

## O valor da agonia: as discontinuidades políticas das posições éticas dos trágicos e socráticos na Grécia antiga

Bruno Rodrigo D'ambros<sup>\*</sup>

*"Dêem-lhe todas as satisfações econômicas de maneira que não façam mais nada senão dormir, devorar pastéis e esforçar-se para prolongar a história universal; cumulem-no de todos os bens da terra e mergulhem-no em felicidade até a raiz dos cabelos: à superfície de tal felicidade, como a tona de água, virão rebentar bolhas pequeninas."<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Este artigo, que pretende ser uma introdução à teoria agônica na política contemporânea, trata das consequências éticas e políticas de duas tradições distintas na Grécia dos séculos VI e V a.C, a saber, a trágica e a socrática. Os trágicos, pelas suas origens nos cultos dionisíacos, concebiam o Ser como mutável, a vida como passageira, limitada e finita e por isso valorizavam o presente, o bem/belo viver, a *ἀγωνία* (agonia, conflito), a *ἔκστασις* (êxtase) e a *ὕβρις* (híbris, insolência, desmedida). Já os socráticos, pelas suas origens nos cultos órficos, concebiam o Ser como imutável, a vida como ilimitada, num ciclo de metempsicoses progressivo e por isso valorizavam o futuro, o *μέτρον* (métron, medida) e a *γνώσις* (gnose, conhecimento). Estas duas concepções éticas tem implicações diretas nas políticas contemporâneas. Estruturou-se o texto da seguinte forma: 1) uma breve introdução onde se resumem as duas concepções, 2) uma explanação genérica sobre os Trágicos, 3) um pequeno incursão em trechos das obras de Platão, *Górgias*, *Mênnon* e a *República*, onde se vê a figura de um Sócrates opositor dos sofistas e dos trágicos, 4) um pequeno incursão na obra de Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, onde se vê um Aristóteles defensor de uma ética da virtude, cujas consequências políticas são opostas ao conflito dos Trágicos, e por fim, 5) uma defesa da posição trágica e agônica para a política contemporânea.

**Palavras-chave:** Trágicos; Agonismo; Socráticos; Grécia; Política; Ética.

### 1. Introdução<sup>2</sup>

---

<sup>\*</sup> Acadêmico do Curso de Graduação em Ciências Sociais - UFSC. E-mail: lispectoriano@gmail.com.

Orientador: Prof. Dr. Jean Gabriel Castro da Costa, do Departamento de Sociologia e Ciência Política, UFSC. Email: jgcastro@usp.br.

As discussões éticas no início da filosofia na Grécia antiga advieram dos poemas homéricos e da tradição trágica<sup>3</sup> de Sófocles, Ésquilo e Eurípedes se centravam em torno da questão da virtude, ou excelência. Virtude para os gregos se relacionava com a ideia de excelência, ou *ser o melhor* naquilo que se faz. “Antes do surgimento da filosofia, os gregos compartilhavam em grande medida as concepções de bem e de virtude presentes nos poemas homéricos: o bem era toda ação que beneficiava a própria comunidade, a virtude (*ἀρετή*) era toda capacidade plenamente desenvolvida – toda excelência – que permitia a quem possuía se destacar em algo sobre os outros. Essa mentalidade se completava com o ideal de 'ser o melhor' (*aristós*) no sentido de prestar os melhores serviços à comunidade a que alguém pertencia.”<sup>4</sup>

A filosofia de tradição socrática – que se relacionava de algum modo com as religiões de mistério órficas – concebia a liberdade, antes de tudo, como liberdade de si mesmo. Livre era aquele que tinha equilíbrio, auto-domínio, temperança, auto-controle e similares. A liberdade verdadeira era ser livre das próprias paixões. Portanto a liberdade era interiorizada na vida contemplativa. Esta ideia, que percebia a liberdade como auto-controle foi a premissa de Platão e Aristóteles para a vida pública na pólis. Antes de querer governar os outros, era preciso governar a si mesmo. A ética e estética de si era precondição da vida política para a filosofia grega. Para eles era impensável alguém governar a pólis sem antes saber se auto-governar.<sup>5</sup> Este controle do *self*, por assim dizer, era pre-condição da relação com os outros no mundo grego: “Os gregos também vinculavam o prazer e a liberdade individual ao controle sobre o *self* em relações reguladas com outros.”<sup>6</sup>

Este artigo, portanto, trabalhará com duas tradições distintas: os trágicos e os socráticos e as implicações éticas e políticas de cada uma. Da concepção trágica decorreria uma ética e uma política que valorizam o conflito, vital para a vida em sociedade. Da concepção advinda da filosofia socrática decorreria uma ética e uma política que, por idealizarem um mundo supra-sensorial, negaria os conflitos e contradições da vida em sociedade.

A atualidade deste debate entre trágicos e socráticos está muito viva na pós-modernidade quando pensamos em questões políticas que permeiam nosso cotidiano, como por exemplo, leis que são feitas para reger a vida em sociedade mas que na verdade tem como pressupostos uma filosofia socrática, que foca na idealização, no

mundo extra-sensível e não parte da realidade, tal qual ela é concebida pelos trágicos: contraditória e conflitante. A política e o pensamento político atual tendem a negar os conflitos da vida social, pois não os vêem com bons olhos. A defesa de uma política trágica, ou agônica, é a defesa por uma macro e micro política que valorizem os conflitos sociais como positivos para a vida em sociedade.

## 2. Os Trágicos

Nos séculos que antecederam o nascimento da filosofia socrática, temos a concepção trágica do mundo. A filosofia socrática, que nasce do século V a.C, veio justamente como oposição à concepção dos trágicos. A concepção trágica não era uma doutrina filosófica ou estética sistematizada. Era, sim, a concepção popular dominante na religião grega desde Homero. A tragédia é o canto ao bode, que nasce no culto à Dioníso na Ática. Dioníso é o deus da desmedida, um antímetro, que se contrapõe a Apolo. A tragédia era basicamente marcada por duas características aparentemente contraditórias: o pessimismo antropológico e a alegria de viver. A principal fonte de informação histórica que temos dos trágicos são os poetas Homero e Hesíodo, o filósofo Heráclito, os historiadores Heródoto, Tucídides e Xenofonte e, finalmente, os dramaturgos Ésquilo, Sófocles e Eurípedes e, mais recentemente, o Renascimento com Maquiavel<sup>7</sup> e Shakespeare e o pós-romantismo alemão com Nietzsche.

Para entender os trágicos temos que compreender que a tragédia nasceu dentro dos cultos a Dioníso.<sup>8</sup> E temos, portanto que compreender, *en passant*, algo da mitologia sobre Dioníso.

Há dois mitos de Dioníso e, conseqüentemente, dois Dionísos. O primeiro Dioníso nasce de uma relação de Zeus com Sêmele, a princesa de Tebas, e seria ele o sucessor de Zeus no governo do mundo. Mas a esposa de Zeus, Hera, tinha ciúmes de Zeus e via o primeiro Dioníso com desconfiança. Então Zeus confiou-o aos cuidados de Apolo e dos Curetes que criaram-no nas florestas do monte Parnaso. Hera encarregou os Titãs de raptá-lo. Dioníso tenta várias metamorfoses e é raptado sob a forma de touro mas Palas Atenas consegue salvar-lhe o coração. Sêmele engole o coração de seu filho Dioníso e fica grávida do segundo Dioníso. Este é o mito do primeiro Dioníso, ou Zagreu ou Iaco ou Baco.

Quando Sêmele, grávida do segundo Dioníso, é vítima dos ciúmes de Hera. Hera se transforma numa ama da princesa Sêmele e

aconselha ela a pedir ao seu amante Zeus que se apresente a ela em todo o seu esplendor. Zeus assim o faz, a pedido de Sêmele, mas sem querer acaba matando-a carbonizada, porque um mortal, como Sêmele, só pode contemplar um deus em sua forma hierofânica e não epifânica. Zeus, então, recolhe do ventre de Sêmele seu filho, e o gesta em sua coxa. Quando Dioníso nasce é confiado aos cuidados das Ninfas e dos Sátiros no monte Nisa. Dioníso é criado então neste ambiente festivo, onde se bebia vinho e se festejava entre Ninfas e Sátiros.

Saindo do mito e entrando na origem palavra grega *τραγωδία* (*tragédia*), nós temos duas possíveis origens. O termo tragédia vem da junção de dois vocábulos gregos: *τράγος* (*bode*) e *ὠδή* (*ode, canto*). Tragédia é o canto em louvor ao bode. A primeira hipótese deste termo remete aos Sátiros, que eram concebidos popularmente como sendo meio homens, meio bodes. E como o segundo Dioníso foi criado com os Sátiros, o termo se empregou para Dioníso também e para o teatro trágico grego.

Uma outra origem da palavra *τραγωδία* se relaciona ao bode que era sacrificado em honra à Dioníso para purificação da pólis. Tal bode representava o próprio deus.<sup>9</sup>

Temos uma relação dialética de oposições, entre a tragédia grega e a filosofia socrática. A tragédia grega é anterior à filosofia socrática. Os trágicos, *grosso modo*, são do século VI a.C, e a filosofia socrática começa a partir do século V a.C. Os trágicos tinham conceitos que iam diametralmente opostos aos conceitos da filosofia socrática e nascem dentro do âmbito do culto à Dioníso. Já os socráticos nascem dentro do âmbito dos cultos órficos. Os primeiros buscavam a *ἔκστασις* (*êxtase*) e a *ὑβρις* (*hibris, insolência*). Já os segundos buscavam o *μέτρον* (*métron, medida*) e a *γνῶσις* (*gnose*).

O culto à Dioníso na Ática, era acompanhado de vinho e muita dança. O culto à Dioníso era contraposto aos conceitos de *κάθαρσις* (*catarse*), a purificação da vontade para receber o divino; *γνῶσις* (*gnose*), o conhecimento divino; *ἀθανασία* (*atanasia, imortalidade*), a libertação da vida em sucessivas metempsicoses para a imortalidade. Oposto à idéia de *μέτρον* (*medida*) tão cara à Aristóteles, os cultos à Dioníso se caracterizavam pela desmedida, pelo *ἔκστασις* (*êxtase*), o êxtase em que a pessoa saia de si mesma; pelo *ἐνθουσιασμός* (*entusiasmo*), que significa literalmente “deus dentro”; e pela *ὑβρις* (*hibris, insolência*), uma violência feita a si mesmo e aos deuses imortais que era a manifestação do Caos no interior do indivíduo<sup>10</sup>; o que gerava nos deuses a *νέμεσις* (*nêmesis, inveja*), a inveja divina

pelos mortais.

Quando o mortal cultuante de Dionísio entrava em êxtase, ele, conceitualmente, deixava sua condição de *ανθρωπος* (*homem*) e se tornava um *άνήρ* (*aner*, *varão*). Portanto, alguém que ultrapassou a medida, um homem comum que se tornou mais viril, mais homem, por assim dizer. Essa ultrapassagem da medida pelo herói é um erro. A palavra grega para erro é *αμαρθια* (*hamartia*), que se traduz na Septuaginta (a versão grega do Antigo Testamento) por pecado.<sup>11</sup> Portanto o verdadeiro pecado trágico é ser um herói, um homem mais viril, alguém que ultrapassa a medida e quer ser melhor. E quando se ultrapassa o *μέτρον* (*medida*) a pessoa se torna um *ύποκρίτης* (*hipócritas*, *ator*), isto é, um hipócrita, literalmente um ator.<sup>12</sup>

A antropologia filosófica dos Trágicos, advinda da religião popular grega, está “sob o signo do pessimismo: a existência humana é, por definição, efêmera e sobrecarregada de preocupações.”<sup>13</sup> O homem, segundo Homero é como “as folhas que o vento lança por terra.”<sup>14</sup> Vê-se, nas obras dos trágicos gregos, acima elencados, um pessimismo antropológico que fala sobre as adversidades da humanidade, da brevidade da vida, da angústia das decisões, da força do destino ao qual o homem está preso, da precariedade da condição humana, do caos, dos limites do conhecimento humano etc.

O homem ático não podia sequer recorrer aos deuses, porque estes estavam igualmente submetidos à forças externas e eram tão humanos quanto os mortais e todos estão submetidos à força das Moiras, as deusas velhas que tecem o destino do cosmos. A relação dos mortais com os deuses era uma relação em que os mortais estavam à mercê dos caprichos dos deuses. Os mortais que ultrapassam seus limites, o *μέτρον* (*medida*) incorrem na *ύβρις* (*insolência*) e estão sujeitos à inveja e aos castigos dos deuses, que se expressa na forma de loucura.

A noção de um ser humano limitado, preso à sua *physis*, onde o conhecimento humano também é limitado, tem consequências políticas diretas: a tragédia da ação. As consequências das ações humanas sempre escapam do controle humano. Ou seja, o homem não sabe onde seus atos vão dar. Nunca se tem informação completa no momento de agir. As consequências das ações fogem do controle humano. Isto é trágico. Saber que uma ação bem intencionada pode vir a ser uma catástrofe mais a frente.

A consequência desta antropologia pessimista, ao contrário do esperado, a negação da vida, é na verdade a afirmação da vida: a idéia de que o homem deve aproveitar tudo de bom o que a vida pode

oferecer no presente, porque a vida é breve: juventude, alegria, saúde etc. O homem deve viver em plenitude e com nobreza no presente. A consciência da finitude humana deve encaminhar o homem mortal para uma vida plena de gozo no presente, uma afirmação da vida e não uma negação da vida. Essa moral que brota da concepção trágica da vida levou o homem ático a desinibir as forças criativas, à alegria de viver, erotização da vida, competições esportivas, valorização dos conflitos da pólis, procissões, danças, cantos, espetáculos, banquetes, valorização da beleza do corpo humano e à valorização do presente.

Para os Trágicos não há um sentido transcendental para a história e para o cosmos porque tudo é fluxo, fluido. Tudo está sempre se renovando, em andamento, nada pára, a vida é dinâmica. Ninguém é o mesmo nunca e “ninguém entra duas vezes no mesmo rio.”<sup>15</sup> Portanto, para os Trágicos, não existe a ideia de um *τελος* (*telos*, *finalidade*). E sem a ideia de uma finalidade na vida humana e cósmica não há uma único destino, uma única saída, uma única salvação. Há a multiplicidade. E, segundo Deleuze, esta é a essência do trágico: “a afirmacao multipla ou pluralista da existência é a essência do trágico”<sup>16</sup>

Outra importante característica dos Trágicos é a ênfase no conflito. A palavra grega para conflito é *ἀγωνία*, ou seja, agonia. Heráclito, o filósofo trágico, disse que tudo nasce da luta e a luta é a mãe de tudo.<sup>17</sup> O vocábulo *ἀγων* refere-se às lutas e competições esportivas na arena. A disputa aparece nas tragédias na forma de conflitos entre os personagens da trama como embates de raciocínios opostos.<sup>18</sup> O termo tragédia está intimamente conectado com o termo agonia. As peças teatrais trágicas mostravam a agonia, o conflito, dos personagens com forças exteriores maiores: o destino e os deuses e os outros. O conflito, o pluralismo, o debate, a competição e as paixões são vistos pelos trágicos como bons para a vida da pólis. Tal posição trágica perpassou a história da filosofia e desembocou em Shakespeare, Maquiavel, Nietzsche, Dostoiévski, Bataille, Foucault, Deleuze, Mafesolli e, mais hodiernamente, descontentes com o modelo liberal-agregativo de democracia, Chantal Mouffe, Ernesto Laclau, William Connolly, Bonnie Honig e Lawrence Hatab.

### 3. Platão

A discussão sobre *ser o melhor* na tradição trágica e entre os sofistas foi também a discussão feita por Sócrates. Diante do relativismo, individualismo e ceticismo dos sofistas ergue-se Sócrates

que tenta estabelecer critérios racionais para distinguir a verdadeira da falsa virtude. Enquanto os sofistas consideravam a verdadeira excelência humana o sucesso político conseguido por meio da retórica, Sócrates considerava a verdadeira excelência humana o sucesso ético conseguido por meio da dialética e da Razão. Este sucesso ético advém como consequência da ideia de que a Verdade está no próprio sujeito pensante e que podemos chegar a ela por meio da introspecção e da extrospecção, ou seja, respectivamente, do imperativo *γνωθι σεαυτόν* (*gnōthi seautón, conhece-te a ti mesmo*) e da dialética. Pela primeira entramos em contato conosco e pela segunda entramos em contato com o outro. Por este contato com o outro, proporcionado pelo diálogo, é que somos parturientes das ideias tanto em nós como nos outros. Este é o método socrático conhecido por *μαιευτική* (*maiêutica*).

Para Sócrates o objetivo da busca pela Verdade é o bem viver, e desta forma, a excelência pela sabedoria. O saber verdadeiro, portanto, é pré-condição para o bem-agir. Só pode agir bem quem conhece a Verdade, ou seja, o filósofo. Quem age mal é ignorante da Verdade. É o que se chama de intelectualismo moral, ou seja, a ideia de que o hábito comportamental das pessoas é guiado por sua Razão.<sup>19</sup> Portanto *o melhor* é aquele que é sábio, que é guiado pelo *λόγος* (*lógos, Verbo, Razão*) ou seja, o filósofo. Desta forma, ele alarga esta visão para a *pólis*, para o âmbito político, e diz que a cidade justa advém de cidadão justos; e são justos porque são sábios. Assim, a verdadeira moral, ou conduta habitual, deve ser um conhecimento que governe tanto o eu como os outros, tanto o cidadão como a cidade. Assim, aquilo que é bom e justo para o indivíduo deve ser necessariamente bom e justo para a sociedade também para que se atinja a cidade feliz.

Para adentrarmos mais no pensamento socrático, que relacionava estreitamente ética e política, temos os diálogos platônicos. Primeiramente temos o *Górgias*, mais especificamente sua terceira parte; em seguida temos o *Mênon*; e, por fim, temos a *República*. Estes três textos nos trazem a figura de um Sócrates opositor dos sofistas e dos trágicos, que valorizavam a disputa e o conflito, em busca da Verdade, da Justiça e do Bem, ou seja, da permanência e imutabilidade do Ser.

O diálogo *Górgias*<sup>20</sup> trata do tema da arte do discurso, a retórica, que para Sócrates não passa de uma *techné* (*técnica, arte*) com função de persuadir. O diálogo está dividido em três partes. A última parte (481a – 522e) Sócrates dialoga com o sofista Cálicles.

Temos duas opiniões divergentes, que podemos resumir da seguinte forma:

Cálicles sustenta uma relação de paralelismo entre as ideias de “o melhor”, “o mais forte” e “o mais entendido”, usando as palavras indeliberadamente sem prestar atenção no significado delas, segundo a acusação de Sócrates. Desta forma Cálicles conclui que os melhores, os mais inteligentes, os mais fortes e os mais corajosos devem governar os piores, os ignorantes, os fracos e os temerosos. O poder, para Cálicles, deve ser exercido sempre pelos mais fortes, sem compromisso com ética alguma. Os melhores, os virtuosos, são os mais fortes.

Sócrates se opõe a Cálicles ao apresentar a noção de “governo de si mesmo” a um “governo dos outros”. Para Sócrates os melhores não são necessariamente os mais inteligentes, os mais fortes e os mais corajosos que devem exercer o governo sobre os outros, mas sim, os que sabem, antes de tudo, governar a si mesmos. Sócrates diz que governar a si mesmo é “ser equilibrado, capaz de auto-controle, dominar os desejos e paixões.”<sup>21</sup> Percebemos claramente em *Górgias* como Platão põe a solução do governo dos outros, a questão política, numa questão ética: o governo de si mesmo. Ao fazer isso Sócrates se põe contra a noção de conflito dos Trágicos. Para se evitar o conflito no governo dos outros, Platão diz que é necessário saber ter auto-controle e governo de si.

Ainda no *Górgias* Platão discute a felicidade. Discussão antiga na filosofia grega, tendo como precessores Tales de Mileto, Demócrito, Aristipo, Egesias etc. Platão, ao contrário de Aristipo, acreditava que felicidade e prazer são coisas distintas e diz “Os felizes são felizes por possuírem a justiça e a temperança; os infelizes são infelizes por possuírem a maldade.”<sup>22</sup> Já em o *Banquete* felizes são os que possuem bondade e beleza. “Portanto, também a noção platônica de felicidade é relativa à situação do homem no mundo e aos deveres que aqui lhe cabem.”<sup>23</sup> Aqui Platão mais uma vez se põe contra a concepção trágica de felicidade, que era concebida como prazer imediato, um “aproveitar” a vida, dentro de suas contradições e conflitos inerentes.

No diálogo *Mênon*<sup>24</sup> Platão traz a questão sobre a ἀρετή (*virtude, excelência*). Ele se pergunta se ela pode ser ensinada, como pensam os sofistas. Sua resposta é negativa, a virtude não pode ser ensinada, ela é inata. A virtude é inata mas ela está adormecida dentro de cada um, e o papel do filósofo é despertar a virtude. Então surge o conceito de ἀνάμνησις (*anamnese, reminiscência*) dentro da

filosofia platônica. Destarte Platão se mostra reticente com a ideia trágica de uma excelência transitória, pois todos estamos no mesmo lodo do destino, mortais e deuses. Aqueles que querem ser melhores, para os Trágicos, são alvos da inveja dos deuses, e o intento acaba sendo destruído. Não adianta ser melhor, a vida é um sopro, e dedicar-se a ser o melhor é um intento que vai contra forças externas maiores que limitam o sujeito em sua busca de aperfeiçoamento.

Na *República* Platão formula a primeira grande utopia, o ideal de cidade justa, onde ele critica a, em sua opinião, decadente e corrupta democracia de Atenas, que condenou seu mestre Sócrates à morte. A parte inicial é a discussão do tema sobre a *δικαιοσύνη* (*dikaiosyné*, *Justiça*). Nas perícopes de 359 – 360 Glauco expõe o mito do Anel de Gíges que, na verdade é uma reelaboração de um mito encontrado em Heródoto. Glauco apresenta a tese de que os homens só são justos porque temem o castigo, porque “ao que parece não haveria ninguém tão inabalável que permanecesse no caminho da justiça e que fosse capaz de se abster dos bens alheios [...] ninguém é justo por sua vontade, mas constrangido [...]”<sup>25</sup> Se as pessoas só são justas por constrangimento exterior, é preciso que leis suficientemente justas encaminhem as pessoas para a justiça.

No livro VIII da *República*<sup>26</sup> Platão apresenta, depreciativamente, quatro formas de governo para mostrar o que a república ideal não deve ser. Percebe-se, como bem notou Jaeger,<sup>27</sup> que o Estado de Platão deve ser uma instituição educacional para desenvolver a personalidade humana. Portanto suas quatro formas de governo se identificam e correspondem às quatro formas de comportamento da alma humana. Assim, então o livro VIII, antes de ser um tratado político, é um tratado psicológico. A teoria das formas de governo é uma teoria do homem. Há em Platão uma relação de paralelismo entre a condição do homem e do Estado porque para ele é impossível pensar em termos de sociedade sem pensar antes em termos de indivíduo, de forma que sua teoria política é um alargamento de sua teoria psicológica.

A concepção orgânica do Estado de Platão apresentada na *República*, com os três estamentos – governantes, guardiães e produtores – se relaciona diretamente com a concepção da alma em três partes<sup>28</sup> – parte racional, irascível e concupiscível – e que, por sua vez, se relacionam com três tipos de prazeres – amigo da sabedoria, amigo do sucesso e amigo do lucro.<sup>29</sup> Ainda sobre estas partes, cada uma delas se identifica com uma parte do corpo – Cabeça, peito e abdômen. Cada um destes estamentos tem sua função, sua utilidade e

suas virtudes próprias. O governo, a defesa e a reprodução.

Parte da alma	Tipo de amizade	Parte do corpo	Função Social
Racional ( <i>Lógos</i> )	Amigo da sabedoria	Cabeça	Governantes
Irascível ( <i>Thymos</i> )	Amigo do sucesso	Peito	Guardiões
Concupiscível ( <i>Epithymia</i> )	Amigo do lucro	Abdômem	Produtores

Temos também o mito da caverna, que fala que “a possibilidade de um indivíduo tornar-se justo e virtuoso depende de um processo de transformação pelo qual deve passar.”<sup>30</sup> O mito fala do processo de conversão do indivíduo, das trevas da caverna para a luz do Sol, que é uma metáfora para o Bem Verdadeiro. Este indivíduo, que faz o percurso de conversão das trevas para a luz é o sábio e, por isso, o melhor, o virtuoso. Dito isso, vemos que *o melhor*, o virtuoso nos textos platônicos, era o filósofo, aquele que fez a conversão das trevas para a luz. Este processo é pessoal e íntimo pois cada um tem dentro de si a virtude adormecida que precisa ser despertada. O filósofo é guiado pela Razão, a parte racional de sua alma, e por isso tem governo de si mesmo, sabe controlar seus impulsos, suas paixões. E é por saber se auto-governar que o filósofo pode governar os outros, porque ele é *o melhor*. A aristocracia de Platão é o governo dos virtuosos, aqueles que sabem se auto-dominar pela Razão. Portanto a conexão entre domínio de si e racionalidade era intrínseca em Platão e era justamente essa conexão que fazia o sujeito livre. Nota-se, assim, que um indivíduo virtuoso, que sabia se governar, era pré-condição para uma sociedade virtuosa.

Estas ideias de Platão acima expostas, a saber, de auto-domínio, de felicidade contraposta ao prazer, de virtude inata a ser despertada, de justiça por constrangimento, de uma cidade una e não plural, de uma conversão das trevas para a Luz, da Verdade, do Bem, da Razão etc, eram estranhas aos Trágicos, que não estavam preocupados com elas, mas sim com uma vida terrena prática e imediata, onde a agonia, ou o conflito, era essencial para a convivência social. Platão, por sua vez, tenta neutralizar o conflito e qualquer *polemos* da cidade quando diz que o técnico deve substituir o

político e a *episteme* deve substituir a *doxa*.

#### 4. Aristóteles

A obra sistematizada de Aristóteles sobre ética é sua *Ética a Nicômaco* onde ele argumenta que a *εὐδαιμονία* (*eidaimonia*, *felicidade*) é o fim último de todas as ações humanas e investiga no que consiste a verdadeira felicidade. Por isso chama-se sua ética de eudaimonista. Neste sentido ele é um suscessor de Platão, para quem felicidade e prazer são distintos. A felicidade deve ser, para ele, uma espécie de bem perfeito que é buscado por ele mesmo como a finalidade última e não como meio para se atingir algo.<sup>31</sup>

Apesar de, na *Ética a Nicômaco*, haver duas concepções de felicidade distintas, no livro I e no livro X,<sup>32</sup> tomaremos aqui o sentido de felicidade como o fim último das ações humanas: a finalidade para a qual todas as práticas comportamentais humanas se dirigem. Não é o prazer pessoal, como Aristipo e os Trágicos queriam crer, que é a finalidade das ações humanas, mas sim, a felicidade. Essa felicidade de que fala Aristóteles não consiste em uma alegria momentânea nem em um prazer efêmero, mas sim em um estado duradouro de satisfação. Aristóteles afirma que é preciso desconsiderar motivos pessoais e subjetivos para se alcançar a felicidade, pois o homem é feliz apenas quando realiza bem a sua *ἔργον* (*ergon*, *função*).

Aqui temos o conceito de função em Aristóteles. A felicidade é o bem supremo, que é sua finalidade. O homem tende para a felicidade em suas ações pessoais. Todas as outros motivos das ações humanas são secundários, porque o motivo principal é a felicidade. Esta noção de função é extremamente importante para Aristóteles. Ao contrário do que dizem os pós-modernos, para o estagirita, o homem tem uma função. Realizando bem esta função particular consegue-se chegar até a finalidade da vida humana: a felicidade. O início é a função própria de cada um, o fim é a felicidade, e o meio para se chegar a este fim é a virtude, ou seja, o ser o melhor naquilo que se faz. Qual é esta função? É a racionalidade humana. Esta é sua principal função: pensar. O pensamento é o que distingue o homem dos animais. “Logo, a função do homem, aquilo que lhe é peculiar, vai consistir numa atividade da alma conforme à razão ou não sem um princípio racional, isto é, vai consistir sempre nas ações que implicam um princípio racional.”<sup>33</sup>

Assim, o bem supremo constitui uma condição de bem-estar duradouro, conquistado pela realização da racionalidade humana, que

é a finalidade da vida virtuosa.”<sup>34</sup> Ele define felicidade como “certa atividade da alma, realizada em conformidade com a virtude.”<sup>35</sup> Isso é a felicidade para o estagirita: a finalidade da vida individual e também social adquirida quando o indivíduo e a sociedade realizam bem suas funções, no caso do indivíduo, sua função é a de ser racional, conforme sua alma.

E a virtude, o *ser melhor*, para Aristóteles “é uma disposição de caráter relacionada com uma escolha deliberada e que consiste num justo-meio ao que nos diz respeito, determinado por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática.”<sup>36</sup> Este justo-meio é a *μεσότης* (*mesotes*, *mediania*). Não o excesso dionísíaco ou a falta, mas a mediania.

Aristóteles também fala de uma felicidade particular para cada *função* exercida dentro da pólis e de uma felicidade universal que ele identifica como a atividade contemplativa. Aristóteles, assim como Platão, subdivide a alma humana em três partes, cada qual com suas respectivas funções: a alma vegetativa, a sensitiva e a intelectiva. A felicidade está na atividade intelectual. A felicidade consistia num auto domínio de si mesmo. Feliz era aquele que está liberado das necessidades da vida estritamente 'zoológica', como comer, beber, se vestir, defecar, sentir prazer etc, e se dedicava à vida 'biológica'<sup>37</sup> Ou seja, saia da alma vegetativa e se dirigia ascendentemente à alma intelectiva. Mas ele admite que se pode ser feliz não somente pela Razão pura contemplativa mas também da Razão prática, ou seja, dominando a si mesmo e tendo uma boa relação com os outros. Então ele faz a distinção bem conhecida entre virtudes éticas e dianoéticas.

A moral é consequência da busca pela felicidade através da Razão e da Práxis. Para ser feliz é preciso orientações morais que encaminhem para a felicidade. Estas orientações são tanto para o próprio indivíduo cognoscente como para a sociedade. Aristóteles também alarga sua ética para sua política. A Razão, o *lógos*, capacita para a vida feliz tanto contemplativamente como em sociedade. "Uma pessoa virtuosa será [...] uma pessoa feliz, mas para tanto precisa viver em uma sociedade regida por boas leis. Porque o *logos*, essa capacidade que nos possibilita a vida contemplativa e a tomada de decisões prudente, também nos capacita para a vida social.

Por isso a ética não pode desvincular-se da política: o maior bem individual, a felicidade, só é possível em uma *pólis* dotada de leis justas.”<sup>38</sup> Por o homem ser um *zoon politikon*, ou seja um animal relacional, a ética individual está intrinsecamente ligada à política. O homem se realiza, é feliz, na *pólis* e pela *pólis*. “[...] a ética nasceu no

seio da *pólis*, logo o ser humano só poderá ser feliz vivendo em uma sociedade, desejando atingir fins que realize em harmonia com o desejo coletivo.”<sup>39</sup> A tarefa da ética, então, é falar sobre os princípios de ação individual sobre o viver em sociedade tendo em vista a felicidade.

### 5. O valor da agonia em uma teoria política trágica

Vimos até agora que os trágicos do século VI a.C, tinham uma ética dionisíaca, por assim dizer, que foi suplantada pelos socráticos por uma ética apolínea. A ética dos socráticos ignorava a matéria e, por extensão, o corpo, pois este era impecilho para a Verdade imutável supra-sensível. O próprio Platão nos diz que sua obra foi a tentativa de convercer-nos “[...] de que não deveis preocupar-vos com os corpos, com as riquezas ou com alguma outra coisa antes de vos preocupardes primeiramente com a alma, de forma que se torne o melhor possível, afirmando que a virtude não nasce das riquezas, mas da própria virtude vêm, aos homens, as riquezas e todos os outros bens, tanto privados como públicos.”<sup>40</sup>

Hoje, diante de um política que nos quer “cumular de todos os bens da terra”<sup>41</sup>, nos quer proporcionar uma vida feliz a todo custo, nos tratando como crianças, nos tutorando, infantilizando-nos, qual a resposta que os Trágicos trazem? Tocqueville, já no século XIX, antevendo os problemas da democracia, cunhou o termo Estado tutelar.<sup>42</sup> Um Estado que, em nome da igualdade, trata seus cidadãos de maneira paternal e tutelar, suprimindo a liberdade. Este Estado Tutelar, que com suas leis, quer acabar com os conflitos, sofrimentos e idiossincrasias seria tão positivo assim para a democracia? Não estaria este Estado tutelar embebido nos socráticos cristianizados e laicizados hoje?

Nas políticas contemporâneas, o que vemos, é o constante regulamento da vida cotidiana privada dos indivíduos e cidadãos, o que leva a um nivelamento “por baixo” cada vez maior na *pólis*. Em nome da igualdade se suprime a liberdade. Um Estado paternalista que quer cuidar de seus cidadãos, impedindo os pais de baterem nos filhos, que as pessoas exerçam suas sexualidades da maneira como bem entenderem, que se viva, que se fale o que bem entender. Exemplos estão cheios, como a polêmica PL 122 no ano passado ou exemplos de humoristas que são calados em nome de uma sociedade mais justa.

O valor das posições trágicas, que enfatizam o conflito, a desmedida, as limitações humanas, a agonia, a brevidade da vida, o

tempo presente, a alegria de viver vem sendo retomados por pensadores políticos contemporâneos, como o argentino Ernesto Laclau. A posição trágica é uma posição ética que se alarga para uma posição política, ou seja, relacional. Pensar numa política trágica é pensar em relações conflituantes, como sempre foram, e não se preocupar em criar uma sociedade isenta de conflitos, que seria uma sociedade tediosa, massificada, unificada e pacífica. Defender o trágico na política é defender a multiplicidade, a divergência, a pluralidade, o conflito, a diferença e o indivíduo. Face a uma sociedade de massa, de vigilância, de consumo e do espetáculo, onde tudo se torna cada vez mais turvo, a posição trágica vem de encontro com as posições vigentes na política contemporânea.

Uma política trágica sabe que o indivíduo sempre é limitado, coagido, finito, impotente e normatizado e, contudo, não “esperneia” contra isso, contra as “Moiras”. Uma política trágica não idealiza nada. Não é utópica. É extremamente terrena sem quaisquer gotas de platonismos cristianizados e laicizados. É uma política pessimista e alegre ao mesmo tempo. “Como condição existencial, o trágico é a qualificação da vida em sua plenitude de forças contraditórias, caóticas e sem sentido. E mais do que isso, a filosofia trágica reconhece a necessidade de afirmação da vida em todas as suas características, recusando qualquer esconderijo suprassensível e denunciando toda a metafísica como sintoma de fraqueza e de medo da existência.”<sup>43</sup>

---

## Notas

1 - DOSTOIÉVSKI, Fiodor. Memórias do subsolo. Tradução de Boris Schnaidermann. São Paulo: Editora 34, 2006.

2 - Optou-se, neste artigo, em se escrever os vocábulos em grego, transliterá-los e traduzí-los e pô-los em itálico, para melhor compreensão dos principais conceitos dos trágicos e dos socráticos. Quando a transliteração é semelhante à própria tradução, optou-se por suprimir a transliteração. Desta forma não caímos no simplismo e nem no academicismo exagerados.

3 - LORAUX, Nicole. A tragédia grega e o humano. In: NOVAES, Adauto (org.) Ética. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

---

4 - CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emilio. Ética. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2010. p.53

5 - Esta segunda noção foi adota pela teologia cristã patrística mais tarde, que sustentou um viver moral e condizente com a 'libertação de si mesmo'. Os excluídos da política da Grécia antiga (mulheres, escravos, metecos, crianças e pobres) tiveram vez dentro do proto-cristianismo.

6 - LECHTE, John. 50 Pensadores contemporâneos essenciais: do estruturalismo à pós-modernidade. Tradução de Fábio Fernandes. 2ª edição. Rio de Janeiro: Difel, 2002. p.133

7 - CASTRO DA COSTA, Jean Gabriel. Maquiavel e o trágico. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2010. p.172

8 - BRANDÃO, Junito de Souza. Teatro grego: tragédia e comédia. Petrópolis: Vozes, 2007.

9 - Notável, aqui, a relação do bode sacrificial do culto a Dionísio com o cordeiro sacrificial do culto à Jesus, o Cristo.

10 - CASTORIADIS, Cornelius. Lo que hace a Grecia 1: de Homero a Heraclito. Seminários 1982-1983. Ed. Fondo de Cultura Económica, 2006.

11 - Cf: SCHOPENHAUER, Arthur. O mundo como vontade e representação. São Paulo: EDUSP, 2009. (I, 3000)

12 - A questão do ὑποκρίτης (ator) é visivelmente uma questão de identidade, sobre o que é a pessoa humana. Interessante notarmos que o conceito de ator, em grego, se relaciona com o conceito de per-sona, em latim. A palavra per-sona, em latim, da qual derivam as palavras portuguesas pessoa e personagem, tem a ver com as máscaras usadas no teatro grego e latino. Alguém só era uma personagem-persona se estivesse usando a máscara adequada. Sobre este tema pode-se conferir o seguinte texto:

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”. In: MAUSS, Marcel. Sociologia e antropologia. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p.367.

---

13 - ELIADE, Mircea. História das crenças e idéias religiosas: da idade da pedra aos mistérios de Elêusis. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. p.249

14 - HOMERO. Ilíada, VI, 146s.

15 - Heráclito, fragmento 49.

16 - Deleuze, Gilles. Nietzsche e a filosofia. Portugal: Ed. Res, 2001. p. 28.

17 - Heráclito, fragmento, 53 e fragmento 8.

18 - ROMILLY, Jacqueline de. A tragédia grega. 2ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008. p.41

19 - CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emilio. Ética. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2010. p.55

20 - PLATÃO. Górgias. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. 6ª edição. Lisboa: Edições 70, 2006

21 - PLATÃO. Górgias. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. 6ª edição. Lisboa: Edições 70, 2006 (488a – 491e)

22 - PLATÃO. Górgias. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. 6ª edição. Lisboa: Edições 70, 2006 (508b)

23 - ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1998

24 - PLATON. Ménon. Traduit par Alfred Croiset. Paris: Société d'édition les belles lettres, 1984.

25 - PLATÃO. A república. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 8ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. p.58

26 - PLATÃO. A república. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 8ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

- 
- 27 - JAEGER, Werner Wilhelm. Paidéia: a formação do homem grego. Tradução de Artur Parreira. - 3ª Ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- 28 - Lógos, Thymos e Epithymia.
- 29 - PLATÃO. A república. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 8ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- 30 - MARCONDES, Danilo. Textos básicos de ética: de Platão a Foucault. 4ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. p.31
- 31 - ARISTÓTELES. Ètica a Nicômaco. Brasília: UnB, 1985
- 32 - HOBUSS, João. Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles. Pelotas: Ed. Universitária, 2002.
- 33 - HOBUSS, João. Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles. Pelotas: Ed. Universitária, 2002.
- 34 - BORGES, Maria de Lourdes; DALL'AGNOL, Darlei; DUTRA, Delamar Volpato. O que você precisa saber sobre ética. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p.11
- 35 - ARISTÓTELES. Ètica a Nicômaco. Brasília: UnB, 1985. (I, 13, 1102b)
- 36 - ARISTÓTELES. Ètica a Nicômaco. Brasília: UnB, 1985
- 37 - Para usar duas palavras gregas traduzidas por vida (ζωή e βίος) na obra de Aristóteles.
- 38 - CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emilio. Ética. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2010. p.59
- 39 - DA CUNHA, Rosâni Kucarz. Aristóteles: a ética mediana. In: SGANZERLA, Anor; FALABRETTI, Ericson; BOCCA, Francisco. Ética em movimento. São Paulo: Paulus, 2009. p.31
- 40 - PLATÃO. Apologia de Sócrates.

---

41 - DOSTOIÉVSKI, Fiodor. Recordações da casa dos mortos. Tradução de José Geraldo Vieira. São Paulo: Martin Claret, 2006.

42 - TOCQUEVILLE, Alexis de. A democracia na América. 3ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

43 - OSMAR DE PAULA JUNIOR, Haroldo; ROBERTO DE OLIVEIRA, Jelson. Nietzsche: a filosofia do trágico, entre a ética e a estética. In: SGANZERLA, Anor; FALABRETTI, Ericson; BOCCA, Francisco (orgs). Ética em movimento. São Paulo: Paulus, 2009.