATA, Filomena Y. *A hamartía aristotélica e a tragédia grega*, in *Anais de Filosofia Clássica*, vol. 2, n. 3, de 2008.

INWOOD, Brad. *Os Estóicos*. Vários autores. Editado por Brad Inwood. Tradução Raul Fiker; preparação e revisão técnica Paulo Fernando Tadeu Ferreira. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

IRWIN, Terence. *The development of ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

JAEGER, W. Paideia. *Los Ideales de La Cultura Griega*. México: Fondo de Cultura Economica, 1953.

KNOX, Bernard. *The Heroic Temper*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966.

\_\_\_\_\_. *Édipo em Tebas*. Tradução de Margarida Goldsztyrn. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

LEAR, Jonathan. *Aristóteles: o desejo de entender*. Tradução de Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

LESKY, A. *A Tragédia Grega*. Tradução J. Guinsburg, Geraldo Gerson de Souza e Alberto Guzik. São Paulo: Perspectiva, 2006.

LOPES, Marisa. *A relação entre virtude moral e phronêsis no livro IV da Ética Nicomaqueia*. São Paulo, 2000. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

\_\_\_\_\_. *Ação ética e virtude cívica em Aristóteles*. São Paulo, 2005. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

\_\_\_\_\_. *O Animal Político: Estudos sobre Justiça e Virtude em Aristóteles*. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008.

LLOYD-JONES, Hugh. *O mundo grego*. Coordenador. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

MAGALHÃES, Luiz Otávio. *O Herói Dissimulado: A Narrativa Tucidideana e as Modalidades Poéticas de Apreensão das Ações Humanas*. São Paulo, 2002. (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

MUÑOZ, Alberto Alonso. *Liberdade e Causalidade: Ação, Responsabilidade e Metafísica em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

NAGY, Gregory. *Best of the Achaens*. London: Johns Hopkins University, 1986.

NATALI, Carlo. *La saggezza di Aristotele*. Napoli: Bibliopolis, c.1989.

NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

O'SULLIVAN, Neil. *Pericles and Protagoras*, in *Greece & Rome, Second Series*, Vol. 42, No. 1 (Apr., 1995), pp.15-23. Published by: Cambridge University Press on behalf of The Classical Association. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/643069>.

PARRY, Adam Milman. *Logos and Ergon in Thucydides*. Salem, N.H: Ayer, 1981. Originalmente apresentada como tese de doutorado em Harvard, no ano de 1957.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

PIRES, F. M. Ajax, Atena e os (des)caminhos da méti. In: *Clássica, Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, São Paulo, v. 7/8, 1994-1995. 206



PLATÃO. *Leyes. Livro IX, 873c2-d1*. Tradução de Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

PROPP, Vladimir. *Édipo à luz do folclore*. Tradução de António da Silva Lopes. Lisboa: Editorial Vega.

PUENTE, Fernando Rey. *Os Filósofos e o Suicídio*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

\_\_\_\_\_. *Os Sentidos do Tempo em Aristóteles*. São Paulo. Edições Loyola, 2001.

ROMILLY, J. *A Tragédia Grega*. Brasília: Editora da UnB, 1998.

ROSS, W. D. *Aristotle*. London: Methuen & Co. Ltd., 1953.

SEGAL, Charles. *Tragedy and Civilization. An Interpretation of Sophocles*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

SEGVIC, Heda. *From Protagoras to Aristotle: essays in ancient moral philosophy*. Edited by Miles Burnyeat; with an introduction by Charles Brittain. New Jersey: Princeton University Press, 2009.

SILVA, Franklin Leopoldo e. Literatura, Ética e Política em Sartre. In: *Teresa revista de Literatura Brasileira*, n.10,11, São Paulo: p. 16-26, 2010.

SORABJI, Richard. *Necessity, Cause and Blame: perspectives on Aristotle's theory*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

SÓFOCLES. *Aias*. Apresentação e tradução de Flávio Ribeiro de Oliveira. São Paulo: Iluminuras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Édipo Rei de Sófocles*. Tradução de Trajano Vieira; apresentação J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. *Três Tragédias Gregas. Antígone, Prometeu Prisioneiro, Ajax*. Tradução de Guilherme de Almeida, Trajano Vieira; com a participação especial de Haroldo de Campos. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 2001.

VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S. A., 1992.

\_\_\_\_\_. A Tragédia Grega: Problemas de Interpretação, in *A Controvérsia Estruturalista: As Linguagens da Crítica e as Ciências do Homem*. Organizadores: Macksey, Richard e Donato, Eugenio. Tradução de Carlos Alberto Vogt e Clarice Sabóia Madureira. Editora Cultrix. São Paulo: 1976:289.

WILLIAMS, Bernard. *Moral, uma Introdução à Ética*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *The sense of the past. Essays on the history of philosophy*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 2008.

ZINGANO, Marco. *Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13*  
– III 8. Tradução, notas e comentários. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

\_\_\_\_\_. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles*. Textos selecionados. Coordenação de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.