

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

NEURA MARIA GANDOLFI

***SKHOLÉ*: UM MODO DE VIDA**

**Caxias do Sul
2014**

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

NEURA MARIA GANDOLFI

SKHOLÉ: UM MODO DE VIDA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Conceitos Fundamentais em Ética, do Centro de Ciências Humanas e da Educação da Universidade de Caxias do Sul, como requisito à obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Idalgo José Sangalli

Caxias do Sul
2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
UCS - BICE - Processamento Técnico

G196s Gandolfi, Neura Maria, 1956-
Skholé : um modo de vida / Neura Maria Gandolfi. – 2014.
171 f. ; 30 cm

Apresenta bibliografia.
Dissertação (Mestrado) – Universidade de Caxias do Sul, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, 2014.
Orientador: Prof. Dr. Idalgo José Sangalli.

1. Estilo de vida. 2. Lazer. 3. Filosofia. I. Título.

CDU 2. ed.: 316.728

Índice para o catálogo sistemático:

1. Estilo de vida	316.728
2. Lazer	379.8
3. Filosofia	1

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Carolina Machado Quadros – CRB 10/2236.



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

"Skholé: um modo de vida"

Neura Maria Gandolfi

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais de Ética.

Caxias do Sul, 22 de dezembro de 2014.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Idalgo José Sangalli (orientador)
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Vanderlei Carbonara
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Manoel Vasconcellos
Universidade Federal de Pelotas

CIDADE UNIVERSITÁRIA

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 - B. Petrópolis - CEP 95070-560 - Caxias do Sul - RS - Brasil
Ou: Caixa Postal 1352 - CEP 95020-972 - Caxias do Sul - RS - Brasil
Telefone / Telefax (54) 3218 2100 - www.ucs.br

Entidade Mantenedora: Fundação Universidade de Caxias do Sul - CNPJ 88 648 761/0001-03 - CGCTE 029/0089530

AGRADECIMENTOS

Agradeço à vida pelas oportunidades de ensinar e aprender com a Filosofia, porque o mundo não se faz pelas respostas, mas sim pelas perguntas e, entre elas, as mais repetidas pelo homem contemporâneo são: O que é? Como é? Por que é?

Agradeço aos mais velhos, todos *in memoriam*, Bimbo e Gelma, meus pais, por terem me dado a oportunidade de estar presente no mundo, e ainda Albino e Fiorinda, meus sogros, que me acolheram em Caxias do Sul para que eu pudesse estudar.

Agradeço ao Eugenio, meu esposo e amigo, e a meus filhos, Leonardo, Guilherme e Carolina, pelos momentos de compreensão e ajuda nos aspectos operacionais, tanto na pesquisa, com a informática, quanto na organização da nossa casa.

Sou eternamente grata ao Lino Casagrande, que nos ensinou a entender Marx, e ao Valentim Lazzarotto, que muito nos ensinou sobre Sartre, professores da Universidade de Caxias do Sul, ambos *in memoriam*, por terem estado presentes em minha vida no momento de tomada de consciência da importância da Filosofia.

No processo educacional, mestre e discípulo dependem um do outro para contemplar, observar e pesquisar e, nisso, o meu orientador, Prof. Dr. Idalgo José Sangalli, foi dedicado em sua função própria de ensinar e de aprender. A ele, muito obrigada.

Aprendi na Filosofia que o encontro de mestres para intuir e especular precisa continuamente acontecer. Assim, agradeço aos professores da banca, Prof. Dr. Vanderlei Carbonara, Prof. Dr. Manoel Vasconcellos e também à suplência da Prof. Dra. Jaqueline Stefani, pois o momento de encontro requereu de cada um a entrega de seu tempo de *skholé*.

Agradeço, de uma forma geral, a todos os mestres que, de diferentes maneiras, mas sempre com muita sabedoria, participaram da minha formação e, de uma forma específica, aos meus colegas mestrandos que, entre erros e acertos, conseguimos todos manter o equilíbrio para que o objetivo fosse alcançado.

“E pensamos que a felicidade depende do lazer, pois trabalhamos para ter direito ao lazer, como fazemos guerra para poder viver em paz.”

(Aristóteles – Ética à Nicômaco)

RESUMO

Um modo de vida com *skholé* parece ter sido vivenciado na Grécia Clássica, nos primórdios do nascimento da filosofia, entre os séculos X e VII a. C., e se aperfeiçoa entre os séculos VI e IV a. C. Aristóteles é sem dúvida quem lhe dá um tratamento mais sistemático e uma relevância mais notável ao conferir-lhe prestígio quando postula o surgimento da filosofia e da ciência como resultado do tempo livre. Nas obras *A Política* e a *Ética a Nicômaco*, ele utiliza conceitos estruturantes para demonstrar quais os tipos de vida e como eles interferem na formação do caráter, no processo de deliberação e na realização da ação. Compreender o trabalho como necessário para suprir as necessidades humanas e o consumo, abre o debate sobre o tempo livre para a vida contemplativa. A análise expositiva gira em torno do conceito de *skholé* com o objetivo de tentar indicar o seu lugar no debate ético-filosófico contemporâneo, inclusive no âmbito das éticas aplicadas. O homem contemporâneo precisa resgatar um tipo de ocupação que não seja negócio, nem obrigação, mas *skholé*, ócio ou lazer, como imprescindível não só para a saúde física e mental, mas também para a constituição do caráter moral e para uma existência humana ética e feliz.

Palavras-chave: *Skholé*. Eudaimonia. Virtude. Tempo livre. Trabalho.

ABSTRACT

A lifestyle with *skholé* seems to have been experienced in Classical Greece, in the beginning of the philosophy birth between the X and VII centuries B. C. and improves between the VI and IV centuries B.C. Aristotle is beyond question the one who gives you a more systematic treatment and a greater relevance to confer prestige when it postulates the onset of philosophy and science as a result of free time. Aristotle in his books, *The Politics* and the *Nicomachean Ethics*, uses structural concepts to demonstrate what types of life and how they interfere with the formation of character, the deliberation process and the achievement of the action. Understand the work as necessary to supply human needs and consumption, open debate on the free time to the contemplative life. The expository analysis goes around of the concept of *skholé* with the purpose to try to indicate the place on the contemporary philosophical-ethical debate, even in the context of applied ethics. Contemporary man needs to rescue a type of occupation that is not business, nor obligation, but *skholé*, entertainment and leisure as essential not only for the physical and mental health but also for the constitution of the moral character and an ethics and happy human existence.

Keywords: *Skholé*. Eudaimonia. Virtue. Free time. Work.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 DIMENSÃO CIVILIZATÓRIA: INFLUÊNCIA PARA OS MODOS DE VIDA.....	15
2.1 O LEGADO OCIDENTAL DOS MODOS DE VIDA.....	15
2.2 <i>SKHOLÉ</i> NA FILOSOFIA ANTIGA PRÉ-ARISTOTÉLICA.....	29
2.3 <i>SKHOLÉ</i> COMO PREGUIÇA OU COMO ATIVIDADE E LIBERDADE	44
3 ESTRUTURA ARISTOTÉLICA PARA A PROMOÇÃO DO MODO DE VIDA COM <i>SKHOLÉ</i>.....	63
3.1 <i>SKHOLÉ</i> COMO VIGÊNCIA NA FILOSOFIA ARISTOTÉLICA	63
3.2 <i>SKHOLÉ</i> NA PÓLIS IDEAL DE ARISTÓTELES	72
3.3 ARISTÓTELES: DA RELEVÂNCIA DO MODO DE VIDA COM <i>SKHOLÉ</i> PARA O SEU CONTRÁRIO, O TRABALHO.....	83
4 ESTRUTURA PARA EDUCAR NO MODO DE VIDA COM <i>SKHOLÉ</i>.....	99
4.1 <i>SKHOLÉ</i> : MODO DE VIDA COM TEMPO PARA CONTEMPLAR.....	99
4.2 <i>SKHOLÉ</i> : MODO DE VIDA COM TEMPO PARA FORMAR O HOMEM VIRTUOSO.....	121
4.3 <i>SKHOLÉ</i> : A EDUCAÇÃO PARA ESTE MODO DE VIDA QUE CONDUZ À FELICIDADE NA <i>POLIS</i>	141
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	164
REFERÊNCIAS.....	169

1 INTRODUÇÃO

Skholé, como um modo de vida, trata da questão do tempo livre, especialmente na Grécia Clássica, passando pelos romanos e destes ao medievo com significado de *otium* e, no ocidente contemporâneo, como *licere*, *leisure*, *loisir* ou lazer. A noção de tempo livre, desde a Antiguidade até o tempo contemporâneo, já suscitou muitos debates e discussões entre pensadores e comentaristas. Do nascimento da filosofia até nossos dias, o tempo livre ainda demanda muitos questionamentos e gera controvérsias sobre seu uso e aproveitamento. Assim, de um lado, o tempo livre parece ser oportunidade para uma formação de excelência moral e técnica, e, por outro lado, parece ser liberdade para fazer qualquer coisa, ou de ser um tempo permitido para nada fazer.

Nesse sentido, justifica-se tematizar e questionar sobre o papel da *skholé* na constituição do sujeito ético a partir da perspectiva da ética aristotélica. As grandes discussões contemporâneas da filosofia aristotélica sobre uma infinidade de temas que auxiliam na compreensão do universo e na constituição do homem – virtude, ética, política e filosofia – negligenciam na sua filosofia o debate de outros temas importantes como a *skholé*.

Apesar das observações feitas por Aristóteles sobre *skholé* não ser abundante, é de fundamental importância para a vida teórica e para observar os modos de vida, mas principalmente pela reivindicação que o homem deve fazer a si mesmo, de proporcionar à sua vida tempo de *skholé*.

Torna-se fundamental compreender o modo de vida com *skholé* para demonstrar que a vida de compromissos do mundo contemporâneo precisa resgatar um tipo de ocupação ou atividade que não é negócio nem obrigação. Mas *skholé*, compreendido como ócio, lazer e tempo livre, é imprescindível não só para a saúde física e mental, mas também para a constituição do caráter moral e de uma existência humana ética e feliz. Também é importante reabilitar o conceito de *skholé*, na ética aristotélica, como um fundamento estruturante de uma ética comunitária que, no contexto atual, está deformado ou mesmo ausente, caracterizando a modernidade pelo imediatismo, pela produção e pelo consumo.

Uma análise da filosofia aristotélica e de seus principais conceitos, particularmente aqueles diretamente imbricados no assunto desta investigação, visa a atualizá-los para o debate da ética contemporânea. Os argumentos levantados

poderão oferecer respostas às questões quando se compara textos e se confrontam posições de autores contemporâneos sobre o assunto.

O conceito de *skholé* deve ser resgatado e introduzido no debate ético-filosófico contemporâneo, inclusive no âmbito das éticas aplicadas. É perceptível a necessidade de recuperar o adequado sentido de *skholé* para criar condições ao pensamento refletido, ou seja, o de aprender a usar nossa faculdade reflexiva. Fundamental, portanto, é compreender que a vida humana não pode ser reduzida a trabalho, mas que se torna necessário dispor também de tempo para um modo de vida com *skholé*.

A função do conceito de *skholé*, como um modo de vida, não é condição só para o viver contemplativo, mas também para a vivência prática das virtudes políticas, inclusive nas atividades próprias do fazer técnico. A contribuição do tempo de *skholé* parece estar no fato de perpassar diferentes áreas do conhecimento e projetar-se, ao mesmo tempo, com experiências prazerosas ao ser humano enquanto ser individual e também como parte da construção de uma coletividade que tem o compromisso, em uma direção futura de preservar a vida com equilíbrio e na justa medida.

Skholé, na concepção aristotélica, como um modo de vida, é condição de possibilidade para a *eudaimonia* e a própria realização da *eudaimonia*. Será oportuno demonstrar que o elemento prazer, com suas contradições e conflitos, nem sempre poderá ser colocado como constitutivo da vida humana, necessitando, porém, de maiores esclarecimentos e abordagens. O modo de vida contemporâneo, que não disponibiliza o adequado tempo para o pensamento reflexivo, parece comprometer o desenvolvimento integral do ser humano e a sua felicidade. Afim de demonstrar e esclarecer que não se objetiva tempo suficiente para o pensamento refletido, é importante retornar à obra de Aristóteles.

No mundo contemporâneo, a palavra lazer tem seu sentido apresentado de diferentes formas, com diversas intenções e muitos estilos práticos. Para observadores mais atentos e intuitivos, que buscam conceituar, analisar e planejar ações, que têm como fim o lazer, é pertinente o desenvolvimento de estudos e pesquisas com o objetivo de resgatar tempo livre a partir do que foi experienciado pelos que nos antecederam.

No mundo antigo, dos pré-socráticos a Platão, *skholé* estava presente no modo de vida dos próprios filósofos e de seus discípulos, e, com Aristóteles, além de

um modo de vida, *skholé* representava a escolha de ter tempo livre para contemplar e observar a cidade e as relações humanas. No mundo medieval e junto ao cristianismo, o ócio fica associado à contemplação e aos jogos. No mundo moderno, o tempo livre surge como pequenos intervalos entre o trabalho e as comemorações intencionais entre religião, política e desenvolvimento tecnológico.

A *Ética a Nicômaco*, em seus Livros I, II, VI e X, apresenta conceitos importantes para estruturar e vivenciar um modo de vida com *skholé*, através das atividades humanas: a excelência que se adquire pelo conhecimento, a educação e o hábito; as razões para a excelência intelectual; a discussão sobre o prazer e o objetivo último do homem que é a busca da felicidade. A *Política*, em seus livros Primeiro, Sétimo e Oitavo, descreve sobre o que requer uma cidade, o seu território e a comunicação; sobre as qualidades civis necessárias à felicidade, da maneira de formar o cidadão e a política das leis aos objetos da guerra e não às artes da paz: da cidade ideal; da vida perfeita; da educação; dos tipos de vida; do legislador e do tempo livre.

Na atualidade, por sua vez, temos, com Domenico De Masi, obras publicadas como: *Criatividade e os grupos criativos*, sobre quando o homem descobre a sabedoria e inventa o ócio; com a obra *O futuro chegou*, que aborda os modelos de vida para uma sociedade desorientada; e a obra *Ócio criativo*, que tem como pano de fundo uma insatisfação diante do modelo centrado na idolatria do trabalho e da competitividade. Com Bertrand Russel, temos a obra *O elogio ao ócio*, que questiona sobre a tecnologia, que veio para poupar os homens da sobrecarga de trabalho, proporcionando-lhe condições de ter mais tempo livre, e mostra que ocorreu o seu inverso. Nas obras de Sarah Broadie, *Aristotle and Beyond-Essays on Metaphysics and Ethics*, ela apresenta o lazer como sendo diferente do descanso e atribui a ele como pura atividade desejável, prazerosa. Com José Hildebrando Dacanal, na obra *Para ler o ocidente*, o autor faz uma descrição antropológica dos modos de vida do homem ocidental em seu contexto político, social e econômico, mais especificamente o hebraico, o romano e o grego. O autor Josef Pieper, na sua obra *El ocio y la vida intelectual*, descreve para a compreensão da atividade contemplativa e sua importância para a existência humana. Com outras leituras e contemplando esses autores, analisaremos as interpretações sobre *skholé* que, na e a partir da filosofia aristotélica, representa um modo de vida.

Num primeiro momento, abordamos o legado da civilização ocidental, sua cultura e seus modos de vida. Compreender o conceito de tempo livre no mundo ocidental contemporâneo passa pela influência dos que nos antecederam como um todo, principalmente dos hebreus, romanos e gregos que têm características de atividades e de contemplação nos modos de vida. O nascimento da filosofia, com os pré-socráticos até Platão, encontram-se expressões e argumentos que demonstravam a necessidade de tempo livre para contemplar e filosofar. Com Aristóteles, os fundamentos que justificavam a necessidade do tempo livre para a educação do homem virtuoso que legisla a *pólis* e conduz os homens para serem felizes são uma exigência frente ao objetivo proposto.

Neste trabalho pretendemos demonstrar que um modo de vida com tempo livre não representa preguiça, mas pura atividade e, mais ainda, significa pensar a atividade na *pólis* para a sua organização e convivência.

Num segundo momento, abordamos a importância dos fundamentos aristotélicos para o tempo livre, tanto na estrutura quanto na organização da *pólis* sob os aspectos materiais e humanos. Em sua filosofia, para o modo de vida com *skholé*, quando expõe a necessidade de educar para a ética e para a política na cidade-estado de Atenas, se comparado com as outras cidades-estado que educam para a guerra e não para a paz e as virtudes, as quais não reconhecem um modo de vida com *skholé*, o filósofo propõe pura atividade intelectual, apesar da necessidade que existe de trabalhar. Desde Aristóteles, essa é uma defesa que está em aberto.

Pretendemos nesta pesquisa demonstrar que, na Grécia Clássica de Aristóteles, uma estrutura bem organizada e constantemente contemplada em seu funcionamento se fazia presente, pois, para conduzir os homens na *pólis*, devia-se ao provimento de tempo livre para os cidadãos. A importância da criação de um modo de vida com *skholé*, em seu significado de parar ou cessar, está na possibilidade do efetivo exercício da ética e da política.

A *pólis* ideal em Aristóteles era um todo de elementos indispensáveis, desde seu território, cuidando com os elementos terra e água até os espaços com detalhes minuciosos que poderiam proporcionar a *paidiá*, com jogos e entretenimento, e a *paidéia*, para a educação e formação. Nessa estrutura da cidade ideal, encontra-se a *bonausia*, ou o trabalho que precisa ser executado, mas que, para os gregos do período clássico, não representava um problema, devido à presença natural da escravidão. Saber que os escravos eram os derrotados das guerras, os devedores,

e ainda os filhos nascidos de escravos, auxilia na compreensão da sociedade grega e de seu convívio, sem a preocupação de que isso representasse algum tipo de exploração. Isso pode ser afirmado com base em diferentes situações ao longo da história humana, percebendo os mais diversos tipos de exploração na relação entre senhor e escravo, ou entre trabalho e tempo livre.

No terceiro momento, concebemos o modo de vida com *skholé* a partir de três concepções de Aristóteles: [1] sobre um modo de vida intelectual que é contemplativa; [2] sobre um modo de vida que educa pelo hábito para as virtudes; e [3] sobre um modo de vida ético-político que conduz os homens para uma vida boa e feliz, colocando sua filosofia num patamar inigualável pela abrangência do contexto humano.

O modo de vida como atividade intelectual no contemplar, defendido por Aristóteles, parece tornar-se o modelo a ser buscado de felicidade. Das considerações aristotélicas, passaremos, de forma breve, para as análises tratadas por J. Pieper e S. Broadie no confronto entre trabalho e tempo livre ou lazer na perspectiva hodierna, sem perder de vista a base teórica aristotélica. Alguns exemplos de exercícios do tipo *skholé* vivenciados por filósofos modernos e contemporâneos contribuem para a compreensão, atualidade e emergência no reivindicar tal modo de vida.

Verifica-se também as diferentes maneiras que, na Grécia Clássica, parecem ter conduzido os homens a desenvolver uma estrutura educacional para o modo de vida com *skholé*. Os fundamentos encontrados em Aristóteles para a formação do homem virtuoso são possibilidades de concretude, quase sempre a partir de um tempo livre de pura atividade para observar, contemplar e experimentar. A formação, pelo hábito do homem virtuoso parece ser o caminho para a excelência moral e técnica, possibilitando organizar e estruturar a *polis* e conduzir os cidadãos coletivamente para a *eudaimonia*.

Veremos, ainda, que é de fundamental importância educar para o modo de vida com *skholé*, sendo nisso imprescindível o papel do legislador, cabendo a ele implementar as atividades culturais que viabilizem o desenvolvimento das virtudes. Esse contexto de educação parece conter a realização da *eudaimonia*. Assim, se na estrutura da *polis* não há o movimento cultural, e o cidadão parece não estar bem porque almeja a felicidade, questionamos sobre o modo como a educação poderá contribuir.

No contexto prático-político, é preciso observar cuidadosamente a *práxis* humana, pois Aristóteles faz dela seu observatório. Dissertar sobre o modo de vida com *skholé* é nosso objetivo, pois um grande campo interrogativo se formula para auxiliar na gestão do tempo livre e, desse modo, contribuir para fazer surgir sua vigência em âmbito maior, formando um cidadão de excelência moral que usa de maneira equilibrada a tecnologia e prioriza a convivência coletiva.

Os questionamentos estão em aberto para novos estudos, outras investigações e muitos comentários. Daí a importância de introduzir novos questionamentos, provocando os homens em sua racionalidade. Em algum momento, os homens podem estar livres de exigências, deveres e obrigações se as novas necessidades, criadas historicamente, pelo progresso, supervalorizaram o trabalho, a produção e o consumo. O modo de vida com *skholé* parece ser a oportunidade ideal para o homem ser melhor consigo mesmo e com os outros, para o suprimento de suas necessidades, e, caso o modo de vida com *skholé* não esteja presente, que prejuízos observam-se na vida do homem. Ter um modo de vida trivial parece comprometer uma existência ética e política.

2 DIMENSÃO CIVILIZATÓRIA: INFLUÊNCIA PARA OS MODOS DE VIDA

2.1 O LEGADO OCIDENTAL DOS MODOS DE VIDA

A formação da cultura ocidental se estrutura com os povos que buscavam terras férteis para suprir suas necessidades básicas e estabelecendo modelos de convivência. Primeiro as de alimentação, abrigo e vestuário e depois as de valores, normas, costumes, relações de poder, arte, explicações sobre a vida e sobre o mundo. Para suprir essas necessidades, nas aglomerações que se formavam e aumentavam, constituindo espaços diferenciados, precisavam conquistar cada vez mais terras, gerando, com isso, conflitos que precisavam ser mediados e resolvidos e, muitas vezes, só através de guerras.

Dominar e organizar esses territórios, adotados ou conquistados, possibilitava criar novos espaços e entrelaçamentos culturais. Essa formatação está no tripé das civilizações que originaram o Ocidente. Entre tais civilizações, destacamos: a Hélade, cuja Arte, Filosofia, Ciência, História, Oratória e *ágora* oportunizaram o modo de vida com *skholé*; a Hebraica, com o monoteísmo ético através do Decálogo e o descanso para o *sabbath*; e a Romana com sua estrutura organizacional, referida em leis que garantiam a propriedade privada, e as suas termas onde se realizavam os encontros e debates, mas também o descanso.

O legado ético-civilizatório perpassa modos de vida diferenciados que incluem tempos e lugares de trabalho e tempos e lugares de *skholé* e de *otium*.

O legado ético-civilizatório demonstra que o ser humano, tanto para o bom e o belo, como para o mal e o vício, tem capacidade de criar cultura, isto é, organizar os sistemas de vida de diversas maneiras, de adaptar-se ao meio em que vive e, principalmente, adaptar o meio às suas necessidades. A organização e a adaptação são os meios que fazem o ser humano ser criativo e transmissor dos mais variados modos de vida, mas, ao elaborar elementos estruturantes da comunidade, se depara também com situações que desestruturam e geram conflito.

Os princípios e conceitos, presentes em cada uma das civilizações, estão associados e formulam o modo de vida contemporâneo. Se tomarmos como guia os mitos criados nas três civilizações referidas, identificamos os modos de ser e de agir dos homens. Por isso, ao longo do tempo, os mitos continuam sendo citados e ensinados. Os mitos antigos, medievais, modernos e contemporâneos continuam

sendo ferramentas importantes para os homens entenderem o cosmos, a vida e suas diferentes situações. Exemplificando, temos na Hélade os excepcionais mitos de Prometeu, Édipo e Antígona; na Hebraica, os mitos reverenciados da Criação e da figuração para o Decálogo; e em Roma, a grandiosidade do império com o mito de Rômulo e Remo, o que supõe que, de uma forma ou de outra, todos tinham como objetivo influenciar os modos de vida dessas sociedades. Auxiliavam para explicar os fenômenos da natureza, a organização das comunidades e o aperfeiçoamento da convivência humana em seus aspectos físicos e afetivos.

Na obra *Antígona*, de Sófocles (2013, p. 8-10), encontramos, em uma parte do diálogo de Ismene e Antígona, um modo de demonstrar que a vida em sociedade e a convivência reservam conflitos e infortúnios:

ISMENE – De que se trata? Proferes palavras inquietantes.
 ANTÍGONA – Não conheces o decreto de Creonte sobre nossos irmãos? A um glorifica, a outro cobre de infâmia. A Etéocles – dizem – determinou dar, baseado no direito e na lei, sepultura digna de quem desce ao mundo dos mortos. Mas quanto ao corpo de Polinice, infaustamente morto, ordenou aos cidadãos, comenta-se, que ninguém o guardasse em cova nem o pranteasse, abandonado sem lágrimas, sem exéquias, doce tesouro de aves, que o espreitam famintas. As ordens – propalam – do nobre Creonte, que [ferem a ti e a mim, a mim, repito, são estas, que vêm para cá com o propósito de anunciar as ordens aos que ainda não [as conhecem explicitamente. O assunto lhe é tão sério que, se alguém transgredir o decreto, receberá sentença de apedrejamento dentro da cidade. É o que eu tinha a te dizer; mostrarás agora se és nobre ou se, embora filha de nobres, és vilã. ISMENE – Desventurada! Se as coisas estão assim, eu, que posso fazer? Mudaria o quê? ANTÍGONA – Se queres me ajudar, se estás disposta a colaborar, escuta. ISMENE – A que riscos me convidas? Qual é teu plano? ANTÍGONA – Ajuda-me a levantar o corpo. Quero teus braços. ISMENE – Queres sepultá-lo contra as determinações da cidade? ANTÍGONA – Sepultarei meu irmão, ainda que não queiras, e o teu. Não poderão acusar-me de traidora. ISMENE – Que ousadia! Contra o decreto de Creonte? ANTÍGONA - Quem é ele para separar-me dos meus?

Na obra *Édipo Rei*, de Sófocles (2013, p.85), estão presentes dois elementos básicos do teatro: [1] o coro formado por cidadãos e [2] o corifeu como representante do coro que condena, exclui e amaldiçoa. O personagem “o corifeu” declara, no final da obra, quanto o destino pode ser cruel com os homens, mesmo com aqueles que não passaram necessidades e levaram uma vida abastada:

O CORIFEU – Olhai, habitantes de Tebas, minha pátria. Vede Édipo, esse decifrador de enigmas famosos, que se tornou o primeiro dos humanos. Ninguém em sua cidade podia contemplar seu destino sem inveja. Hoje, em que terrível mar de miséria ele se precipitou! É portanto esse último dia que um mortal deve sempre considerar. Guardemo-nos de chamar um homem feliz, antes que ele tenha transposto o termo de sua vida sem ter conhecido a tristeza.

Temos a possibilidade de localizar, nas três civilizações, as principais gestoras da cultura do ocidente, os elementos procurados para entender os modos de vida e a influência exercida. Segundo Dacanal (2013), na civilização helênica, a visão de mundo é imanente e racionalista; na civilização hebraica, é transcendente e providencialista; e na civilização romana, é pragmatista e contratualista. Cada uma, em suas vivências, objetiva tempo e lugar para a organização, a educação e a formação, montando um mapa cultural que acompanha o modo de vida dos ocidentais ao longo de sua história.

O modo de vida e o pensamento hebraico, transcendente e providencialista, forma e ensina que as ideias da Criação e da formação do Universo são um ato de Deus que é único, eterno, onipotente, onisciente e perfeito e, nesse sentido, coroa a Criação com a glória do Criador a sua imagem e semelhança. Destinados à felicidade, o homem e a mulher sucumbem à tentação do conhecimento e do poder, rompendo a ordem universal, e afrontam Deus. O descaminho da Criatura humana é condenado à perdição, e ela é expulsa, por isso deverá trilhar um árduo caminho com a repressão dos instintos pelo medo. Dacanal (2013, p.27-28) reforça tal posição da cultura hebraica e refere o caráter normativo que decorrerá de tal visão.

Porque o temor do Senhor é o início da sabedoria, o Criador, agora Javé, entregou à Criatura um código de leis que, se respeitadas, seriam o penhor de sua sobrevivência como espécie. Nascia assim, no Sinai, personificada em Moisés, a civilização de Israel.

O monoteísmo se engendra e se fortalece com todas as consequências dele decorrentes. Fundamentalmente, no monoteísmo, se fortalece que a igualdade se faz necessária entre os integrantes da espécie humana, e os profetas a conclamaram juntamente com a justiça, e também pregaram a separação entre o público e o privado, que Deus é único, e seus filhos são iguais, que o poder é delegação da Divindade, e a autoridade é serviço prestado àqueles por quem o detém de forma transitória. Com os fundamentos da igualdade e da justiça e a

estruturação entre público e privado, o passar do tempo demonstra as exigências e o poder desse pensamento que se espalha pela Europa e culmina com o Cristianismo. De Masi (2014, p.141) demonstra que, no modelo da civilização hebraica, encontramos o acalanto para a necessidade que os homens têm de um referencial daquilo que está dentro de cada um e o cultivo da esperança de uma vida eterna e perfeita:

A fé, sobretudo em um Deus único e transcendente, ensina-nos sobre a necessidade de pontos de referência que carregamos dentro de nós e sobre a tenacidade que tal fé é capaz de trazer a quem a cultiva. O papel da esperança, sobretudo no retorno do messias e na certeza do resgate, simétrica ao arrependimento pelo pecado cometido, conferiram ao povo judeu a força necessária para vencer obstáculos cruéis, a que nenhum outro povo foi submetido tão devastadoramente e por tempo tão longo. Fé em uma ideia, esperança de uma palingênese, certeza do resgate são caminhos interiores que podem atravessar um laico quanto um crente.

O elemento forte surgido com a civilização hebraica é a contemplação, a transcendência com a propriedade de elevar-se ou de estar acima das outras coisas e a providência com o governo divino o que é diferente do destino, pois aquele existe em Deus e este é o governo das coisas do mundo, sugere um modo de vida de penitências e castigos e a crença na salvação como uma eterna busca. Essa contemplação, muito difundida no medievo com o domínio do Cristianismo, conflui e se integra, mas sua característica principal fica restrita a tempos e lugares específicos. Em seu texto “O balanço do lazer”, Broadie (2007, p.194) escreve que as atividades religiosas não devem ser confundidas com o lazer, mas não podemos ignorar que o dia de domingo como descanso parece dar aos homens momentos de lazer, conforme objetivado pelo cristianismo:

Não tentei citar atividades religiosas nesta classificação e não acho que posso ir longe se tentar generalizar sobre suas possíveis conexões com lazer. Em que, presumidamente, acontece em todas as religiões, o tempo destinado para rituais ou adoração, este tempo sagrado, não é considerado estritamente lazer, uma vez que seria falso, não só uma super simplificação, chamar isso de tempo para alguém fazer o que tem vontade (“licere”, a raiz do “lazer” novamente). Ainda assim, é impossível deixar esse assunto sem tocar no rico e complicado tópico do domingo, desde que esta ideia mais antiga de um divinamente ordenado dia de descanso incorporado como era em um conjunto de expectativas éticas as quais o Cristianismo universalizou posteriormente, foi a semente histórica da qual eventualmente brotou o artigo 24 da Declaração dos

Direitos Humanos. O domingo prescrito no decálogo não é um dia de lazer – aquela ideia não estava em jogo, eu acredito. Conforme a palavra hebraica indica, o domingo é um dia de descansar do trabalho.¹

Ao mesmo tempo em que a civilização hebraica dignifica a possibilidade do exercício da contemplação, ela restringe a participação da maioria dos homens e retira o sentido do contemplar para a vida prática. O domingo como dia de descanso parece ficar com duas intenções, principalmente devido à ênfase que o cristianismo atribui a ele: uma como descanso do trabalho, e a outra, a ideia de continuamente renovar a fé em Deus.

O modo de vida e o pensamento romano, pragmático e contratualista, forma e ensina que o mundo é simples, e seu fundamento é a propriedade. Ao longo do tempo, esse princípio transforma-se em *jus*: ordem, mandato, imposição, direito para regular a vida e garantir a segurança. Esse *jus* é elevado à condição de lei que governa a todos e por todos deve ser respeitada. A lei é a suprema proteção de todos os que diante dela são cidadãos, civis e iguais. Segundo Dacanal (2013, p.29), na cultura romana, estabelece-se um conjunto de leis para o cumprimento do pactuado:

Respeitada a lei e ao abrigo dela, os cidadãos, como iguais, são livres para estabelecer qualquer acordos/contratos (*pactum*) entre si, desde que submetido a outro imperativo do *jus* que os faz iguais: os contratos devem ser cumpridos (*pacta sunt servanda*). Porque o respeito ao pactuado é a salvaguarda do direito de cada um dos pactantes e a garantia da concordância geral (da sociedade). A propriedade é a única garantia do cidadão contra o arbítrio (violação do *jus*) dos seus iguais e contra o arbítrio do Estado.

O elemento forte surgido com os romanos é a propriedade e as leis que oferecem garantias para os negócios. Para o cumprimento dos acordos e contratos, era preciso negar tempo de *otium* e dedicar-se aos negócios. O tempo usado para

¹ “I have not tried to locate religious activities in this classification, and I do not think I can get far by trying to generalise about their possible connections with leisure. Where, as presumably happens in all religions, time is set aside for ritual or worship, this sacred time is not strictly speaking leisure, since it would be false, not just as over-simplification, to call it time for doing what one feels like (*'licere'*, the root of *'leisure'* again). Even so, it is impossible to leave this subject without touching on the rich and complicated topic of the Sabbath, since this very ancient idea of a divinely commanded weekly day of rest, embedded as it was in a set of ethical expectations which Christianity later made universal, has been the historical seed from which eventually sprang Article 24 of the Universal Declaration of Human Rights. The Sabbath prescribed in the Decalogue is not a day of leisure – that idea was not in play, I believe. As the Hebrew word indicates, the Sabbath is a day of rest from work.” (p. 194, tradução nossa).

os negócios foi se estendendo, e os lugares, antes de convivência da sociedade, passam a ser preferencialmente usados para fechar acordos e contratos. A propriedade e as leis caracterizam, de forma muito diferenciada, a estrutura da sociedade e simbolizam um modo de vida que tem pressa e que quer fazer grandes e rentáveis negócios. Parece, então, que a vida deve ser conduzida com um aproveitamento do tempo para acumular propriedades e para sentir-se poderoso ao efetivar pactos e acordos.

Em De Masi (2014, p.116), sobre o ócio romano, temos uma visão de como o cidadão romano dividia seu tempo entre as diferentes atividades e, dentre essas, algumas estão relacionadas ao tempo livre, principalmente o divertimento e os jogos:

Mas a originalidade e a grandeza do modelo romano não estão apenas nos aspectos constitucionais e normativos: também na vida cotidiana havia numerosas características excelentes, representantes da latinidade. Para se ter uma ideia, fixemo-nos em uma instituição pública que os livros de história costumam omitir mas que ainda assim são exemplares. Por pelo menos cinco séculos, a partir do II século a. C., a maior parte dos cidadãos romanos, em Roma e em todo o mundo então romanizado, saía todas as manhãs da própria casa, ia às termas e lá realizava, até o entardecer, a maior parte das suas atividades, misturando os cuidados com o corpo, o divertimento, o estudo, os negócios e a política. Por pelo menos cinco séculos, os romanos dedicaram aos edifícios termais o mesmo cuidado, os mesmos investimentos financeiros, a mesma pesquisa técnica e formal que os gregos dedicaram à construção dos templos. Por pelo menos cinco séculos, os romanos identificaram nas termas o próprio modelo de vida e de civilização, difundindo-o por todo o mundo como máxima forma e garantia de romanização.

No modo de vida romano, surgem outros significados para o *otium*. Um deles era desenvolver o status social da elite quando se encontrava nas funções próprias de negócios em que *otium* significa “prazer”, enquanto *neg-otium* significava “não livre”. *Otium* e *neg-otium* surgem com um novo conceito que permanece até hoje. Outro significado original do *otium* estava relacionado com o serviço militar: nos tempos de paz, a ociosidade no inverno se comparado às atividade das outras épocas do ano. Outro entendimento é que, enquanto você é jovem, é a hora de poupar para a aposentadoria para desfrutar do *otium* mais tarde. Esse conjunto de sentidos para *otium* vai se fortalecendo e se enraizando, passando a fazer parte do planejamento que cada um faz da sua vida.

Frente ao desenvolvimento filosófico e político do modo de vida com *skholé* grego, pode-se dizer que o *otium* romano era concebido como um lapso de tempo

dedicado ao descanso e ao prazer. Os romanos desfrutavam de um *otium* privado relacionado ao descanso e ao prazer. O Estado romano fazia uso do *otium* público programado de forma a atingir a grande massa da população, ou seja, agradar visando a implantar e desenvolver ações com interesses políticos. A diferença do mundo grego é que em Roma a expansão imperial e o enriquecimento pessoal produziram um crescimento sustentado pelas classes urbanas que se formaram a partir de novos ofícios e novas ocupações. Em De Masi (2014, p.116), encontramos uma comparação entre gregos e romanos para o desenvolvimento das atividades cotidianas, considerando a forma de governar e a administração do império romano com a forma de governo e a administração dos gregos:

No mundo grego, onde as relações sociais ocorriam sobretudo na ágora, as termas jamais chegaram a ocupar, como em Roma, um lugar de destaque na organização da atividade cotidiana, das relações econômicas, do costume, da vida política e cultural. Em Roma, ao contrário, o ócio tornou-se uma categoria global, a sabedoria estabeleceu uma forte ligação com o poder, o indivíduo deveria exercitar a própria inteligência em toda a capacidade para defender a sua serenidade do ataque de uma organização social na qual já prevalecia a angústia de expandir o império e a dificuldade de defender-lhe as fronteiras. Basta uma passagem pelos títulos das obras clássicas para compreender quais seriam as aspirações da sabedoria romana: *De finibus bonorum et malorum*, *De senectute*, *De Amicitia* são alguns ensaios com os quais Cícero romanizou a cultura grega com estilo e severidade. *De brevitae vitae*, *De constantia sapientis*, *De vita beata*, *De clementia* são alguns diálogos com os quais Sêneca ensinou a gerações inteiras a arte de administrar com a razão e adoçar com os sentimentos as adversidades da vida.

Para os romanos, *otium* e *neg-otium* são partes constitutivas do homem completo, do cidadão integral, no sentido privado, mas também, sob o ponto de vista das classes dominantes, para quem o *neg-otium* é por excelência o governo das coisas públicas. Mas havia também o *otium* para as grandes massas populares que era eminentemente feito de festas e espetáculos, muito usados como ferramenta de propaganda e de domínio.

Segundo Puig e Trilla (2004, 23-24), manter o povo ocupado parece ser um dos motivos para que os políticos e as classes urbanas enriquecidas organizem o *otium* público em forma de festivais, jogos circenses, gladiatórios e outros espetáculos. Sem dúvida, tal conceito de *otium* não cabe e se diferencia muito da *skholé* grega, que é digno e filosófico. Os gregos não aprovavam os espetáculos para os fins requeridos e com as características apresentadas.

Nesse ponto, podemos dizer que os intelectuais romanos, por imitação, tentavam buscar certas transformações baseando-se nos modelos helênicos. O *otium* romano tinha um sentido mais patrimonial e se expressava em atividades concretas e coletivas, não conjugando um fim ideal como no mundo grego, nem um diálogo socrático, nem uma conversa ou discussão filosófica. A noção de tempo livre em Roma parece ter as características muito próximas do tempo livre concebido no tempo moderno e contemporâneo. Para De Masi (2014, p.117), havia uma organização do ócio em Roma diferenciada dos gregos, mas tão intensa que movimentava a vida social e cultural, incluindo muito fortemente estratégias políticas para expandir suas fronteiras e gerar novos negócios. São afirmações do autor:

Como se vê, em Roma a organização do ócio criativo era uma ciência, uma arte e uma profissão, confiada a um sistema complexo, grandioso, único no seu gênero, que monopolizava e unia toda a vida social, econômica e política do maior império da Antiguidade. Não é apenas uma maneira de relaxar e cuidar de si, mas um sistema original e eficaz de viver e trabalhar. Nas termas, de fato, não havia apenas banheiras e piscinas, academias e farmácias, lugares de reunião, alamedas para passear e terraços para bronzear-se, ambientes destinados aos jogos, às unções, aos banhos de areia, mas havia também escritórios, bibliotecas, auditórios, salas para exposições e para reuniões. Além de ser apoio eficaz ao trabalho e ao lazer, as termas também foram uma oportunidade intencional de educação estética para as massas. Por isso, foram construídas com elegância, ornadas com pinturas, mosaicos, mármore, decoradas com obras-primas imortais como o Touro Farnésio e o Hércules Farnésio, que enfeitavam as termas de Caracalla, ou como o Laocoonte que decorava as termas de Trajano.

Demonstrar que as características do *otium* romano tem mais proximidade com *leisure*, *loisir*, lazer ou *licere* (ser permitido), não significa dizer que os ideais do modo de vida com *skholé*, voltado para o espiritual e intelectual do mundo grego, não tenha encontrado um eco humanista, mas que, unido às características próprias do modo de pensar e de ser romano, permaneceu na tradição literária e filosófica como legado do mundo clássico.

Quando voltamos para as origens da civilização ocidental, percebemos a herança de todos os povos que a compuseram. O que há para colocar em destaque é que, com os gregos, recebemos a prática do raciocínio dedutivo e a ciência; os romanos nos mostraram como governar um grande império pela administração pública e de como fazer uso de um corpo de leis; e com os hebreus, o costume

puritano de adiar o prazer para a outra vida, que só viria depois desta, tornando o indivíduo mais autocontido do que a natureza o criou.

Segundo Russell (2002, p.129-130), a civilização anterior deixou para o tempo contemporâneo uma relação sólida entre governo e religião, ressaltando que, na convivência humana, essa relação está presente no corpo de leis nos dois âmbitos. Sobre a questão, o autor confirma:

Um elemento a mais foi necessário para completar a civilização tal como existiu antes da época moderna, qual seja, a peculiar relação entre governo e religião que o cristianismo nos legou. O cristianismo foi totalmente apolítico em sua origem, uma vez que se formou no Império Romano como consolo dos que haviam perdido a liberdade nacional e pessoal e que herdou no judaísmo a atitude de condenação moral dos governos do mundo inteiro. Nos anos que precederam, Constantino desenvolveu uma organização à qual o cristão devia mais lealdade do que ao próprio Estado. Quando Roma caiu, a igreja conservou, numa síntese absolutamente singular, o que havia provado ser a essência das civilizações judaica, grega e romana. Do fervor moral dos judeus ficaram os preceitos morais do cristianismo; da paixão dos gregos pelo raciocínio dedutivo ficou a teologia; e do imperialismo e da jurisprudência romana ficaram o governo centralizado da Igreja e seu corpo de leis canônicas.

O modo de vida e o pensamento na Hélade se constroem de forma imanente e racionalista, ele forma e ensina que o homem é um fenômeno da natureza e está em um mundo hostil, é um ser minúsculo frente à vastidão do Universo e está à mercê de forças impossíveis de controlar que o regem e o cercam, podendo-se, então, colocar as expressões: a *anánke*, necessidade ou fatalidade; a *aretê*, excelência e virtude e a *tyche*, sorte e fortuna. Da *anánke*, o homem não pode fugir; a *aretê*, ele precisa conquistar; e, na *tyche*, não pode confiar. Somente o conhecimento pode lhe ensinar o caminho para entender a fatalidade, conquistar a excelência e confiar na sorte. Para Dacanal (2013, p.26), é na Hélade que os homens despertam para as diferentes possibilidades que suprem as necessidades, podendo avançar rumo ao desenvolvimento da excelência e conceber uma formação para o bom e o belo. Assim, o autor refere:

O mundo não tem regras pré-determinadas. Mas o conhecimento possibilita descobrir leis fixas da natureza e construir as leis variáveis da sociedade. E o conhecimento leva à descoberta de que o homem é um animal social (Aristóteles), isto é, só existe quando parte de um grupo, pois como indivíduo isolado não consegue desenvolver as capacidades em potência com que a natureza o dotou e que o definem como animal específico.

Inicialmente, os homens estão unidos pelos laços familiares e nestes se concebe uma primeira formação, a qual, com o passar do tempo, se insere na *pólis*. O indivíduo, na qualidade de cidadão, pertence à *pólis*, e ela não existe sem ele. Em consequência, para cada um e para o conjunto, a *pólis* é única e última razão. Na *pólis* só existe o mandamento do Estado. Algumas características importantes da *pólis*, que é única e última razão do homem, De Masi (2014, p.103) descreve:

Essa explosão criativa da Grécia é atribuída não apenas à coexistência de tantos gênios, mas também a uma afortunada série de circunstâncias favoráveis: a forma participativa da sua democracia, as pequenas dimensões da *polis*, a ampla disponibilidade de escravos a quem delegar a execução das tarefas; a abundância de tempo livre, as estruturas (ágora, teatros e templos) pensadas em função da arte e da cultura, o equilíbrio ótimo entre esfera pública e privada, uma língua complexa, rica, flexível e musical, o desprezo pelas atividades físicas e braçais em favor das autônomas e intelectuais, a rejeição à corrida por riqueza material e o desinteresse pelo luxo, a atitude de apreciar as simples e genuínas alegrias da vida cotidiana mais que aquelas alienantes de uma vida sofisticada, a predisposição para o belo, o bom gosto, a busca pela verdade, a junção entre progresso filosófico e modelo existencial que inspira a vida cotidiana, uma forma de pensamento capaz de unir intuição e reflexão, a preferência sobre os procedimentos sistemáticos àqueles intuitivos, uma educação voltada mais para o ócio criativo do que para a ação orientada pela intriga e pela competição.

No modo de vida grego, mais especificamente em Atenas, *skholé* é uma das marcas do cavalheiro ateniense. O tempo para fazer as coisas bem, o tempo sem pressa, o tempo para discutir e o tempo de diálogo se estende para as escolas educativas e filosóficas. Esse traço distintivo é que irá promover a criatividade prodigiosa e multiforme dos gênios que ali aportaram, quase todos ao mesmo tempo, transformando Atenas numa *pólis* privilegiada. De Masi (2014, p.103) enobrece o período antropológico da filosofia grega, a sua criatividade para o belo, a formação pelas virtudes e a busca da verdade por aqueles filósofos quando descreve:

Todos esses gênios, cada um em sua disciplina, recriam o próprio homem, conferindo-lhe sentido, missão e novos significados; exploram espaços ilimitados de beleza e de verdade; propõem à humanidade as vantagens da convivência democrática; concebem a temerária ideia de que o homem vence o seu destino, que a grandeza do espírito humano pode prevalecer na terra e no céu, que só o homem, entre todos os seres vivos, é capaz de dar sentido à sua própria existência e está à altura de competir com os deuses do Olimpo, vencendo-os.

Na Hélade, as mentes brilhantes que ali aportaram produziram Arte, Filosofia, Ciência, História e Oratória e, por isso, não é equivoco afirmar e acreditar que o legado helênico contém em si tudo o que de significativo já foi pensado, registrado e realizado pelo homem. Para o ocidente, além da herança grega, temos uma complexa e profunda antropologia nascida com a civilização hebraica e também a precisão e a operacionalidade da civilização romana.

Faz-se necessário, então, destacar a adoção, pela civilização romana, de uma parcela do modo de vida grego, pois reconheciam no helenismo, em quase todas as áreas do conhecimento, muitas descobertas e, de forma insuperável, os parâmetros da natureza humana, de suas potencialidades e de seus limites, conforme Puig e Trilla esclarecem (2004, p.23).

O homem das sociedades ocidentais, herdeiro dos gregos e dos romanos e, dentre eles, também os hebreus, tem baseado a educação espiritual, tanto filosófica como literária, incluindo a sentimental, numa experiência estética e ética que se resume, podendo até ser incluso no “*otium cum dignitate*”, na escola da cultura, da civilização e da sensibilidade que é de tempo livre, efêmero e fugaz, dedicado a uma atividade intelectual. Dessa forma, torna-se necessário um comparativo entre a herança recebida e a atual concepção para o uso do tempo.

Na sociedade contemporânea, apressada, imediatista e caracterizada pelos negócios e ocupações várias que se reproduzem de forma muito diversificada e até patológica, torna-se difícil encontrar tempo suficiente para perdê-lo de forma sábia, indolente e suave, como faziam os antigos, através da conversa com os amigos, do debate entre os mestres e seus discípulos, sobre as leituras feitas, ou as discussões a partir das observações da natureza e do homem e das situações que surgem a partir do relacional humano.

Se há uma linha ininterrupta entre a *skholé* socrática, platônica e aristotélica e o *otium* de Cícero ou Sêneca; se no Renascimento e no Iluminismo se retomou e se incentivou o tempo livre digno como a grande diferença entre civilização e barbárie, será preciso que a escola contemporânea constitua uma tradição cultural que se perpetua praticando esse diálogo com os antigos, através da filosofia e da literatura clássica. De Masi (2014, p.110), sobre a tradição cultural que se perpetua numa combinação perfeita de percepção para intuir, desde que se consolide o tempo livre, declara:

É legítimo supor que exatamente a síntese entre essas duas formas de pensamento, a combinação da perspicácia com a astúcia, da intuição fulminante com a paciente reflexão, da fantasia desenfreada com a realidade domesticada pelas regras, esteja – junto com outros fatores que vimos – na base da não superada criatividade humanística da Grécia clássica, cujas causas e formas é preciso destrinchar para compreender seus segredos e recuperar sua preciosa essência no modelo de vida que o nosso mundo contemporâneo deveria dar a si.

Havemos de fazer a leitura clássica à margem da pressão do imediatismo, em uma leitura pausada e calma, distante da agitação mecânica, do mercado utilitarista, da primazia do audiovisual que nos chega imposta com a atual cultura de massa. São maus os tempos para a escola da leitura clássica com a qual tanto teríamos a aprender, quando proliferam em grande número e de maneira muito rápida as escolas de negócios que certamente assustariam Platão, Aristóteles, Cícero e Sêneca, mas que os faria insistir mais ainda para o modo de vida com *skholé*.

Para Broadie (2007, p.194), o descanso (2004, p.23) tem características próximas ao lazer, pois ambos contêm certa liberdade frente às exigências do prático, mas esclarece que lazer é liberdade para a realização pessoal. Lazer, nesse sentido, não é o dia de domingo, nem o tempo para negócios; lazer é ter tempo efetivo de formação e liberdade. Diz o autor:

Descansar porque se está divinamente comandado, mais do que porque você fisicamente precisa, ou porque tem vontade, faz disso uma forma *sui generis* de descanso. O comando, eu suponho, expressa o pressuposto que se deixado por nossa conta tendemos a trabalhar e fazer o próximo trabalhar sem parar, se por ganância, ou ansiedade ou porque podemos, tendemos facilmente a nos tornar física e espiritualmente burros de carga sem aspirações. O descanso comandado assemelha-se ao lazer na medida em que ambos são formas de liberdade da “tirania do prático”. Mas, enquanto que lazer, conforme discuti, é liberdade para a realização pessoal humana em si mesma a ideia de não-religiosidade, o descanso de Domingo, é uma proteção contra a secularização do eu. Por outro lado, isto não é só uma questão de colocar o eu cotidiano em espera por um dia por semana sob pena de alguma forma quebrar um comando sagrado. As coisas são mais positivas do que isso.²

² “To rest because you are divinely commended to, rather than just because you physically need to or feel like it, makes this a *sui generis* form of rest. The commandment, I suppose, expresses the presumption that left to ourselves we shall tend to work and make each other work on and on, whether out of greed or anxiety or because we can easily tend to become physical and spiritual drudges without aspirations. The commanded rest resembles leisure in that both are forms of freedom from the ‘tyranny of the practical’. But whereas leisure as I have discussed it is freedom for human self-realisation, in itself a non-religious idea, the Sabbath rest is a prophylactic against secularization of the

Os modos de vida hebraico, romano e helênico, ao longo do tempo, foram influenciando e moldando o cânone ocidental, e, hoje, com as mesmas bases, novas gerações são moldadas. A transcendência e a providência do modo de vida da civilização hebraica e o pragmatismo e o contratualismo do modo de vida romano, ainda presentes, conduzem os seres humanos na busca da salvação e, no amparo legal, com alterações e perspectivas diferenciadas, mas ainda tendo em seus fundamentos uma soma de conflitos e muitos vícios. O modo de vida na Hélade pode ser visto não como o melhor, mas como aquele que, tendo o fundamento na racionalidade e no conhecimento, oferece possibilidade para mediar, ser moral e buscar a felicidade.

O homem ocidental, influenciado pelos três modos de vida, parece não ter tempo para promover situações que conduzam a uma vida diferente da que vive. Ele deixou de contemplar e, na vida cotidiana, a reflexão não é mais observada, a participação política só ocorre quando defende interesses particulares e escusos, e o individualismo rompe o elo da convivência na comunidade. Entender o modo de vida grego que determinava tempo e espaço de discussão para as mais diferentes situações nos fornece evidências, para desqualificar parte do modo de vida contemporâneo.

O tempo e o espaço de construção da civilização helênica se dividem em três períodos históricos: [1] o Arcaico, com Homero, Hesíodo, a Lírica e a Filosofia; [2] o Clássico, com a Tragédia, a Comédia, a História, a Filosofia e a Oratória; e [3] o Helenístico, com a História, a Filosofia e a Literatura. Todos são importantes, pois o Arcaico e parte do Clássico prepararam o chamado “apogeu grego”, daí para o período Helenístico e adiante dele, até hoje, os homens se inspiram e buscam respostas para as escolhas e para os atos humanos que surpreendem pela imoralidade e a infelicidade. Dacanal (2013, p. 35) apresenta essa divisão acerca dos períodos para potencializar o período conhecido como o de maior florescimento grego, ou seja, o período clássico:

O longo período de quase um milênio que vai de Homero a Plutarco – ou, talvez, a Marco Aurélio – é tradicionalmente dividido em três segmentos pelos historiadores. O primeiro, denominado arcaico (ou pré-clássico), vai de 800 a. C. às Guerras Médicas (480 a. C.); o

self. On the other hand, it is not just a matter of putting the everyday self on hold for one day a week on pain of otherwise breaking a sacred commandment. Things are more positive than that.” (p. 194, tradução nossa).

segundo, denominado clássico, das Guerras Médicas à morte de Alexandre Magno (323 a. C.); e o terceiro, denominado helenístico (ou alexandrino), da morte de Alexandre até 200 d.C.

O período Clássico é nossa fonte de busca para o modo de vida com *skholé*, tendo em Sócrates, Platão e, principalmente, em Aristóteles seus defensores.

Ao buscarmos compreender *skholé* e *skholazo*, como um modo de vida na Grécia clássica, necessariamente passaremos pelos termos *otium*, *loisir*, *licere* e *leisure*, termos estes com determinações e sentidos que buscam uma aproximação com a antiguidade. Pensar em uma simples tradução, como “escola”, “para” ou “cessa”, “ócio” e “lazer”, na mesma sequência para os termos acima, certamente nosso trabalho não terá a amplitude que queremos.

Nos vários períodos do pensamento ocidental, percebe-se que *skholé* e *otium* como um modo de vida foram entendidos e vivenciados em comunidades antigas e medievais, com tempos maiores ou menores, com mais ou menos qualidade e também lugares diferenciados, contribuindo para a formação da cultura. Os termos *licere*, *loisir* ou *leisure*, mais modernos, se distanciam do modo de vida compreendido por *skholé* e *otium*, criando, com um jogo de palavras, com traduções e sentidos diferentes, aproximações que podem descaracterizar e confundir. É importante destacar que o *otium* romano tem aproximação com *skholé* no tempo antigo e se distanciando muito no medievo por interferências diversas, principalmente pelo cristianismo, aproximando-se muito ao lazer contemporâneo.

A civilização ocidental parece querer ter um modo de vida que requer tempo livre para contemplar, especular, experimentar, se aproximar da verdade e da justiça e, por isso, precisa recuperar o modo de vida com *skholé*. Esse modo de viver auxiliaria para deixar florescer a bondade, para admirar o belo, respeitar a *physis* e para ser mais feliz. Então, é oportuno resgatar o modo de vida grego, do período clássico, porque oportunizará tempo livre. Os fundamentos e exemplos deixados pelos gregos podem viabilizar mudanças na modernidade, pois este período é gerador de muitos vícios privados e públicos, de conflitos territoriais e religiosos e, conseqüentemente, cada vez mais o aumento do individualismo e da infelicidade.

Na medida em que uma parte da população tem tempo para dedicar-se ao desenvolvimento da cultura com as experiências vivenciadas de *skholé* e *otium*, outra parcela da população executa as demais atividades que estruturam a comunidade. Essas atividades devem incluir tempos e lugares diferentes para a

formação cultural do homem e a condução técnica para a excelência do laboral. Nesse sentido, a aproximação com o modo de vida grego clássico e o modo de vida contemporâneo está na vivência de uma sociedade estratificada. Esta sociedade precisa incessantemente suprir as necessidades humanas, como nas primeiras aglomerações urbanas, mas o viés contemporâneo, diferente do modo de vida grego, é o educar para respeitar o Estado, acertar nas escolhas e realizar ações de excelência.

2.2 SKHOLÉ NA FILOSOFIA ANTIGA PRÉ-ARISTOTÉLICA

A noção de tempo livre aparece quando uns trabalham e outros não, e isso ocorreu a partir das primeiras sociedades agrícolas mesopotâmicas nas quais uma casta guerreira-sacerdotal se apropriava do excedente da produção e vivia à custa dos que cultivavam a terra. Russell (2002, p.27) reitera sobre o excedente da produção:

É claro que, se dependesse de sua vontade, os camponeses das comunidades primitivas não entregariam o magro excedente para garantir a subsistência de guerreiros e sacerdotes: teriam preferido produzir menos ou consumir mais. Por isso, no início, foi preciso forçá-los a produzir mais e entregar o excedente. Pouco a pouco, porém, descobriu-se que era possível induzi-los a aceitar uma ética segundo a qual era sua obrigação trabalhar duro, mesmo que uma parte desse trabalho fosse destinada a sustentar o ócio de outros.

Para usufruir o tempo livre, o cidadão grego vivenciava uma sociedade hierarquizada na qual tinha uma maioria de escravos, e estes, com o seu trabalho, liberavam os demais cidadãos para os assuntos políticos da cidade, os serviços militares, a guerra e a educação em geral.

O tempo vai aperfeiçoando esse sistema que, no século de Péricles, encontra eco e incentivo de espaço e tempo específicos. Essa sociedade de cidadãos livres desenvolve o hábito de se reunir para conversar e discutir com erudição sobre a natureza, a cidade, o divino e o humano. Sócrates, Platão e Aristóteles convivem e herdeiros dessa sociedade, cada um em sua época, como mestre e discípulo, se adaptam e aperfeiçoam o modo de vida com *skholé*.

Aristóteles observou e teorizou muito sobre as situações favoráveis e os possíveis problemas com o uso do tempo livre. Para ele, só o cidadão com tempo

disponível, liberado de outras obrigações, pode desenvolver a atitude para a percepção intuitiva e contemplativa. Em De Mais e Childe (2002, p.151), temos, na Grécia Clássica, uma descrição sobre os intelectuais que não se deixaram levar pelos mistérios místicos e começaram a oferecer explicações diferentes sobre a natureza, os homens e os homens na convivência com os demais. Assim eles descrevem:

Também na Grécia, as religiões dos mistérios e as filosofias místicas prometiam uma fácil salvação aos infelizes, mas a elite intelectual não se deixou iludir e buscou um modelo conceitual capaz de descrever e explicar a realidade através da filosofia e das ciências. Na república de Péricles, o homem – cada homem – é o centro e a medida de todas as coisas. A convivência não é regulada com base em leis divinas, mas corresponde a uma *polis* na qual “a ideia da humanidade como uma sociedade unitária, na qual os membros têm todos, uns em relação aos outros, obrigações morais comuns, é o correspondente ideológico de uma economia internacional fundada na troca de bens entre todas as suas partes”. (CHILDE, G. // *Progresso nel Mondo Antico*. Op.cit., p. 223).

Formar uma ideia de humanidade única, onde as questões morais são preservadas nas diferentes relações, seria como hoje estabelecer uma troca de bens de forma igualitária com muito crédito entre os povos e sem nenhum débito. Estaríamos estabelecendo uma cidadania incomparável, na qual os homens, com disponibilidade de tempo, poderiam estabelecer as relações e acompanhá-las até sua realização plena.

Para o cidadão grego ateniense, o tempo livre é o princípio para realizar todas as coisas, concebido como um estado da alma com sentido e finalidade próprios. Significava uma vida dedicada ao conhecimento do mundo mediante a pura intuição e recepção e a superação do humano pelo intelecto e por sua racionalidade.

Só com tempo livre há possibilidade de grandes e felizes intuições e observações das mais diferentes ocorrências as quais podem ser captadas e concedidas. Com isso, ensinar e aprender foi e continuará sendo um processo de tempo livre para instrução, com vistas a privilégios, estes necessários para o desenvolvimento das potencialidades humanas.

A sociedade grega da época clássica foi a que mais e melhor permitiu-se usufruir o tempo livre para o desenvolvimento humano, conseguindo, assim, cultivar as artes de forma magnífica, desenvolver e organizar as ciências, escrever textos e

livros, que são lidos e pesquisados até hoje, criar e edificar a filosofia e enaltecer as relações sociais. Para De Masi (2002, p.154), como é possível se dedicar à filosofia hoje e sobreviver? Como permitir-se o tempo livre? Talvez a resposta definitiva esteja dentro de cada homem ao atingir um grau de conhecimento em que ele se condicione com poder para desprezar a multiplicidade de objetos e serviços, conforme mensagem aristotélica:

Mas como é possível se dedicar ao ócio criativo sem morrer de fome? Quem arcará com as incumbências físicas e executivas se todos os cidadãos se dedicam à política, à filosofia e à arte? Para Aristóteles e para os “clássicos” a resposta é simples: antes de mais nada é preciso reduzir ao mínimo o desejo de objetos e serviços, em suma, reduzir o bem-estar material supérfluo. De luxo, isto é, de ostentação da riqueza, nem se fala: o verdadeiro recurso é a razão e o único verdadeiro luxo é a sabedoria. Reduzidas as necessidades materiais, fica reduzida igualmente a necessidade de trabalhadores.

O contexto ocidental, desde a antiguidade clássica até nossos dias, tem buscado o emprego adequado para o tempo livre. Entre o ontem e o hoje, esse tempo foi e é muito desejado, pois libera os homens das obrigações impostas pela vida que suprem as necessidades criadas a todo o momento pelo ser humano. Nisso reside uma primeira grande mudança em relação ao tempo livre, isto é, repensar quais as necessidades que são essenciais e quais poderíamos desprezar.

Na cultura das sociedades ocidentais, o conceito de tempo livre nos sugere retornar ao mundo clássico e lá encontrar um grande embasamento teórico e prático. Será então necessário esclarecer que, para a expressão “tempo livre”, na filosofia antiga, temos o vocábulo ócio que remete ao latim *otium* e um modo de vida grego que se expressava a partir do verbo *skholazo* e do substantivo *skholé*.

Ao longo da história, os conceitos de *skholé* e *otium* passaram por deslocamentos muito significativos, chegando à sociedade contemporânea com o sentido praticamente inverso quando do uso e aproveitamento do tempo livre. O questionamento que surge então é: O que os antigos entendiam por *otium* e *skholé* adequado? O que seus contrários *neg-otium* e *ascholía* significavam? Será que os contemporâneos aprimoraram desde os romanos só o *neg-otium*? Será que *ascholía* dominou o modo de vida contemporâneo? *Skholé*, como modo de vida, foi apenas um fato grego, ou será possível ainda reivindicarmos tal condição para a vida humana?

Uma reflexão sobre a evolução conceitual do tempo livre será sempre urgente e necessária, pois tem na história dos seres humanos e na vivência cultural seu testemunho, junto com o pensamento grego e romano, para constatar em que medida somos hoje devedores do sentido dado pelos antigos, quais as diferenças com o modo contemporâneo de viver, e se as concepções dos clássicos podem ter vigência hoje como parte de um novo modo de vida.

Para De Masi (2002, p.156), o papel do cientista clássico poderia ser também do cientista contemporâneo. Bastaria que a especulação teórica não fosse contaminada pelo imediatismo e pelos interesses que visam apenas à lucratividade, porque a especulação tem como motivação, sobretudo, a busca da verdade e o amor à beleza. Sobre isso, o autor argumenta:

Por fim, um outro obstáculo ao progresso tecnológico nas culturas gregas e romanas provinha da concepção enfaticamente nobre do cientista puro, que tinha a missão de dedicar-se, exclusivamente, à especulação teórica, não vulgarizada nem contaminada por intenções práticas imediatas, por interesses econômicos, por conveniências pessoais ou por fins de lucro. Distantes mil milhas do nosso atual consultor de empresas ou dos intelectuais “orgânicos” dos partidos ou dos sindicatos, o cientista e o artista do mundo clássico deviam deixar-se motivar somente pelo amor à verdade e à beleza. As máquinas não encontram espaço nesse paradigma.

Na filosofia antiga, nas culturas clássicas, observa-se uma continuidade conceitual entre *skholé* e *otium*, mas não significando a mesma coisa. Precisamos identificar o sentido e perceber a presença de ambos a partir do legado deixado.

A expressão de Cícero, “ócio com dignidade”, parece demonstrar um conceito mais amplo que caracteriza a presença simultânea de valorizações ou atitudes contrastantes entre o mundo da política romana da época e a grande herança filosófica grega. Percebe-se também que, nas diferentes atividades realizadas pelos homens, se incluem características próximas à expressão de Cícero, pois nem todas possibilitam um ócio mais significativo. Em sua citação, De Masi (2002, p.158) relata que Cícero e Aristóteles não concebiam o imediatismo e a aceleração atual, mas conheciam o oportunismo do comércio, do artesão e das próprias guerras, pois nisso estão inclusas muitas profissões e interesses geográficos e econômicos:

Idêntico desprezo em relação ao comércio, seja no atacado seja no varejo, encontraremos alguns séculos mais tarde no *De Officiis* de

Cícero, que distingue as profissões em desagradáveis e louváveis, censurando as primeiras não só pela sua intrínseca imoralidade mas também pelo mau gosto que as acompanha. Aristóteles e Cícero não teriam nunca podido imaginar qual aceleração na corrida ao enriquecimento ocorreria, 2.000 anos depois, com a economia industrial e, depois, com a *New Economy*, mas é claro que, em relação ao tempo deles, o oportunismo dos comerciantes, dos profissionais liberais e dos partidários da guerra já lhes parecia sem sentido.

Na Grécia antiga, principalmente no período clássico, *skholé* representava liberação da necessidade de trabalhar (*ascholia*), tornando-se referência para a busca da sabedoria e a prática do melhor modo de vida. O auxílio para referenciar e prestigiar o modo de vida com *skholé* está contido na tradição mitológica grega. O mito da idade do ouro, contado por Hesíodo na obra *Os trabalhos e os dias*, narra que os homens precisavam trabalhar para seu sustento, e a figura pouco formal de *Hefesto*, deus do trabalho manual, um artesão contrafeito e de pouca beleza física, demonstrava o desprezo pelo trabalho, principalmente o trabalho que exigia a força física. Assim a reputação do modo de vida com *skholé* é imensa e admirada, contrária ao desprestigiado trabalho.

Se a existência lhe propôs a sorte para um modo de vida com *skholé*, seria possível uma vivência entre banquetes e simpósios para conhecer o universo e compreender melhor os seres humanos. Em De Masi (2002, p.166), a descrição do que era o simpósio grego ratifica um modo de vida com *skholé*, e a figura do “simposeuta” representa o quanto era preciso estar preparado para promover a discussão e as intervenções. O autor, nesse sentido, afirma:

Os gregos denominavam “simpósios” a prática de permanecer à mesa após o jantar para conversar entre amigos, bebendo vinho. Em geral, as coisas ocorriam da seguinte forma: finda a refeição, os escravos tiravam a mesa e as mulheres se retiravam. Com os comensais do sexo masculino permaneciam um copeiro, um ou mais músicos encarregados de tocar uma melodia de fundo, adequada a criar uma atmosfera agradável, sem perturbar. Segundo os casos e os participantes, a reunião podia tomar um rumo frívolo, debochado e embriagado ou podia desembocar numa direção mais séria: neste caso os presentes indicavam um “simposeuta” – um *chairman*, diríamos hoje -, que propunha um tema para discussão, coordenava as intervenções, vigiava para que fosse mantida a compostura do encontro, reforçava a dinâmica do grupo, dirigia a reflexão para aspectos ainda não-explorados, sintetizava as conclusões e esclarecia os termos dos eventuais desacordos.

Toda a valoração dada ao modo de vida com *skholé* tem no período clássico grego seu ápice contraposto a um modo de vida de barbárie. A realização dos simpósios ou banquetes, com suas discussões, era uma forma de fundamentar decisões para a *pólis* e acompanhar as diferentes situações que surgiam na convivência humana.

Em Aristóteles, o tempo livre era característica fundamental do homem grego, era o primeiro princípio para que toda a boa ação se realizasse, era uma exigência para a percepção e a intuição e, diante da ideia de um modo de vida com *skholé*, que oportuniza tempo livre e instrução, reconhecia a necessidade da *askholia* (trabalho) que precisava ser executado, mas não pelo cidadão livre.

Conforme Fuente (2012, p.78), os gregos não tinham um termo específico ou único para designar a palavra trabalho ou a expressão “o trabalho”, mas não podemos simplesmente descartar o termo *askholia*, já que usavam também o termo *prágmata* (atividades em diversos e diferentes assuntos) para referir o trabalho dos homens livres, e o termo *douléia* para designar o trabalho dos escravos. Assim, os homens livres também se dedicam ao trabalho exercendo a *polypragmosyne* (*poli*=muito e *pragma*=algo que é operado – um hábito de muitas atividades), aqueles que renunciam ao trabalho para instruir-se exercem a *apragmosyne* (atitude de estar quieto e, por conseguinte, em paz).

O trabalho (*askholia*) também implicava um estado de servidão e sujeição relacionada aos aspectos físicos do homem e uma dependência do corpo, do alimento e do vestuário. *Skholé* estava relacionada por excelência com o espiritual e o cultural, um âmbito próprio dos deuses e das classes privilegiadas da sociedade grega. *Skholé* representava uma forma de vida característica de uma classe social de cidadãos livres e com a boa sorte da fortuna frente a uma grande massa social de desfavorecidos da *polis* e do campo. O trabalho escravo não era uma questão de escolha, como dos homens livres que podiam dedicar seu tempo à contemplação teórica e à especulação filosófica, conforme explica Fuente (2012).

A *skholé* grega deve ser entendida como parte de um modelo de sociedade escravista que buscava estabelecer a subsistência material e desenvolver modelos intelectuais e estéticos com o objetivo da coesão cultural do povo grego. Essa coesão cultural se construiu com os elementos encontrados no modo de vida com *skholé*, ou seja, tempo livre necessário para a discussão cultural, o fomento intelectual que, por seu resultado, exigia constantes explicações metafísicas, e o

objetivo para se cumprir o ideal grego muito forte na Grécia antiga. De Masi (2002, p. 151), sobre o modelo de sociedade que se efetivou em Atenas defendendo uma formação de habituar-se às virtudes, de participar da vida pública, de estabelecer o bem estar e de desenvolver a cultura em seus diferentes segmentos, descreve:

A virtude da política, “a audácia disciplinada” e o equilíbrio das criações clássicas podem derivar tão-somente de uma condição de equilibrado bem estar e de cultura sem alienação. Quando os grupos estão livres do poder da opressão; quando os cargos são independentes do berço e baseados na competência e no sorteio; quando todo o cidadão tem direitos e deveres iguais ao participar das assembleias cidadinas; quando o tempo dedicado à gestão da coisa pública é retribuído como qualquer outro emprego responsável; quando o *welfare* garante a redistribuição do excedente aos pobres; quando o Estado garante aos seus cidadãos teatros, templos, escolas, praças, chafarizes e obras de arte; quando a agricultura, a indústria e o comércio são colocados no mesmo plano e potencializam-se reciprocamente; quando os melhores talentos e os maiores investimentos são dedicados à beleza e à verdade, aí então pode-se concluir, justamente, que a democracia é completa e funcional. Atenas fez tudo isso, e seus frutos foram surpreendentes.

O modo de vida com *skholé* dos primeiros filósofos gregos só pode ser entendido a partir dos ideais da cultura grega que buscava, de maneira permanente, a expressão do homem em sua condição ética. Essa é também a base da noção romana para *otium*. Assim, pelo entrelaçamento cultural presente no ocidente, a evolução do conceito de *skholé* e *otium* até o lazer contemporâneo nos faz retornar à antiguidade grega e romana para um aprofundamento antropológico.

O desenvolvimento de um modo de vida com *skholé* já está presente na vida dos primeiros filósofos, não com a ênfase conhecida com Sócrates, Platão e Aristóteles, mas de certa maneira já deixando o legado de que, para poder-se observar, contemplar, discutir e criar, era necessária a disponibilidade de tempo.

Em Fuente (2012, p.79), encontramos com os primeiros filósofos que a palavra *skholé* tinha o sentido de descanso e tempo livre, como em Píndaro (X 46) e Heródoto (III 134) com a expressão *skholén agein* (transcorrer o tempo ou a paráfrase “perder tempo”) que remete a um estado de paz frente às agitações cotidianas. Em Tucídides (V 29), com referência ao descanso após a guerra, todo o conteúdo histórico do termo *Skholé* demonstra o grande alcance de seu sentido e um grande movimento de adoção na vida dos gregos. Já em Píndaro, também se

encontram os termos *askholia* e *askholos*, contrários à *skholé*, já utilizados na linguagem filosófica.

Com os primeiros filósofos gregos também encontramos observações que qualificam a lentidão em detrimento do que é feito com pressa, conforme descrito por De Masi (2002, p.175-176). O referencial dos ritmos cotidianos em Tucídides, e os resultados obtidos por ter um modo de vida com tempo livre é assim descrito pelo autor:

Na guerra do Peloponeso, Tucídides diz que os gregos “são aventureiros para além do próprio poder e audazes para além do próprio juízo...Eles colocam-se em dificuldades e perigos todos os dias das suas vidas, com pequenas ocasiões para o prazer”. [...] A vida social que para Tucídides parecia convulsa e agitada, em relação aos nossos ritmos cotidianos, transcorria sob a insígnia de uma lenta rapidez: festina lente. Lentidão do corpo que acelerava a rapidez do pensamento. Nenhum grego jamais viajou a uma velocidade superior àquela do cavalo; nenhum grego, nem mesmo escravo, jamais trabalhou mais de cinco ou seis horas por dia; nunca dois gregos puderam conversar permanecendo a uma distância de mais de 100 metros um do outro. Mas nenhum homem depois de Sócrates ou depois de Platão e Aristóteles jamais produziu reflexões filosóficas tão vastas e surpreendentes; homem nenhum depois de Sófocles ou Fídias produziu obras-primas artísticas tão perfeitas.

Quando se propõem questões filosóficas em relação à *skholé*, estamos propondo um melhor modo de vida, considerando a vida teórica frente à vida prática. Por isso, os relatos dos primeiros filósofos são importantes para demonstrar a vivência intelectual dos homens e a possibilidade que ela oferece para os homens não cederem à barbárie.

O conceito de *skholé*, em determinado período da história grega, foi substituído pelo princípio do ideal aristocrático da *hesychía*, relacionado com a *sofrosyne*, ou seja, a moderação tradicional grega oposta ao status político e às tensões sociais devido às inovações e às pretensões das classes enriquecidas no período grego arcaico (Píndaro, Pit.XI 52-57). Assim ocorre o desenvolvimento de oposição entre a *polypragmosyne* e a *apragmosyne* quando da passagem do século VI ao V a. C., relato encontrado em Fuente (2012, p.80) demonstrando que houve também dentro do histórico da filosofia interferências diversas.

Os fecundos debates da filosofia antiga encontrados em Pitágoras supõem o nascimento da filosofia ou os primeiros movimentos que oportunizaram um modo de vida mais intelectual que prático, conforme diversas fontes (Diógenes Laercio VIII 8

ou Cícero, Tusc. V, 3, 8) contam que o tirano Fliunte, admirador de Pitágoras, perguntou-lhe qual era seu ofício. Pitágoras respondeu que não era mestre de nenhuma arte ou profissão alguma, mas apenas filósofo. Surpreendido, o tirano, sem saber o significado da palavra, perguntou o significado. Pitágoras lhe contou uma parábola: a vida é como os dias em que se celebram os jogos, pois recorreremos a eles por três motivos: uns para competir para a glória (são os atletas); outros para fazer negócios (os comerciantes), e um terceiro grupo simplesmente para contemplar todo o espetáculo. Esses seriam os filósofos, donos de uma vida contemplativa. A lenda está descrita em Fuente (2012, p.80). Platão, em O Simpósio (204a), ao reforçar a importância do e sobre o filósofo, diz:

Nenhum dos outros deuses filósofa, ou deseja tornar-se sábio, porque os deuses já são sábios e, em geral, os sábios não filosofam. Os ignorantes também não são filósofos, nem desejam tornar-se sábios, porque a ignorância caracteriza-se justamente por se julgar bem dotada, mesmo não possuindo, nem beleza, nem bondade, nem sabedoria. Ora, quando não pensamos que nos falta uma coisa, não a procuramos adquirir. Sócrates – Quia são, neste caso, aiotima, os que filosofam, se não os sábios, nem os ignorantes?

A ideia de o filósofo viver com certo distanciamento dos outros homens e separado dos assuntos pertinentes ao cotidiano da *polis* coloca-o diretamente no modo de vida com *skholé*, um bem precioso, do tempo livre, da tranquilidade para pensar e viver melhor, rodeado de prazeres intelectuais quando das discussões sobre a natureza, a estrutura da cidade e a convivência dos homens.

Durante a primeira metade do século IV, o uso da palavra *skholé*, evidenciava duas tendências: de um lado, uma condição socioeconômica que permitia ter tempo livre e independência para dedicar-se aos assuntos particulares e, por outro, coloca-se o aspecto teórico e a contemplação como resultados que proporcionam tempo livre de qualquer tipo de trabalho. É nesse contexto que temos a estampa própria do modo de vida com *skholé* em Sócrates, com seu método filosófico-dialético e seu influente discípulo Platão. De Masi (2002, p.159) enaltece e dá sentido a pequenas coisas feitas sob o tempo livre, quando cita o diálogo de Platão, *o Fedro*, descrevendo uma pausa feita por Sócrates:

Gosto de citar uma passagem, do *Fedro* na qual Platão descreve Sócrates, que, já um ancião e cansado, durante uma abafada tarde de verão se protege num lugar sombreado e aprecia toda a simples fruição que o local oferece: “Ah! Por Hera, que lugar magnífico para

se fazer uma pausa! O plátano cobre tanto espaço quanto a sua altura. E esta verbenácea, como é grande, oferecendo uma sombra maravilhosa! Em plena floração, como está, o lugar não poderia ser mais perfumado. E o fascínio impar desta fonte que corre sob o plátano, a frescura da sua água: basta pôr o pé para me assegurar ... E diga-me, por gentileza, se o ar puro que aqui se respira não é desejável e extraordinariamente agradável! Clara melodia do verão que faz eco ao coro das cigarras. Mas a mais saborosa dentre essas belezas é este prado, com a natural doçura da sua inclinação, a qual permite, quando nele se deita, que a cabeça fique numa posição perfeitamente confortável.” Ao maior intelectual de todos os tempos, ao sábio que mais do que qualquer outro soube explorar os trajetos dos nossos destinos e que acima de todos contribuiu para nos fazer humanos bastam um plátano, um prado, o canto de uma fonte e de uma cigarra para que possa ser completamente feliz.

Sócrates é o exemplo do modo de vida com *skholé*, é o ocioso por excelência, da cultura grega. O seu ir e vir pela *Ágora* de Atenas, empenhado em demonstrar que os negócios não levam ao caminho da virtude e provocando os cidadãos a demorar-se em longas conversas e fecundas discussões à sombra de uma árvore ou em qualquer outro lugar que inspirava o filosofar, demonstram muito bem o seu modo de vida. Em Cabeza e Martins (2008, p.13), no diálogo o *Fedro* de Platão, encontramos uma descrição dos conselhos que Sócrates dava a seus discípulos como preparação para participar dos simpósios. Assim o autor relata:

Vai muito longe o tempo em que Sócrates recomendava aos seus alunos procedimentos para poderem frequentar os Simpósios. Eram locais de encontro para se refletir e aprender as artes de viver e amar, e como recriá-las e enriquecê-las, fazendo do tempo o bem mais precioso de que um ser humano poderia dispor. Claro, o objetivo não era ganhar dinheiro, mas viver da forma mais bela e criadora possível. [...] Voltando às recomendações de Sócrates para os jovens poderem frequentar os Simpósios, fazemos uma breve descrição de seus conselhos: “Passem a tarde debaixo de um plátano (espécie de árvore sombreira), próximo de um riacho; ouçam com atenção o doce ruído das águas; prestem atenção no vento a embalar as folhas das árvores e ouvirão sua bela música. Ocupem as mãos enrolando e desenrolando suas túnicas. Entrem em seu interior e reflitam; mas no máximo a dois, porque, se estiverem em três, nascerá a balbúrdia e a distração; e lembrem-se que, sem diálogo, não há consciência. O diálogo perfeito é a dois. Se estiverem sós, falem com as árvores, com o riacho e com os deuses. E não me venham para o Simpósio com a cabeça vazia”.

Em Platão e Xenofonte, os discípulos de Sócrates mais conhecidos, encontramos uma evolução transformadora do termo *skholé*. São eles que

promovem o debate sobre a vida ativa e a vida contemplativa, refletindo sobre os ensinamentos de Sócrates que apontam para um novo modelo de vida filosófico.

A oposição entre *skholé* e *pragmata* alcança um ponto extremo e defende os filósofos das acusações de inutilidade para a cidade frente à atividade política e econômica da *polis*, pois se cuidava da alma dos cidadãos. Em Cabeza e Martins (2008, p.15), Sócrates, no diálogo Menon, no que diz respeito à formação do homem desde o início da vida, refere:

Esta era a educação do homem ético e criador e não do homem voltado ao conhecimento. Sócrates lembrava aos mestres que “temos muito pouco tempo para a educação de verdade e da coragem de ser. Para o conhecimento, temos toda a vida, mas se não formarmos desde cedo o homem ético, a mentira e o vício logo se instalarão, para nunca mais deixá-lo”.

O reforço à defesa do modo de vida com *skholé* está nas obras de Platão que propõe uma autêntica cidade e que os filósofos se ocupem de maneira verdadeira e forte para a política. Em Fuente (2012, p.82), Xenofonte, em sua obra socrática, cita que o modo de vida com *skholé* deve ser entendido como oposição às atividades práticas de todo o tipo, desde o jogo de dados até a política, passando pela administração da casa, que são *askholia*. Portanto, *skholé* é a liberação para poder dedicar-se à filosofia e à ciência.

Conforme compreendido em Fuente (2012, p.82) sobre a filosofia antiga, é o ideal de liberdade do sábio que fala Antístenes (Simp. IV 44), afirmando que o modo de vida com *skholé* é o maior bem, pois permite “ver o que mais merece ser visto e escutar o que mais merece ser escutado”. Toda a referência dada a *skholé*, pelo filósofo Sócrates, para estar em companhia do sábio, e *skholazo* quando para ou cessa qualquer atividade para escutar, supõe a escolha de um modo de vida com tempo livre e assim compartilhar esse modo de vida com seus discípulos.

Em Isócrates (Antid.304, Areop.26), o sentido do termo *skholé* aparece como modo de vida de uma classe acomodada que pode dedicar-se à educação filosófica, ou seja, educar para o político-retórico, formando os homens de Estado e também para as atividades de governo nos serviços da cidade. Isócrates reconhece que os sábios necessitam do modo de vida com *skholé* para as atividades de governo e de cultura e também para as da astronomia e da geometria. Ocorre aqui uma inversão da ideia da *apragmosyne*, que resulta no sentido de o *pragmata* ocupar-se daquilo

que realmente importa: o tempo livre derivado do não trabalho deve ser dedicado preferencialmente à política e ao conhecimento, conforme compreendido em Fuente (2012, p. 82).

O modo de vida com *skholé*, segundo o ideal grego, é a conversa entre amigos, a conversa entre os discípulos e seus mestres, a discussão intelectual e as oportunidades que as escolas ofereciam. Essa noção se estende para designar que um grupo de pessoas com um mesmo mestre dividia lições, referindo-se a uma escola filosófica. É como poder escolher o mestre que gostaria de acompanhar e, como discípulo, defender as ideias de seu mestre e fazer leituras que auxiliassem para os momentos de retórica. Platão (*Leis*, 820c-d), sobre a importância do meditar, discorre:

O Ateniense – Além desses erros, há outros do mesmo tipo, que cometemos a cada passo. Clínias – Quais são? O Ateniense – Como por natureza são as coisas comensuráveis ou não comensuráveis entre si. Sobre isso é que precisamos meditar, para não passarmos a nós mesmos atestado de ignorantes. Formulemos, pois, esses problemas uns para os outros, o que seria passatempo mais agradável do que o jogo de gamão para os velhos e, sobretudo, competição de muito maior merecimento. Clínias – Talvez; parece mesmo que não há grande diferença entre o gamão e essa disciplina. O Ateniense – A meu ver, Clínias com elas é que os jovens devem ocupar-se; sem serem difíceis nem prejudiciais, podem ser estudadas como diversão e com bastante proveito para a cidade, sem prejudicá-la em nada. Se alguém pensar de modo diferente, ouçamo-lo. Clínias – Como não? O Ateniense – Sendo assim, se tais conhecimentos forem como conforme dissemos, é fora de dúvida que os acolheremos, mas se nos parecerem diferentes, precisamos rejeitá-los.

O verbo *skholazzo*, que, em Xenofonte aparece com o sentido de dedicar tempo aos amigos (*Ciropedia* VII, 5), formando com eles um grupo para observar um contexto filosófico, na academia platônica designa o ato de atender a uma lição por parte dos que queriam estudar. Para Platão, o modo de vida com *skholé* era necessário na comunidade para desenvolver a cidadania, para as conversações em todos os âmbitos e para a educação entre iguais na *ágora*. Uma das grandes defesas para o modo de vida com *skholé* é visível quando, na Apologia de Sócrates, pela sua ousadia, em um momento chave de sua vida, ele, com uma retórica bem fundamentada e filosófica, surpreende no sentido de que há de haver quem disponha de tempo livre para pensar e teorizar, conforme entendido em Fuente (2012, p.83) sobre a ideia dos discípulos de Sócrates, Xenofonte e Platão.

Em Platão, a oposição entre *skholé* e *askholia* aparece com destaque em momentos chave de seu pensamento e de sua teoria política. O atalho, que leva à contemplação da verdade, passa pela fatigante cadeia de necessidades físicas, descritas como *askholiai* no *Fedon* (66b-d).

– Tens razão, Sócrates, e falas admiravelmente. – Deste princípio, disse Sócrates, não se segue que os filósofos devem pensar e dizer: a razão deve seguir apenas um caminho em suas investigações, enquanto tivermos corpo e nossa alma estiver absorvida nesta corrupção, jamais possuiremos o objeto de nossos desejos, isto é, a verdade. Porque o corpo nos oferece mil obstáculos pela necessidade que temos de sustentá-lo e as enfermidades perturbam nossas investigações. Primeiramente nos enche de amores, de desejos, de temores, de mil ilusões e de toda a classe de tolices, de modo que nada é mais certo que aquilo que se diz corretamente: que o corpo jamais nos conduz a algum pensamento judicioso. Não, nunca! Quem faz nascer as guerras, as sedições e os combates? Nada mais que o corpo com todas suas paixões. Com efeito, todas as guerras são originadas apenas pelo desejo de amontoar riquezas e somos forçados a juntá-las pelo corpo, para servi-lo, como escravos em suas necessidades. Eis a razão de não termos tempo para pensar em filosofia, e o pior é que, quando logramos obter algum momento de paz e nos pomos a meditar, esse intruso irrompe em meio de nossas investigações, nos entorpece, nos perturba e nos impede o discernimento de verdade. Está demonstrado, pelo contrário, que se desejamos saber realmente alguma coisa, é preciso que abandonemos o corpo e que apenas a alma examine os objetos que quer conhecer.

Nessa diretriz, só o modo de vida com *skholé* oportuniza o discernimento verdadeiro, pois, na medida em que se conduz a liberação do trabalho, maior é o cuidado com a alma. Cuidar da alma é educar o homem para as noções, normas e preceitos comportamentais e de convivência em todas as faixas etárias.

De Masi (2002, p.160) descreve sobre a importância dessa educação nos diferentes momentos da vida, conforme encontrado em Platão:

A educação inicial dos jovens e a educação permanente dos adultos constitui o coração de toda a política ateniense. Dela se ocupam não somente os textos declaradamente pedagógicos, mas, na prática, toda a produção literária, filosófica, política e artística. O cidadão ateniense aprende noções, normas e preceitos comportamentais, não somente quando criança, no seio da família, ou enquanto jovem, nos ginásios e nas academias, onde ensinam professores do calibre de Platão e Aristóteles, mas também durante toda a vida, através das histórias figuradas nas superfícies dos vasos e nas paredes dos templos e por intermédio dos contos mitológicos, das representações sagradas, dos concursos poéticos, ginásticos e hípicas, das encenações teatrais, das estátuas, da música, da dança e dos

simpósios. Para os atenienses livres, a vida inteira é uma “imersão total” na formação ética, estética, artística, física e política: sempre visando à felicidade terrena porque “todos devem passar, o máximo possível e da melhor forma possível, a própria existência em paz ... jogando os jogos de que gostam, realizando oferendas, cantando e dançando”. (*As Leis*, VII, 803 d-e).

Ainda podemos observar em Platão uma *skholé* eterna que permite o filosofar aos homens da época de ouro no Livro IV das *Leis*, e *skholé* será fundamental na formulação da cidade ideal na obra *A República* quando o autor demonstra a importância de pensar sobre as situações da cidade e sobre a necessidade que o verdadeiro filósofo tem de escapar das multidões para ficar tranquilo e fazer suas coisas. Na obra *A República* (496c-d), Platão cita:

E os que se tornaram membros desse pequeno grupo, que provaram a doçura e a beatitude desse bem, quando viram suficientemente a loucura da multidão, e que ninguém executa nada de sensato, por assim dizer, no governo dos Estados, nem há aliado em cuja companhia pudessem prestar socorro à justiça, ficando a são e salvo, mas antes como se fosse um homem que tivesse caído no meio das feras, sem querer colaborar nos seus desmandos nem ser capaz de, sozinho, resistir a todo esse bando selvagem, parece antes de poder ser de qualquer utilidade à cidade ou aos amigos, sem vantagem para si mesmo nem para os outros.

E na obra *Leis* (713e-714a), quando cita a fábula de *Crono* para a cidade, Platão diz:

Afirma, ainda, nosso conto, com o que não se afasta da verdade, que a cidade não governada por um deus, mas por homens, não consegue livrar-se dos trabalhos e das desgraças, e que devemos procurar imitar por todos os meios a vida tal como se diz ter sido no tempo de Crono, e a obedecer ao que em nós houver de imortal, tanto nas relações públicas como na vida privada, na administração de nossas casas e da cidade, e dando o nome de lei ao que a razão determinar. Mas se um indivíduo ou qualquer governo, oligárquico ou democrático, tiver a alma propensa para os prazeres, consumida de desejos e ávida de satisfazê-los; se estiver sofrendo de algum mal sem cura e insaciável: alguém nessas condições, quando chegar a dirigir a cidade espezinhará as leis e – torno a insistir nesse ponto – não oferecerá nenhuma esperança de salvação. O que ora nos cumpre fazer, Clínias, é decidir se devemos acompanhar nossa fábula ou se convém tomar outro caminho.

Além de pensar a cidade e o papel do filósofo para a cidade, Platão reitera a necessidade de retirar-se do mundo, da parte do filósofo, tal como se justifica no seu

Diálogo *Teeteto* (176a5-c), “como o mal não pode ser completamente eliminado entre os mortais há que dar por certo que não existe ali onde habitam os deuses, o sábio deve tratar de elevar-se em direção a esse lugar o mais rápido possível”, e no *Teeteto* (176a9), “nisto consiste a ideia de parecer-se a um deus” e “viver segundo a justiça agradável aos deuses, acompanhada da *phronesis* divina, frente aos outros saberes tidos como vulgares” e no *Teeteto* (176c5-7), “distanciar-se do mundo e dedicar-se a uma vida contemplativa”, conforme apresentado por Fuente (2012, p.84) em sua pesquisa sobre o ócio na filosofia platônica.

Na vida filosófica da cidade perfeita, o filósofo não precisa distanciar-se do mundo, pois poderá viver filosoficamente e cumprir cada parte de sua função na cidade, visão esta mais próxima de Aristóteles. A *skholé* platônica tem relevância no grande projeto utópico do filósofo ateniense: uma cidade pacífica e ideal, submetida ao império da lei, com ênfase especial para a função educativa do Estado e o cultivo da música e das artes para educar os cidadãos desde a infância até a velhice em uma ambivalência entre jogo (*paidiá*) e educação ou formação integral (*Paideia*).

De Masi (2002, p.167) descreve sobre o pensamento de Platão na reflexão do banquete-simpósio como a alternativa mais original de formação do cidadão:

Platão insere a sua reflexão sobre o banquete-simpósio, numa discussão mais ampla sobre a educação e o indica como uma das alternativas mais originais de formação permanente, isto é, de técnica pedagógica destinada aos adultos, desde que desenvolvida corretamente, sem degenerar para uma esbórnica coletiva. Para que o método funcionasse da melhor forma possível, eram necessários muitos fatores: um grupo de interlocutores unidos pelo laço de amizade e separados pela dialética; uma justa dimensão desse grupo; uma boa combinação dos convidados sob os aspectos de faixa etária; personalidade e competência; música de boa qualidade a um baixo volume; enleação sem embriaguez; o leve torpor provocado pela comida; aquele entusiasmo crescente devido ao vinho; o avançar das horas no coração da noite; a autoridade e o carisma do “simposeuta” que tem a tarefa de presidir “a benévola reunião de amigos com outros amigos”, como “guia privado de conturbações... guardião da amizade que se estabelece entre os participantes”, vigilante a fim de que, no curso da reunião, esta não passasse por uma fase cansativa, mas que, pelo contrário, se reforçasse sempre, num contínuo crescimento.

Cumprido o programa educacional na cidade, gozar-se-á do máximo tempo livre, e os cidadãos serão livres, respeitando uns aos outros sem nenhuma paixão pela riqueza. Platão, em sua obra *Leis* (VIII, 832d), destaca:

Quanto à cidade cujas leis presentemente elaboramos, soube furtar-se de ambos os inconvenientes, pois em verdade goza de bastante ócio; os cidadãos são independentes entre si e, mais do que isso, segundo penso, com semelhantes leis não ficarão apegados aos bens materiais. Por isso mesmo, é justo e natural proclamar que, das constituições atualmente em vigor, esta é a única capaz de combinar a educação e os jogos guerreiros de que tratamos exaustivamente em nossa exposição.

Podemos também encontrar no Diálogo Crítias (110a), de Platão, o que pode ser um dos últimos usos da *skholé* platônica, atribuindo-se um valor que confirma a relação com a superação dos níveis básicos da sobrevivência humana e uma história cultural do progresso espiritual dos homens:

Sofrendo as maiores aperturas, eles e seus filhos, durante gerações sucessivas, só atendiam as necessidades de todas as horas, objeto exclusivo de suas cogitações, sem se preocuparem no mínimo com o que ocorrera no passado. Pois, o estudo da mitologia e a investigação dos fatos pretéritos surge nas cidades juntamente com o ócio, quando os homens já estão providos do necessário para viver, nunca antes disso.

Platão ainda nos ensina que o cultivo das tradições míticas e o estudo das coisas referentes a antiguidades se efetiva na cidade só quando existe o modo de vida com *skholé*, demonstrando que devemos ter consciência e saber quando as necessidades da vida já estão satisfeitas.

O modo de vida com *skholé*, em Platão, é um tempo liberado das atividades de sobrevivência, é um tempo livre destinado ao cuidado da alma, é também um tempo livre destinado à sabedoria e ao conhecimento. Quando existe *skholé*, cumpre-se o programa educativo, e a *pólis*, pacífica e ideal, estará submetida às leis. Essa é a lição platônica.

2.3 SKHOLÉ COMO PREGUIÇA OU COMO ATIVIDADE E LIBERDADE

Quando as palavras são traduzidas, ao longo do tempo histórico, elas surgem com significados e sentidos diferenciados, por isso precisamos ter o cuidado ao adotá-las. Compreender o sentido das palavras, frases ou parágrafos o mais próximo possível de seu contexto exige investigação e o cuidado quando de sua aplicação. Esse é o caso do substantivo *skholé* e do verbo *skholazo* que, na Grécia

clássica, com os mestres Sócrates, Platão e principalmente Aristóteles, tinha o sentido de um modo de vida.

As determinações das palavras gregas ainda nos oferecem um sentido positivo e um sentido negativo, muito bem utilizados conforme os interesses de cada situação histórica vigente. No sentido positivo, apresenta-se como estudo, escola, paz, tranquilidade, estar livre, ser discípulo de; no sentido negativo, entende-se como preguiça, lentidão, inatividade, indecisão, demora, atraso, adiamento. Isso demonstra que os antigos percebiam todas as virtudes do ser humano e também os seus vícios. Juntos, os dois sentidos estão presentes no modo de vida dos homens, colocando-os como fonte de observação e necessária educação.

Conforme estudos de Assunção (2013, p. 13-14) e Hernández (2003, p. 1-2), o verbo grego *skholazo* e o substantivo *skholé* e seus derivados *skholaiótes*, *skholaíós*, *skholiastés*, *skholastikós* e *skholastérion* são suas possíveis determinações quando da busca de sentido na Grécia clássica para as palavras usadas para “tempo livre” e, na época medieval e contemporânea, para ócio e lazer. Além disso, também designa as mais diferentes atividades daqueles que são mais próximos de um modo de vida contemplativo e filosófico, ou seja, dos comentadores, dos que exercem atividades na vida acadêmica (especialistas, mestres e doutores para com seus discípulos), dos eruditos e dos literatos.

O livro *Ensaio de escola* Assunção (2013, p. 14) nos oferece uma significação interessante para os termos acima associados com a palavra escola, em seus diferentes tempos e espaços:

Ensaio de escola pode(m) então certamente parecer – por seu excesso de citações e referências, por seu jogo ficcional com a erudição e, enfim, por seu patente alexandrinismo – brincar com o sentido sincrônico e o etimológico de “escola”, como se quase insensivelmente se produzisse um prazeroso deslize de um a outro: do “acadêmico” (ou, mais pejorativamente, “pedante”) ao “estudioso” (ou, quem sabe mais propriamente, “diletante”); do “escolista” (do grego *skholiastés*, “comentador”) ao “escolástico” (mas no sentido grego de *skholastikós*, “ocioso, que gosta dos lazeres” e ainda “que gosta do estudo”; do “escólio” (“comentário”) ou não-dicionarizado “escolastério” (do grego *skholastérion*, “sala de trabalho numa biblioteca”) ao – brutal e imperdoável neologismo! – “escóleo” (no sentido grego de *skholaíós*, “lento, sem se apressar”).

No sentido para a palavra “escolista”, é interessante perceber a aproximação feita com o “ensaísta” que se coloca no miolo misturado e ambíguo da tradição do “ensaio” e também no sentido para a palavra “escóleo”, identificada com

skholaîos, aquele que é lento, que não se apressa, como na lição oferecida na fábula da tartaruga, a qual tem como pressuposto a situação contingente em que a oposição natural rapidez/lentidão e a oposição moral cuidado/negligência irão ter lugar numa corrida ou numa disputa.

Estão assim colocadas, outras e prévias lições, de que “uma corrida nunca está ganha antes de terminar”, ou que “o vencedor não é o potencialmente melhor, mas apenas aquele que se põe à prova concretamente em uma disputa sempre singular e sujeita a imprevistos”. Para Aristóteles, na EN³ I (1099a, p.26): “Da mesma forma que nos jogos Olímpicos os coroados não são os homens mais fortes e belos, e sim os que competem (alguns destes serão os vitoriosos), quem age conquista, e justamente, as coisas boas da vida”.

Não há como desprezar a oposição natural, rapidez/lentidão, e a oposição moral, cuidado/negligência, quando queremos sugerir um modo de vida com *skholé*, pois está associado a ambos e poderá parecer que são os meios condutores rumo à liberdade. Os termos *skholastikós*, que gosta de lazeres e *skholaîos*, lento, que não se apressa, parecem estar presentes e influenciar quando da decisão e escolha para a realização das atividades. Conforme Assunção (2013, p. 34):

Se, no entanto, saímos um instante do contexto cultural grego antigo e nos lembrarmos do protesto irônico do *flâneur* que leva uma tartaruga para passear, constataremos com alguma surpresa que na fábula de Esopo é a tartaruga que está associada ao “trabalho” (*pónos*), enquanto a lebre figura a *nonchalance* de quem dorme junto do caminho onde se dá a corrida. Na versão de La Fontaine é explicitado o tempo livre de que dispõe a lebre não apenas para comer e dormir, mas também para – disposição eminentemente contemplativa – “escutar de onde vem o vento”. No imaginário da fábula é, pois a lebre quem – por sua negligência ociosa e seu desprezo à operosidade – se aproxima do *flâneur*, enquanto a tartaruga aparece comprometida por seu esforço com a produção de um resultado.

A fábula da tartaruga, nos mostra que muitas vezes o esforço vence a natureza que se descuida, pode servir de lição para os tempos contemporâneos de pressa, nervosismo e instabilidade. De acordo com Assunção (2013, p.35), e com quem me coloco em concordância:

[...] mas no capitalismo tardio – avesso a lições da experiência – uma tal fábula se torna fácil e pejorativamente um mero gênero infantil,

³ EN – Ética a Nicômaco

enquanto nele – estruturalmente avesso à ideia da lentidão – é a eficácia e a velocidade de Aquiles que detêm com impaciente unanimidade a última palavra. Assim como Taylor quando transformou em palavra de ordem o “abaixo a *flânerie*”.

Na tradição materialista, liberdade passa pela liberação do trabalho através da reapropriação das condições de existência e do acesso à tecnologia para desfrutar de tempo livre, que não tem a ver com preguiça ou abandono, mas com atividade e liberdade. O capitalismo se fundamenta em negociar o tempo livre numa época histórica de tecnologia em que o homem poderia estar mais liberado do trabalho, mas, ao contrário, parece que nunca trabalhou tanto como agora. Conforme Russell (2002, p.23):

Como muitos homens da minha geração, fui educado segundo os preceitos do provérbio que diz que o ócio é o pai de todos os vícios. E, como sempre fui um jovem virtuoso, acreditava em tudo o que me diziam, razão pela qual adquiri esta consciência que me faz trabalhar duro até hoje. Mas apesar de a consciência ter controlado as minhas ações, minhas opiniões sofreram uma verdadeira revolução. Eu acho que se trabalha demais no mundo de hoje, que a crença nas virtudes do trabalho produz males sem conta e que nos modernos países industriais é preciso lutar por algo totalmente diferente do que sempre se apregouu.

A luta para que os contemporâneos aprendam a respeitar a atitude contemplativa, mesmo naquilo que é aparentemente trivial, será empreendida e vencida quando da demonstração daqueles que detêm o poder dos mais diversos tempos e diferentes lugares, acadêmicos ou não, oportunizem perspectivas, não de coerção e obrigação, mas também de despreocupação e dedicação a atividades de livre escolha que sejam ao mesmo tempo construtivas e prazerosas.

Os adultos, os jovens e as crianças precisam ser conduzidos em contínuas oportunidades de autoexpressão, pois permitem que cada um por si mesmo avalie a qualidade de sua experiência e valorize o conhecimento adquirido. Assim, podemos pensar que, dessa forma, o conhecimento seja um valor intrínseco, e as atividades realizadas sejam interessantes e compensadoras. Pensar e transmitir para o conjunto de humanidades que é importante pensar em “ser” um ser humano melhor e que o “ter” não parece convenientemente formador, representa posse de algo, parece nobre, mas é apenas uma complementaridade. Em algum momento, riqueza e poder poderão se sobrepor, mas somente para determinados momentos, enquanto

que as demandas da vida pelas virtudes e o conhecimento estão na totalidade dos momentos vividos.

Para o modo de vida com *skholé* proposto por Aristóteles, no período clássico, de que só os cidadãos livres dispunham de tempo livre, já que tinham a sorte da boa fortuna, parece ter uma proximidade com o modo de vida dos aristocratas ou burgueses do capitalismo contemporâneo, uma vez que, caso quisessem, poderiam proporcionar a si próprios, por sua riqueza e poder, tempo livre.

Apesar de possíveis proximidades entre os cidadãos livres gregos e os aristocratas e burgueses contemporâneos para o modo de vida, percebe-se um ponto crucial como diferença: aqueles contribuía de forma efetiva para o bem da polis e o desenvolvimento do ser humano, enquanto estes parecem não participar da condução da cidade e deixar o ser humano dependente. Ainda parece que as atividades para excelência moral e técnica no capitalismo contemporâneo requerem novos fundamentos, estudados e pontuados pelos gregos.

Bodéüs (2003, p.101) lança um questionamento interessante quanto à oportunidade de vivenciar um modo de vida diferenciado e com as condições favoráveis. Sobre isso, afirma:

Se é concebido para ser instituído algum dia em todos os lugares, o projeto de um regime político perfeito participa de um sonho utópico, que é denunciado, por Aristóteles, por todas as reflexões de que falamos até agora. Por outro lado, a possibilidade de que esse projeto seja realizável em algum lugar, em uma única ocasião favorável, sem ser nula, é a seus olhos muito baixa, pois ela exige a reunião de múltiplas condições excepcionais (ver, mais adiante, pp.103-104). Por que então sonhar com o que é praticamente impossível? Poder-se-ia responder: porque é impossível não sonhar? Mas, em Aristóteles, a exigência de colocar sob os olhos o que seria um regime político perfeito não é uma concessão à necessidade impenitente de fugir do real, nem a lembrança de uma inclinação idealista que ele um dia teria conjurado. Essa exigência de ver a simples perfeição é, pelo contrário, a condição sem a qual não podem ser medidas as múltiplas imperfeições do real, que a política procura remediar segundo seus meios e segundo as circunstâncias. O homem político, desse ponto de vista, é como o homem de bem; ele pode formar o desejo de estar na situação ideal, na qual a perfeição sem reservas está ao seu alcance, mas o que ele deve procurar é o melhor possível na sua situação. (Ver, a esse respeito, *Ét. Nic.*, V, cap.2, 1129 b 4-6).

Uma reflexão desse questionamento me remete a um novo questionamento. Será Péricles esse homem de bem que, no momento certo e com as condições ideais para governar, o fez bem? O papel do filósofo, como os da Grécia Clássica, era e é fundamental para colaborar na deliberação e na estruturação do Estado?

O homem inserido no modo de vida contemporâneo é pura atividade, e o descanso é para retornar à atividade. Descansamos quando dormimos, e dormir não deve ser “contabilizado” como tempo de *skholé*. Descanso é inatividade, e o modo de vida com *skholé* é oportunidade para algum tipo de atividade desejável. Quando da atividade desejável, o significado encontra-se no tempo dedicado a si mesmo, no estado de liberdade e na indicação de qualidade ética.

A tecnologia hoje oferece a oportunidade para o aumento do tempo livre e o trabalho com menos fadiga corporal e mental, no entanto ela é usada para elevar a produtividade monitorando qualidade e prolongamento da jornada de trabalho. Parece que as tecnologias criaram mais trabalho para quem tem emprego e um preocupante e devastador tempo livre para os desempregados. Russell (2002, p.17) alerta para os perigos dos fundamentos capitalistas, “a ideia de que as atividades desejáveis são aquelas que dão lucro constitui uma completa inversão da ordem das coisas”.

As sociedades gregas e romanas e as pré-industriais respeitavam o tempo livre, compreendido não como inércia, mas como atividade despojada e privada de coerções, como liberdade de escolher a que se dedicar. Essa concepção é muito diferente da sociedade capitalista contemporânea, fundada no trabalho e na condenação do tempo livre. Tal formatação refere-se àqueles que dependem da venda de sua força de trabalho física ou intelectual. Entretanto, parece que ainda se oportunizará, nas sociedades pré-industriais, momentos diferenciados entre atividade, descanso e entretenimento, pois era um tempo livre mais substancial em termos de convivência e de preparação para a formação humana e técnica, reafirmando que continuamos com uma parcela de cidadãos agraciados pela fortuna e por um entretenimento diferenciado, não necessitando realizar atividades cansativas ou sequenciais.

O modo de vida com *skholé* até se apresenta como um modo de viver aristocrático, mas nosso estudo não quer hierarquizar, e sim mostrar que o objetivo do homem e da sociedade também pode não residir na riqueza, na produção e no trabalho, mas em quaisquer outras coisas mais honrosas e prazerosas, como a

observação, a especulação, a contemplação e a discussão, termos esses próprios de Aristóteles. Será preciso pensar em oportunidades e possibilidades para enfraquecer as apostas da produção e do consumo.

Colocar o modo de vida com *skholé* da Grécia antiga é fazer ressoar que o último ideal de vida não é o trabalho ou a busca incessante da riqueza, mas certamente os prazeres que desenvolvem a sabedoria para desenvolver ações melhores. A vida do artífice ou do comerciante da época clássica grega é desprezada, porque lhes falta qualquer forma de liberdade e porque os coloca submissos à necessidade. Quando o homem se coloca submisso às necessidades, ele perde a liberdade, porque suprir as necessidades demanda tempo, mais do que ele gostaria, passando a atender demandas com outros interesses que não os seus.

Russell (2002, p.27-28) nos coloca a ideia de que o cumprimento do dever continua sendo usado quando se contextualiza as expressões trabalho e lazer.

A ideia do dever, historicamente falando, foi um meio usado pelos detentores do poder para convencer os demais a dedicarem suas vidas ao benefício de seus senhores, mais do que a seus próprios interesses. É claro que os detentores do poder escondem tal fato de si mesmos, procurando acreditar que seus interesses particulares são idênticos aos interesses maiores da humanidade. Isto é verdade em algumas situações: os proprietários de escravos atenienses, por exemplo, empregavam parte de seu lazer em contribuições permanentes à civilização, o que teria sido impossível sob um sistema econômico justo. O lazer é essencial à civilização e, em épocas passadas, o lazer de uns poucos só era possível devido ao trabalho da maioria. Este trabalho era valioso, não porque o trabalho é bom, mas porque o lazer é bom. E, com a técnica moderna, seria possível a justa distribuição do lazer sem nenhum prejuízo para a civilização.

A palavra *pónos*, que significa fadiga, aplica-se a todas as atividades que exigem um esforço penoso, e é preciso que alguém execute os trabalhos que exigem fadiga, e aqueles que o executam precisam ser convencidos a fazê-lo. Os trabalhos que demandam fadiga não são somente os que produzem valor de utilidade, mas também os que proporcionam aos outros o tempo livre. *Pónos* não existe nem como função social, nem como uma atividade humana específica, pois é contra todas as formas de vida livre. Perguntamo-nos, porém, se ainda temos, na era contemporânea, homens que executam atividades com a conotação da palavra *pónos*? Apesar de toda a técnica criada, ainda temos homens que executam atividades de esforço penoso, *pónos*, em seu sentido mais forte. Na Grécia clássica

hierarquizada, o homem livre ou aquele que podia ter um modo de vida com *skholé* tinha liberdade de escolher a atividade a qual se dedicar, como único bem capaz de proporcionar a vida digna de ser vivida. Sua vida, porém, era incompatível com o trabalho, já que, para dedicar-se a atividades de excelência, era preciso tempo disponível.

É preciso destacar que a educação visava principalmente à preparação daqueles que iriam governar, mas os artesãos, os lavradores, os guerreiros e os comerciantes recebiam formação para conhecer seu ofício e ratificar a posição ocupada na estratificada sociedade grega. Podemos aqui levantar algumas dúvida quanto à formação oferecida. Parece que, apesar da estratificação, havia um âmbito de ambos, os cidadãos, conjugarem educação e formação, mas também era grande a instrução para conseguir suprir as necessidades utilitárias.

Sendo os artesãos os lavradores, os comerciantes e os guerreiros responsáveis pela proteção e subsistência da *pólis*, esses estratos sociais dificilmente tinham disponibilidade de tempo para se preparar e gozar de um modo de vida com *skholé* como originalmente foi concebido. Mesmo percebendo que o modo de vida com *skholé* era visto como algo nobre e para poucos, era intensa a participação em jogos, festas e comemorações sociais. Aqui seria o caso de levantar um questionamento: O modo de vida com *skholé* passa pela educação contemporânea, como nos estratos sociais gregos do tempo de Aristóteles? Jogos, festas e comemorações sociais contemporâneas, em geral, têm como objetivo participação e formação de todos?

A palavra grega *skholé* e a latina *otium*, não tem a intenção de isentar os homens de atividades, elas não são simplesmente um lazer, mas são indicativas de cessação de trabalho. *Skholé* não indica um tempo livre, após uma jornada de trabalho árduo, mas a grande e feliz possibilidade de não necessitar realizar tarefas ligadas à mera subsistência. *Skholé* então se articula não apenas com a realização de atividades ligadas à subsistência, mas também à educação, pois, para o modo de vida com *skholé* se efetivar, será necessário adquirir uma boa formação, e essa implicava as condições de reflexão, prosperidade e liberdade, panorama esse impossível quando da necessidade da vida de trabalho.

Conforme estudo de Arendt, é possível perceber que, em sua obra *A condição humana*, são colocadas as diversas possibilidades de se compreenderem os feitos humanos e, desse modo, de se constatar o sentido que é dado para as

várias atividades da vida ativa. Uma análise da condição humana pode ser uma forma de distinguir entre três níveis diferentes das relações estabelecidas pelos homens. Estes diferentes níveis, ou seja, o labor, o trabalho e a ação, e a relação que se estabelece será com a natureza, com os objetos feitos pela mão humana. Já a relação entre os homens, coloca-nos que se trata “de atividades fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (2007, p.15), demonstrando, dessa forma, a importância da existência humana, sua sobrevivência e realizações.

O melhor, no entanto, na consideração arendtiana dessas relações, é a explicitação do tempo disponibilizado a cada uma das atividades que as efetivam e, decorrente disso, a relevância delas nos espaços criados para o atendimento da comunidade como um todo. Portanto, a apresentação dessas atividades, para seguir de perto a intenção da autora, restringe-se a realçar aqueles pontos importantes para o âmbito de efetiva realização. Ela indica que são importantes os critérios que cada comunidade histórica adota para determinar o lugar das atividades da *vida ativa*, mas pontua que essas atividades também devem ter a característica intrínseca própria dessa comunidade, reafirmando que “A condição humana compreende algo mais que as condições nas quais a vida foi dada ao homem”. (2007, p. 17).

Sobre a *vida ativa*, Arendt destaca que as três atividades humanas fundamentais, o labor, o trabalho (*poíesis*) e a ação, consistem na produção, pela atividade humana, das coisas que existem e que estas condicionam o homem a criar as condições para sua vida ativa. Esclarece ainda que “O que quer que toque a vida humana ou entre em dura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana” (2007, p. 17), nascendo, assim, a multiplicidade dos espaços e o controle do tempo.

O labor é a atividade do processo biológico do corpo humano e está relacionado com as necessidades, básicas ou não, necessárias, criadas ou agregadas ao longo da existência. O laboral, então, é a própria vida, assegura a sobrevivência e a perpetuação da espécie, é a condição do existir. O trabalho é a atividade do artificialismo da existência humana, é o fazer, o fabricar, o criar pela arte, é o *homo faber*, que utiliza os instrumentos que o auxiliam na produção daquilo que é considerado como “produção artificial” de coisas, mas que são distintas do que é natural.

O mundo do trabalho se destina a sobreviver e a transcender todas as vidas humanas e se perpetuar. Todo o trabalho feito, e o resultado como produto – o objeto humano – oferece a sensação de duração e de permanência às diferentes insignificâncias da vida e a sua brevidade. É a atividade que medeia a relação do homem com a natureza, é a condição sustentável à vida. O trabalho produz uma infinidade de coisas, mas essas são de uma forma muito expressiva e diferente do que é considerado natural.

Na vida ativa, a ação corresponde à condição humana da pluralidade, não é o homem, e sim são os homens presentes na Terra, que habitam e transformam e, talvez, por isso, precisem da política para conjugar. É a única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação de objetos ou de matéria. Podemos inserir que a comunicação tem em seu papel o poder de, na profusão de ideias, convencer, uma vez que é com a ação que o homem tem como recurso o discurso, a palavra. É a ação no campo ético e político, parecendo se aproximar da perspectiva grega. Para Arendt, “a *pólis* não é a cidade-estado em sua localização física; é a organização da comunidade que resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam”. (2007, p. 211). Então, estamos às voltas para definir a ação em seu sentido único, que é o diálogo, de uma carência enorme no tempo contemporâneo.

Como os homens são iguais, pelo menos, em alguns aspectos, eles precisam estabelecer a compreensão, eles precisam se comunicar. Parece que os homens são um dos poucos seres vivos capazes de se expressar. As palavras usadas no discurso não devem ser apenas para revelar necessidades, emoções e sentimentos, mas também revelar o autor das palavras usadas no discurso e ao revelar-se o senhor do discurso, este poderá se tornar vazio e sem consequências ou então seu contrário.

Manter o círculo da vida e do trabalho e, conseqüentemente, manter toda a demanda que é necessária para a sobrevivência e todos os utensílios necessários para fabricar e usar se desestruturam quando o círculo é interrompido, ou seja, quando a existência e a terra dependem das decisões que já escapam do âmbito do animal *laborans* e do *homo faber*. A questão que pode ser colocada parece ser: Qual a razão de os homens preservarem a vida e construírem um mundo?

Em sua filosofia, Arendt (2007, p.16-17) lança, através da diferenciação dos conceitos de *labor*, *poíesis* e ação, bases para reconstruir um conceito de organização, através da política, que seja capaz de separar a naturalidade da artificialidade. *Labor* e *poíesis* são as atividades através das quais o homem ou renova seu ciclo natural ou transforma os objetos naturais. Ambos, *labor* e *poíesis*, são constitutivos da presença de um ciclo que se renova, e as atividades a eles inerentes precisam ser muito bem feitas e aprimoradas, apesar da não permanência. Porém, é na ação que os homens constroem a historicidade. Assim, o labor e o trabalho são a condição natural, e a ação é a condição humana. Arendt afirma (2007, p. 17):

As três atividades e suas respectivas têm íntima relação com as condições mais gerais da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade. O labor assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. O trabalho e seu produto, o artefato humano, emprestam certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano. A ação na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história. O labor e o trabalho, bem como a ação, têm também raízes na natalidade, na medida em que sua tarefa é produzir e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que vêm a este mundo na qualidade de estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta.

Sobre a pergunta "O que estamos fazendo?", Arendt procura responder a partir das três categorias de atividades da vida ativa, apontando para a destruição das condições de existência do ser humano no mundo contemporâneo, através das operações de uma sociedade massificada pela produção e pelo consumo, sem uma ação que tenha como proposta detectar o que é genérico e o que é específico.

É na Grécia, em Atenas, que Arendt busca uma concepção alternativa e a encontra naquilo que os atenienses, incessantemente, buscavam respostas, a imortalidade e a permanência identificada com as atividades políticas. Com isso, o que diferenciaria o *labor* e a *poíesis* da ação seria a capacidade da ação de criar permanência. Arendt (2007, p. 209) explica que:

A solução grega e pré-filosófica desta fragilidade havia sido a fundação da pólis. Por ter resultado e mantido suas raízes dentro da experiência e do julgamento daquilo que torna útil aos homens viver juntos (*syzen*) – ou seja, a coparticipação de atos e palavras – a pólis tinha dupla função. Em primeiro lugar, destinava-se a permitir que os homens fizessem permanentemente, ainda que com certas

restrições, aquilo que, de outra forma era possível somente como empreendimento infrequente e extraordinário, para o qual tinham que deixar o lar. A pólis deveria multiplicar-lhes as oportunidades de conquistar “fama imortal”, ou seja, multiplicar para cada homem as possibilidades de distinguir-se, de revelar em atos e palavras sua identidade singular e distinta. Uma das razões, senão a principal, do incrível desenvolvimento do talento e do gênio em Atenas, bem como do rápido e não menos surpreendente declínio da cidade-estado, foi precisamente que, do começo ao fim, o principal objetivo da pólis era fazer do extraordinário uma ocorrência comum e cotidiana. A segunda função da pólis também estreitamente relacionada com os riscos da ação tal como experimentada antes que a pólis passasse a existir, era remediar a futilidade da ação e do discurso; pois não era muito grande a possibilidade de que um ato digno de fama fosse realmente lembrado e “imortalizado”.

O *labor* seria a atividade menos valorizada pelos atenienses. Essas atividades envolveriam a renovação do ciclo biológico, incapazes de adquirir as características para a permanência, pois sua característica é o consumo para manter o ciclo da vida. A *poíesis* ou as atividades ligadas à obra produzem objetos em que a durabilidade depende da ação humana. É a característica da durabilidade que interessa a Arendt. Para ela, a durabilidade não é o problema, mas a artificialidade produzida pelo trabalho que é limitada, contrastando, com a artificialidade das atividades puramente humanas. Esse contraste se conduz entre *poíesis* e a ação. É no conceito de ação que ela oferece originalidade, ele está no ponto de intersecção entre a igualdade e a diferença. Na ação a atividade entre os indivíduos tem como pré-condição a igualdade e a pluralidade.

Como precursora da recuperação do espaço público, Arendt supõe que a ação só poderia se desenvolver nesse espaço. Se a ação é a comunicação, ela está no âmbito público. Assim, a ação em Arendt nos remete ao modelo ateniense da *polis* com distinção muito forte entre a *oikia* e o público, ou seja, entre o privado e o público. A *oikia* representa um âmbito mais reservado e, para pensar sobre o conceito humano e plural de política oferecido pela filosofia arendtiana, ele só se constrói e acontece no âmbito público.

Nesse ponto, há uma observação que gera dúvida quando se afirma que é possível observar e perceber que existe uma tensão entre a capacidade grega para a ação e a incapacidade de pensar as formas de institucionalização dessa mesma ação, quando da proposição política e das dificuldades para sua abrangência de fato.

A confusão dos contemporâneos em relação ao poder e à lei resulta, por um lado, da experiência de regimes totalitários e, por outro, da substituição da ação pela produção. Em toda a produção há um elemento de violência e sujeição do material colocado para o *homo faber*. Platão e Aristóteles construíram de tal modo uma mudança, que a política passou a ser um meio para melhorar a conduta dos homens e a vida em comunidade. Do mesmo modo, na fabricação, o governante tem o poder de usar a força para adequar a massa de homens a uma melhor constituição. Como Arendt recoloca a ação no centro da atividade política, o poder só pode consistir no consentimento, isto é, na adesão de muitos à iniciativa de alguém.

A observação trazida à luz pela filosofia arendtiana (2007, p. 22-23) de uma tensão entre a capacidade de pensar a ação e as formas de institucionalização dos meios para a efetiva realização ainda permanece e parece nisso residir a dificuldade de fechamento do círculo para a convivência humana equilibrada. A filosofia prática ou a ação não encontra eco no espaço público. Arendt (2007, p. 23) sustenta que:

À antiga liberdade em relação às necessidades da vida e à compulsão alheia, os filósofos acrescentaram a liberdade e a cessação de toda atividade política (*skholé*), de sorte que a posterior pretensão dos cristãos – de serem livres de envolvimento em assuntos mundanos, livres de todas as coisas terrenas – foi precedida pela *apolitia* filosófica da última fase da antiguidade, e dela se originou. O que até então havia sido exigido somente por alguns poucos era agora visto como direito de todos.

A construção que Arendt faz para as ações humanas de labor, *poíesis* e ação está contida no mundo grego, retirando de lá alguns elementos para sustentar a defesa que faz para recuperar o espaço público, espaço esse tão privilegiado pelos atenienses que requeriam tempo livre para frequentá-lo e dali se efetivava a comunicação. Será que, para Arendt, recuperar o espaço público é uma forma de comunicação em que situações ocorreriam de forma diferente?

Entre Arendt e os gregos percebem-se aproximações dos conceitos de labor, *poíesis* e ação ou *práxis*. Sendo a *práxis* a atividade que tem a palavra como principal instrumento, porque ela utiliza o discurso como um meio para encontrar soluções voltadas para o bem estar dos cidadãos, é o espaço da ética e da política, da vida pública.

Os gregos distinguiram claramente a atividade braçal de quem cultiva a terra, a atividade manual do artesão e a atividade do cidadão que discute e procura

soluções para os problemas da cidade. As três expressões *labor*, *poíesis* e *práxis* são utilizadas pelos gregos para expressar as concepções dadas à ideia de trabalho. A ação não é imposta pela necessidade e nem orientada pela utilidade e, para efetivar-se, ela precisa da presença dos outros, ou seja, seu lugar é entre os homens.

Na busca por ideias filosóficas de trabalho, descanso e tempo livre, temos, conforme Garcia (1997), *poíesis* e *práxis* que se configuram e se projetam, a partir do período clássico grego, com um novo conceito de *techne*, sucedendo conceitos anteriores. Assim, entre esses conceitos, está o de função técnica, com as artes derivadas do fogo (Atenea, Hefaios e Prometeo), com o de função técnica da fecundidade e do trabalho (mito de Pandora) e o de função moral que implica o conceito de trabalho na Grécia arcaica com Hesíodo, que se insere fundamentalmente entre o período arcaico e clássico da cultura com um realismo naturalista e com amor ao trabalho. Como consequência, evolui toda uma dinâmica grega, tanto filosófica como técnica e social. Entre a função técnica anterior e a *techne* que surge do aperfeiçoamento, destaca-se que a *techne* tem uma aproximação maior com a realidade vivenciada e com novas descobertas tecnológicas.

O avanço no terreno das técnicas pode ser encontrado em todos os terrenos produtivos, desde a arte das minas com a perfeição do poço vertical, às técnicas de construção dos edifícios públicos e religiosos, à arte militar na técnica de novos armamentos até nas artes mecânicas, com Tales de Mileto e o relógio de sol, com Anaxímenes. Portanto, está se gestando uma nova forma de conceber a ciência de forma cada vez mais discursiva e especulativa, nova também na medida em que vai mudando o conceito de saber técnico, conforme relata Garcia (1997).

O conceito de *techne* do período clássico tem três características fundamentais para chegar ao conceito de *techne* em Aristóteles. A primeira, que o artesanato pertence a um domínio em que se exerce o pensamento positivo, e a *techne* adquire um caráter prático, já que o artesão não põe em jogo, na hora de dominar a natureza, forças ocultas, mas as forças que atuam sobre a *physis*, para transformá-la. Nesse sentido, a *techne* se opõe a *tyche*, em duplo sentido, tanto de sorte como de dom divino. A segunda, a função da técnica pertence e se registra como marco da *polis* na medida em que esse conceito significa tanto a atividade especializada como o conjunto de regras para vencer no terreno da ação,

concebendo, dessa forma, o marco da política, porque a divisão do trabalho e a especialização técnica fundam a *Politéia* grega. A terceira, a separação entre ciência e técnica devido a parâmetros técnicos observados se comparados ao trabalho dos artesãos. Assim, a cultura clássica deverá impor uma nova definição para uma série de conceitos, analisando o termo *techne* tal como aparece no marco da polis grega clássica, conforme Garcia (1997) descreve sobre “da *techne* à técnica”.

O conceito de técnica, como se entende na modernidade, não existe no mundo clássico grego, ou seja, não se pode traduzir *techne* por técnica. Técnica se entende como uma ciência aplicada, preocupada com a eficiência, baseada em um pensamento experimental, operando sobre objetos materiais, orientada por ações mecânicas para transformar a natureza, situando-se numa linha de progresso e renovação. Já no marco da *pólis* grega, é o fazer dos artesãos que tem essas características, e, nesse sentido, podemos afirmar que o ofício artesanal não cria valores sociais, porque, apesar de os homens sobreviverem intercambiando os produtos do seu trabalho, não se constroem determinados vínculos. Para Aristóteles, a cidade se fundamenta na divisão de tarefas, pois o trabalho não é um elemento de coesão social, mas é precisamente o que divide e, portanto, a coesão deve ser buscada de outra maneira.

Para esclarecer o sentido do conceito de *techne* e sua diferença com o saber do artesão, que não é o verdadeiro saber, mas apenas uma repetição rotineira instalada em uma tradição que pouco tem a ver com ciência ou com um trabalho que desenvolve habilidades práticas que não conduzem à inovação, buscaremos o que Aristóteles coloca sobre a produção de um objeto útil ou sobre uma atividade produtiva destinada a *poíesis*. Ele diferencia as artes que produzem uma obra (*ergon*) das que têm um fim em si mesmo e, em nenhum caso, a uma finalidade exterior (o produto), pois, se existe algo implícito na estrutura social da *pólis* clássica, é que não só se trata de viver, mas de viver bem e, portanto, toda a atividade tem um fim em si mesmo.

Segundo Garcia (1997), pelos estudos feitos das obras, sabe-se que Aristóteles trata de forma mais sistemática a definição de *techne* e sua comparação com os outros saberes no Livro I da *Metafísica* e no Livro II da *Física*. Aristóteles descreve que no Livro 1-3 da *Metafísica* (980a-983b) se encontra uma classificação dos distintos níveis de conhecimento entre as formas de saber dos animais e dos

homens, pois enquanto os animais vivem com imagens e lembranças e pouco participam da experiência, o gênero humano dispõe da arte e da racionalidade.

A *techne* aparece como um tipo de conhecimento que é específico do homem, ou seja, racional e, portanto, ligado especificamente à capacidade de pensar, e no Livro de *Física II* (194b) aparece a distinção entre os tipos de atividade técnica. Aristóteles escreve que as artes produzem a matéria, mas que umas consistem em fazer uso das coisas, enquanto outras são arquitetônicas, diferenciando essas como conhecimento da forma, e as produtivas como conhecimento da matéria. A arte arquitetônica é um saber que só se sabe quando se realiza, enquanto o artesão possui uma prática adquirida. Para o homem contemporâneo, a conotação dada por Aristóteles para “arquitetônica” nos remete a pensar algo como grandioso, contextualizado, bem formatado e, pela arte, como inigualável.

O modo de vida com *skholé*, que foi defendido por Aristóteles, ratifica-se na medida em que dá essa amplitude à *techne*, pois arte arquitetônica, concebida por ele, só será possível caso se concretize com tempo livre, tempo, lugar e educação necessários para o homem que escolhe, decide e age para e pela *pólis*. Arquitetar, em Aristóteles, quer dizer muito mais do que arquitetura representa para o homem contemporâneo.

Há também que se diferenciar, dentro do pensamento aristotélico, o saber empírico e a *techne*, sendo que ela pode ser ensinada. Como toda ciência, a *techne* aparece como um saber ligado às formas do conhecimento racional e próxima da ciência, pois comporta uma racionalidade, uma aprendizagem, uma precisão e um interesse pela explicação com fundamentação teórica. Considerando a *techne* um saber ligado às formas de conhecimento racional e muito próxima da ciência, podemos observá-la em sua universalidade, em sua aprendizagem, em sua precisão e em seu interesse pela explicação e, nesse interesse, pela explicação surge a questão sobre o “por quê?” que exige respostas teóricas, ou seja, com fundamentação teórica.

Ainda, conforme Garcia (1997), sobre a *techne* aristotélica, podemos perceber que *techne* não pode ser traduzida por técnica em sua definição antropológica e instrumental, não pode ser desligada da *episteme* e do *nous* e, por ser resultado da atividade humana, transforma a dinâmica em *ergon*. É o resultado

de um ato deliberativo e volitivo e, portanto, um conceito que em Aristóteles se aplica a diferentes situações presentes na vida dos homens.

Portanto, temos uma *techne* lógica como instrumento, que consiste na produção de modelos de argumentação que substituem o discurso dialético do homem sábio; uma *techne* moral, que consiste em produzir ações justas que o homem prudente utilizaria para viver bem; uma *techne* poética, na qual a produção de regras para uma obra literária imite, da forma mais verdadeira possível, os fatos ocorridos na natureza; uma *techne* retórica na arte de argumentar, para a qual convencer se equivale a raciocinar bem, uma *techne* ligada à atividade intelectual e moral do cidadão, *techne* essa que se coloca permanentemente na *ágora*, nos tribunais, na vida cotidiana e que, em nenhum caso, deve se reduzir a *labor* ou *poíesis*. A *techne* produtiva se converte em pura *poíesis*, quando desvinculada de seu caráter social e ético, e se moraliza, quando sua finalidade interna contribui para o viver bem na *pólis*, aparecendo então como um saber. Aristóteles (EN I, 1094a, p.18), sobre a arte e a indagação e a ação e o propósito nas diferentes situações, afirma:

Toda a arte e toda a indagação, assim como toda a ação e todo o propósito, visam a algum bem; por isto foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam. Mas nota-se uma certa diversidade entre as finalidades, algumas são atividades, outras são produtos distintos das atividades de que resultam, onde há finalidades distintas das ações, os produtos são por natureza melhores que as atividades.

Os modos de vida da filosofia aristotélica propunham que os homens poderiam escolher livremente o seu modo de vida, desde que não tivessem necessidade de executar atividades relacionadas ao *labor* e à *poíesis*, nem das relações que decorressem dessas atividades. As atividades de *labor* e *poíesis* não eram consideradas dignas para construir um modo de vida autônomo e humano, pois produziam apenas o necessário e o útil. Broadie (2007, p.184) disserta sobre o que é essencial para os seres humanos, e se o resultado disso é apreciar o lazer, então poderia ter um modo de vida humanizado. Assim o autor argumenta:

Não é fácil dizer o que é essencial para os seres humanos, porque os atributos que parecem profundamente nossas características formam uma lista tão longa, enquanto declarar que a essência de algo é tradicionalmente suposto a ser uma questão de dar uma

fórmula única, fundamental e concisa. Se, no entanto, alguém é autorizado a afrontar o essencial simplesmente por listar tipificando características, então, a capacidade de apreciar lazer e distingui-lo de não lazer deve certamente contar como essencial para os seres humanos.⁴

Parece que no pensamento aristotélico os modos de vida propostos têm em comum o direcionamento para aquilo que é “bom” e “belo” e para aquilo que não é necessário ou útil. Então a vida de prazeres do espírito em que o belo é absorvido tal como é dado; em que a vida dedicada aos assuntos da polis juntamente com a excelência do discurso produz excelentes resultados; e a vida do filósofo, com tempo livre, que faz o exercício da reflexão e da contemplação das coisas eternas reforçam que a beleza e a sensibilidade não se produzem e nem se alteram pela interferência e consumo humano.

Para a sociedade grega, a beleza se mostrava pela capacidade de ver e sentir o essencial das coisas, das situações e das ideias. O modo de vida com *skholé* é o oposto da *vida activa* e muito associado à vida contemplativa. Na relação trabalho-*skholé* da Antiguidade clássica, no apogeu grego, é a dialética necessidade-liberdade que se coloca, pois o desejo de libertar-se das fadigas e penas do trabalho é tão antigo quanto a história escreve. Broadie (2007, p.184-185) descreve sobre o fato de sermos liberais com nossa lista de capacidades, quando, muitas vezes, determinadas capacidades não são percebidas nos diferentes momentos vivenciados:

Podemos ser bastante liberais em formar nossa lista de capacidades essencialmente humanas, enquanto permitimos que existam populações inteiras e longos períodos da história em que uma ou outra capacidade essencialmente humana não seja reconhecida larga e sistematicamente ou, que seja completamente despercebida. Mas se isso sempre foi verdade sobre a capacidade de apreciar o lazer, não permanecerá assim se os ideais consagrados na Declaração Universal dos Direitos Humanos não estiverem em uma escala mundial. O artigo 24 da Declaração diz: “Todos têm direito ao repouso e ao lazer, incluindo a limitação razoável das horas de trabalho e a férias remuneradas”.⁵

⁴ “It is not easy to say what essential to human beings, because the attributes that seem deeply characteristic of us form such a long list, whereas stating the essence of something is traditionally supposed to be a matter of giving a single pithy fundamental formula. If, however, one is allowed to point to the essential by simply listing typifying characteristics, then the capacity to appreciate leisure and distinguish it from non-leisure must surely count as essential to human beings.” (p. 184, tradução nossa).

⁵ “We can be quite liberal in forming our list of essentially human capacities as long as we allow that there may be whole peoples, and long stretches of history, in which one or another essentially human

Aqui Broadie nos dá a dimensão essencialmente histórica da sociedade humana e sua gama de capacidades, que, em um ou outro momento, se evidenciam, e o lazer está entre o grupo de capacidades presentes. Citando o artigo da Declaração Universal dos Direitos Humanos, o qual ratifica a capacidade do lazer, é preciso considerar que o lazer acompanha a humanidade, sendo, por isso, necessário conceber o lazer e aprender a apreciá-lo.

O labor e a *poíesis*, não devem ser enaltecidos como possibilidades de liberdade e felicidade ou como virtudes, pois, para os que assim procederem, o retorno será dado em conformidade com o significado dado à palavra trabalho ou a seu conceito.

Trabalho, em sua origem etimológica, indica a atividade dos servos ou dos escravos ou dos proletários. Conforme vários autores consultados, é possível montar um espectro muito negativo do trabalho, como os relacionados: *laborare* no latim significa cansar-se, sofrer; *travail* no francês e *trabajo* no espanhol parecem derivar do latim *tripalium* (instrumento de tortura); *arbeit* em alemão indica o trabalho que desenvolve o órfão. Dessa forma, ou seguindo a etimologia, parece que trabalho indica um destino social infeliz, uma atividade com a qual se perde a liberdade. Generalizar o trabalho a todos os homens da sociedade, é oferecer-lhes a dependência servil. Assim pensado, o modo de vida com *skholé* poderia parecer ou representar inatividade, indolência e preguiça, se não acrescentarmos à vida dos homens a possibilidade da ação ética e política no espaço público.

capacity goes systematically unrecognised and largely or completely unrealised. But if this has ever been true of the capacity to appreciate leisure, it will not remain so if the ideals enshrined in the UN Universal Declaration of Human Rights ever take hold on a worldwide scale. For Article 24 of the Declaration says: 'Everyone has the right to rest and leisure, including reasonable limitation of working hours and periodic holidays with pay.'" (p. 184-185, tradução nossa)

3 ESTRUTURA ARISTOTÉLICA PARA A PROMOÇÃO DO MODO DE VIDA COM *SKHOLÉ*

3.1 *SKHOLÉ* COMO VIGÊNCIA NA FILOSOFIA ARISTOTÉLICA

Aristóteles foi, sem dúvida, quem mais estudou e desenvolveu o modo de vida com *skholé*, que significava um tempo dedicado a si mesmo, gerador de prazer. O tempo livre era visto pelo Estagirita como um tempo para cultivar a mente através da música e da contemplação. Quem tinha um modo de vida com *skholé*, vivenciava distinção social, liberdade, qualidade ética, conseguia estabelecer relações com as artes liberais e a incessante busca pelo conhecimento. Apesar da condição propícia, do modo de vida com *skholé*, oportunizar a contemplação, a reflexão e a sabedoria, não significava inatividade ou passividade, ao contrário, representava um exercício atribuído à alma racional. Broadie (2007, p.185) acopla os termos descanso e lazer para demonstrar possíveis diferenças e ou proximidade entre eles, porém ambos se contrapõem a trabalho:

Acoplando os termos “descanso” e “lazer”, esta afirmação parece ficar em cima do muro quanto a sua relação. Embora ambos, descanso e lazer, sejam contrastados com trabalho (“horas de trabalho”), e sem dúvida ambos sejam necessários periodicamente, eles obviamente não significam a mesma coisa. Descansamos quando dormimos, mas este tempo não é contabilizado como tempo de lazer. Uma vida não contém lazer que seja dividido totalmente entre trabalho e o descanso necessário para trabalho renovado. Descanso é inatividade, enquanto lazer é a oportunidade para algum tipo de atividade desejável. Animais experimentam o descanso, e não há dúvida que isso deva ser permitido em determinados intervalos, no que depender de nós, mas dificilmente será dito que eles experimentam, ou tem a capacidade de lazer. Precisamos descansar enquanto organismos, enquanto precisamos de lazer como pessoas e indivíduos.⁶

⁶ “By coupling the terms ‘rest’ and ‘leisure’, this statement seems to sit on the fence about their relation. Although both rest and leisure are contrasted with work (‘working hours’), and no doubt both are needed periodically, they are obviously not the same. We rest when sleeping but time for sleeping is not on that account leisure time. A life contains no leisure that is divided entirely between labour and the rest needed for renewed labour. Rest is inactivity, whereas leisure is the opportunity for some kind of desirable activity. Beasts experience rest, and no doubt ought to be allowed it at due intervals where this depends on us, but it can hardly be said that they experience or are capable of leisure. We need rest as organisms, whereas we need leisure as persons and individuals.” (p. 185, tradução nossa).

No comparativo de Broadie, podemos perceber que os termos descanso e lazer devem ser colocados com uma diferença bem expressiva na relação com os animais. Descanso não significa lazer; esse os homens precisam para serem cidadãos melhores contrapondo aos animais que experimentam só o descanso. Lazer para fazer coisas desejáveis e prazerosas é para os seres humanos.

Em Aristóteles, entende-se o prazer como um ato completo em si mesmo, sem tendências, tende somente para si mesmo. O prazer não é a transição da potência ao ato, mas o ato em si e por si. Não é um devir, não possui nem começo, nem fim, mas é um momento pleno e completo “o prazer não é o resultado de um movimento ou de um processo de geração, pois ele é um todo” (EN X, 1174b. p.196). O prazer não é o mesmo para todos. Cada um o disponibiliza do seu jeito e segundo seu caráter. O homem então concebe a felicidade compondo-a com as virtudes desenvolvidas pelo modo de vida com *skholé*. Aristóteles promove um tratamento mais sistemático e uma relevância notável para o modo de vida com *skholé*, enaltece o mesmo quando postula o surgimento da filosofia e da ciência como resultado do tempo livre.

Ele atribui o nascimento da especulação científica, no Egito, a uma casta de sacerdotes que tinham suas necessidades básicas supridas e dispunham de tempo livre dedicando-se à matemática, “ciências não orientadas ao necessário” (Met. I, 981b). Depois, Aristóteles refere-se aos primeiros homens que filosofaram, pois eles não se dedicavam ao conhecimento em busca de uma utilidade concreta e somente depois de ter gozado “quase todas as coisas necessárias”. Daqui surge o antigo dito popular latino: “Primeiro viver e depois filosofar”.

A ideia é de que os homens podem dedicar-se ao saber, desde que satisfeitas as condições necessárias para a sabedoria, separando assim a vida teórica da vida prática, recorrendo ao debate dos gêneros de vida e conferindo maior valor aos sábios que conhecem as causas frente aos trabalhadores que trabalham sob sua direção não enxergando além do que é aparente. Broadie (2007, p.185), sobre a instituição do lazer, que abrange as diferentes escalas da sociedade e suas atribuições, diz:

Deixe-nos montar instituições sobre o lazer. Chamá-las instituições não é um endosso automático. Mesmo as melhores delas podem não trazer a verdade para cada caso de lazer, e algumas podem ser inexatas desde o início. Por exemplo, pessoas no topo da escala econômica e social costumavam ser chamadas de “classes ociosas”.

Podemos, portanto, pensar que uma vez que aqueles que façam o trabalho mais pesado fisicamente e mais fatigante tendem a estar no extremo oposto da escala, que o oposto verdadeiro de lazer seja labuta. Mas então, se os opostos levantam e caem juntos, seguiria que fazer o trabalho menos penoso e intrinsecamente não recompensado removeria, ou diminuiria a necessidade de lazer. Ainda que certamente não seja, algo estabelece a necessidade por lazer, mas isso não é somente labuta, ou escravidão.⁷

Essa visão demonstra a necessidade do modo de vida com *skholé* para os sábios e de prover-se das coisas que são úteis para dispor de tempo para a contemplação e especulação científica. Na obra *Ética à Nicômaco* (X, 1177b, p.202), Aristóteles assinala a necessidade de os homens terem tempo livre porque esse parece ser o objetivo final de toda a atividade humana, “pois trabalhamos para ter direito ao lazer, como fazemos guerra para poder viver em paz”.

Na argumentação sobre a felicidade, como objetivo final da vida humana, o modo de vida com *skholé* tem grande relevância e contribui para o pleno desenvolvimento dos homens. Daí a importância de os homens terem supridas as suas necessidades materiais. Nisso reside a possibilidade de avançar para alcançar os bens maiores, que são os espirituais, filosóficos e científicos. Na obra *Ética à Nicômaco* (X, 1176b, p.200), Aristóteles escreve que temos coisas desejáveis e necessárias esperando algo mais, e outras atividades que desejamos em si mesmas. Assim, “a felicidade deve ser incluída entre as atividades desejáveis em si, e não entre as desejáveis com vistas a algo mais, pois não falta coisa alguma à felicidade, ela é auto-suficiente”. Se a felicidade é o que os homens querem e buscam, temos, então, entre tantas, uma atividade desejável, autossuficiente e em conformidade com a virtude.

No plano político, Aristóteles adaptou o tempo livre com as necessidades da cidade. Em sua obra (*Pol.*⁸ VII, 1334a, p.258), ele cobra que “o legislador deve empenhar-se em redigir as regras da guerra e as outras partes da legislação, principalmente com vistas à paz e ao repouso”, demonstrando a necessidade de

⁷ “Let us assemble intuitions about leisure. To call them intuitions is not an automatic endorsement. Even the best of them may not hold true for every single case of leisure, and some may be inaccurate from the start. For example, people at the top of the social and economic scale used to be called the ‘leisured classes’. We might therefore think, since those who do the physically heaviest, most laborious work tend to be at the other extreme of that scale, that the true opposite of leisure is toil. But then if opposite stand and fall together, it would follow that making the work less toilsome and intrinsically unrewarding would remove or lessen the need for leisure. Yet that is surely not so. Something sets up the need for leisure, but it is not necessarily or not only toil or drudgery.” (p. 185, tradução nossa).

⁸ *Pol.* – A política.

prover os homens de tempo livre para ter um Estado bem organizado e cuidado. Aqui se nota que Aristóteles continua a filosofia de Platão que também coloca a necessidade de educar para as virtudes políticas para que elas oportunizem a melhor convivência e a justiça. Promover o modo de vida com *skholé* na *pólis* aumenta a possibilidade do equilíbrio e do viver bem, aproveitando principalmente os tempos de paz, para evitar a difícil e prejudicial desobediência.

Bodéüs (2003 p.103) argumenta sobre as atividades superiores e inferiores como também aponta argumentos entre guerra e paz e trabalho e lazer:

A argumentação vale o mesmo que valem os argumentos que estabelecem, para o indivíduo, a superioridade das atividades imanentes que servem à sua perfeição interior sobre as atividades transitivas que servem à produção de algum bem exterior a ele. Segundo a análise de Aristóteles, a superioridade da paz (interior) sobre a guerra (exterior) corresponde à superioridade das atividades de lazer sobre as atividades do trabalho (ver, a esse respeito, p. 48-49). Assim como a guerra não tem nenhuma razão de ser fora da paz, que é seu fim, do mesmo modo, o trabalho, que produz os bens necessários à vida, não tem nenhuma razão de ser fora dos lazes, que são o seu fim. E por “lazer” Aristóteles não entende, como nós, os descansos recreativos que nos repõe do trabalho e que voltam a nos colocar em condições de trabalhar, mas as atividades de aperfeiçoamento interior, isto é, da alma, quando as necessidades do corpo são satisfeitas pelos frutos do trabalho.

Como o fim coletivo e individual dos homens é ele mesmo, sua felicidade, o modo de vida com *skholé* é essencial para as sociedades humanas. Se o legislador não consegue promover esse modo de vida, ou seja, educar para o tempo livre, ele terá sua parcela de culpa quando os desequilíbrios se apresentarem. A teleologia política de Aristóteles aparece quando deixa bem claro que, da mesma maneira que a paz assinala o fim da guerra, o modo de vida com *skholé* deve marcar o fim do tempo livre para os negócios. Citando Aristóteles (Pol. VII, 1334a, p. 258):

Já que o ideal do Estado e dos particulares é evidentemente o mesmo, e que um só é o fim do homem perfeito e do governo perfeito, é claro que é preciso que haja virtudes próprias ao repouso. Já foi dito muitas vezes: a paz é o objetivo da guerra, o repouso o objetivo do trabalho.

A sistematização do modo de vida com *skholé*, no âmbito grego, em sua vertente política, é definida por Aristóteles (Pol. VII, 1334a, p. 258) da seguinte maneira:

Mas as virtudes que servem ao repouso e ao encanto da vida são aquelas das quais se faz uso tanto no repouso como na vida ativa. Porque há muitas coisas das quais se precisa para poder entregar-se ao repouso. É por esta razão que o Estado deve ser corajoso e rijo na fadiga; porque diz o provérbio: nada de repouso para os escravos. Aqueles que não sabem afrontar os perigos corajosamente serão escravos dos primeiros que se resolverem a atacá-los. É preciso, pois, coragem e paciência na vida ativa, filosofia no repouso, e justiça nas duas circunstâncias, sobretudo quando se desfruta a paz, vivendo-se em plena calma. A guerra nos obriga a ser justos e prudentes, ao passo que o gozo da felicidade e as delícias do repouso na paz fazem-nos audaciosos.

A divisão entre a vida contemplativa e a vida ativa, em sentido restrito, ambas são para os cidadãos livres, porque uma é a filosofia, e a outra é a política. Porém, a filosofia é superior, porque necessita de mais tempo livre. Assim, o trabalho do homem livre e virtuoso é exercer ações políticas e guerreiras. Na obra EN X, 1177b (p. 202), Aristóteles afirma “Ora: a atividade inerente às formas de excelência de ordem prática se manifesta nos assuntos políticos ou militares, mas as ações relacionadas com estes assuntos não parecem compatíveis com o lazer”, pois ele pensa que a vida militar é própria dos homens livres e próxima da política, portanto muito decisiva para a cidade. A separação entre tempo livre e trabalho tem um contexto muito mais amplo: é um princípio metafísico aplicado à antropologia e termina em uma divisão não só de classes sociais, mas também da vida humana como tal.

A vida em seu conjunto divide-se em trabalho e tempo livre, em guerra e paz, porém essa alternância tem uma sequência: as ações necessárias e úteis ordenam as ações nobres, e essas, ao tempo livre. Havemos de trabalhar, guerrear e realizar as ações úteis, mas muito mais conveniente é viver em paz e com tempo livre e realizar as ações nobres, advertindo que o homem deve aspirar às melhores coisas e elegê-las. Ele deve confiar em si mesmo e atrever-se ao melhor daquilo que seja capaz de fazer, que o necessário e o útil pertencem ao trabalho, mas são inferiores e não tem um fim. Assim o modo de vida com *skholé* é superior, é teleológico.

Associar o modo de vida de *skholé* com a evolução humana poderia expressar que as atividades inferiores são próprias do *homo habilis* e do *homo faber* que executam o trabalho, e o labor e as atividades superiores são próprias do *homo sapiens* quando das ações. Colocar entre o labor e as ações a intermediação do

entretenimento e do jogo (*homo ludens*) deverá ser apenas na condição de pausa do trabalho ao qual o homem permite repor-se para seguir na fadiga, mas isso não é modo de vida com *skholé*. Aristóteles (EN X, 1177a, p. 201) escreve sobre o entretenimento:

Logo, esforçar-nos e trabalhar por causa de entretenimentos parece tolo e extremamente pueril. Mas divertir-nos para trabalhar ainda mais, como diz Anácaris, parece correto, pois o entretenimento é uma espécie de relaxamento, e temos necessidade de relaxamento porque não podemos trabalhar continuamente. O relaxamento, então, não é uma finalidade, pois recorremos a ele com vistas à continuidade de nossa atividade.

O predomínio do útil e do lucrativo arruína a cidade, porque a limita ao que é inferior e fazem desaparecer dela as atividades superiores. Se as leis e a educação não são organizadas no patamar superior, nas virtudes, acontece a perda da capacidade organizadora e do direito às leis e também a perda da amizade e do respeito aos homens livres com predomínio da virtude tendo como fim o trabalho e a perfeição do tempo livre para a utilidade e interesses particulares. Em sua obra *A Política* (VII, 1333b, p. 256-257), Aristóteles chama atenção dos legisladores que ensinavam as virtudes para a utilidade:

Os Estados gregos, que têm reputação de possuírem o melhor governo, e os legisladores que lhes tem dado as constituições, não parecem ter em vista, nas suas instituições, nem o fim mais honorífico, nem as virtudes de quaisquer gêneros, as leis, a educação; ao contrário, rebaixam-se de um modo vergonhoso protegendo as virtudes que mais se dirigem para a utilidade e para a ambição.

O modo de vida com *skholé* parece conter em si mesmo o prazer, a felicidade e a vida bem vivida. Essa qualificação para *skholé* é absolutamente solidária e coerente com a definição aristotélica de movimento e com a distinção metafísica entre potência e ato, movimento e fim, movimentos imperfeitos que carecem de acabamento, chamados *poiesis* e movimentos perfeitos que são eles mesmos o fim, chamados *práxis* perfeita. Essa distinção estabelece uma diferença muito clara, no caso do homem, entre ações produtivas ou técnicas, por um lado, e operações cognoscitivas e ações éticas, por outro, ou seja, que são os três sentidos da palavra *práxis*. Aristóteles (Pol. VII, 1325b, p. 236) profecia que a vida ativa é melhor para o homem e também para o Estado:

Mas, se estas reflexões são justas, e se é preciso admitir que bem obrar e ser feliz são a mesma coisa, segue-se que, para o Estado em geral, e para cada homem em particular, o modo de viver mais perfeito é a vida ativa. Aliás, não é necessário, como imaginam muitos, que esta atividade sobressaia a todas as outras, nem que se considerem como ativos somente os pensamentos que nascem da ação, e que dela são o resultado; estes são principalmente os que não têm outro objetivo que eles próprios, as contemplações e as meditações que se concentram em si mesmas. Bem fazer é o seu alvo, e, por conseguinte, esta vontade de bem fazer é uma ação. São principalmente os homens nos quais o pensamento dirige as ações que nós consideramos os verdadeiros autores e produtores dos atos exteriores. De resto, não é necessário que as cidades que subsistem por si mesmas sem relação com o exterior, e que preferem este modo de existir, sejam completamente inativas. Há uma grande correlação entre as diferentes partes que compõe o Estado, e pode-se observar qualquer coisa de semelhante no homem tomado individualmente. De outra forma, o próprio Deus e o universo mal seriam dignos de nossa admiração, pois que a sua ação nada tem de exterior, e neles mesmos se concentra. É visível, pois, que a existência perfeita é forçosamente a mesma, tanto para o homem tomado individualmente, como para os Estados e para os homens em geral.

Na política, a diferença própria das *práxis* perfeitas e perfeitas em si mesmas é que elas explicam a diferença entre *skholé* e trabalho e, conseqüentemente, todas as distinções contíguas. Por isso, podemos dizer que o trabalho não possui seu fim, e *skholé* possui o fim em si mesmo quando do movimento para as ações.

O âmbito político é diferente e superior ao da crematística e da economia. A ciência política não é uma técnica, porque é uma ação perfeita enquanto busca teoricamente a melhor cidade e dirige a ação politicamente pela virtude e com a natureza como meio de alcançar a felicidade. O mundo da casa e do comércio é puro âmbito de ação e movimento que se vai fazendo porque são *práxis* sem um fim, são imperfeitas e, para Aristóteles, tudo o que carece de fim é imperfeito.

No âmbito político, diferente e superior ao da crematística e da economia, há também uma diferença de atividades, como a guerra e a sua condução onde toda ação é própria do âmbito da política e também porque a guerra representa trabalho, ela é uma preparação para a política. A essa classe pertencem os cidadãos com tempo livre.

Podemos também distinguir uma diferença de condição política e antropológica: o primeiro âmbito é dos homens livres, e o segundo é o dos escravos. Aos livres, corresponde mandar, e aos escravos, obedecer. A diferença antropológica está em que uns têm razão prática e deliberativa, e outros não

deliberam. Na obra *Econômicos* (volume VII, tomo 2, XI-XII), Leão traduz e esclarece sobre a crematística e a economia em Aristóteles:

Nos capítulos iniciais do Livro I da *Política*, Aristoteles começa por estabelecer que a família e a polis são duas formas naturais de associação entre os seres humanos e analisa também algumas consequências dessa associação, como as relações de domínio e sujeição (em especial as existentes entre mestre e escravo). Discute, depois, as diferenças entre a “arte de adquirir” (*khrematistiké*) e a “arte de dirigir uma casa” (*oikonomiké*), argumentando que são princípios distintos, pois uns diz respeito a aquisição de bens e o outro a sua utilização. [...] O Estagirita começa por analisar as relações sociais de permuta no quadro das evoluções sucessivas que foram conhecendo e procura discutir o objetivo ou função (*télos, érgon*) de cada uma e a forma como se articulam com o objetivo da cidade (*koinonia*). Afirma ainda que o fenómeno da troca se gera do fato natural (*ek toû katá phýsin*) de umas pessoas terem mais e outras menos do que aquilo de que necessitam (I.9.1257a13-70. Feitas estas observações preliminares, passa aos diferentes tipos de transação.

Também no âmbito político existe uma diferença moral. Os cidadãos livres têm a virtude completa, porque usam a razão, e os escravos não podem ascender para a virtude, pois o trabalho necessário e útil é ignóbil e embrutece. Há uma cisão total entre ética e trabalho. Os que trabalham não teriam condições de alcançar a condição humana nem a ética, porque não conseguem atingir a perfeição mediante as virtudes. Junto às diferenças políticas, antropológicas e morais temos também uma diferença social que coloca os cidadãos livres, com a sorte da boa fortuna, num estrato social superior, e os trabalhadores e escravos, mais conformados com sua pobreza, num estrato social inferior. Broadie (2007, p. 187-188), ao mencionar que as ações dependem das condições externas que cada homem vive, enfatiza:

Até o momento as forças que moldam o que eu tenho em mente são os compromissos e princípios próprios do agente. Mas também temos que trazer as condições da ação. Muitas de nossas ações são em resposta a condições externas e a grande maioria destas condições não seria escolhida por alguém. Isso não é para dizer que a ação sob e em resposta a tais condições é necessariamente desconfortável. É claro que não. Sempre alguém ajustou e o ajuste é sempre desejável e não degradante. E claramente ação sob e em resposta a condições que alguém não tenha ou não teria escolhido não está na conta a ser considerada como não livre. É claro que podemos ser, e normalmente somos autônomos quando agimos sob tais condições. Uma vez que os seres humanos na maioria das vezes agem sob tais condições, é melhor que seja o caso que isso

por si só não tire a autonomia deles – ou a autonomia humana seria muito escassa.⁹

A distinção social e de atividades assinala uma diferença nos modos de vida. Aos livres e virtuosos, corresponde o modo de vida com *skholé*, e aos escravos e trabalhadores, o trabalho e a fadiga (*a-skholé*). Portanto, *skholé* e trabalho são dois âmbitos ou momentos que dividem a vida humana em seu conjunto. Assim se coloca nesses dois âmbitos: o entretenimento, o jogo e a diversão. Divide-se, de certa maneira, entre eles de forma hierarquizada. Todas essas diferenças conduzem também para uma distinção de tipos de conhecimento, cabendo aos cidadãos livres a oportunidade da vida contemplativa que corresponde à filosofia, e, aos demais, a vida ativa que corresponde ao prazer excessivo. Aristóteles (Pol. VIII, 1338a, p. 270) afirma:

Do que se depreende claramente que, para saber compreender os lazeres da vida liberal, é preciso que se aprendam certas coisas, se desenvolvam e que esses estudos tenham por fim o próprio indivíduo que goza desse repouso, ao passo que o trabalho aplicado às coisas necessárias refere-se mais particularmente aos outros que a nós próprios.

O âmbito da política também trata de mostrar o que a vida humana possui individualmente, por conseguinte o que acontece na *polis*. Uma boa parte do que acontece na *polis* nada mais é senão a modulação e os desdobramentos dos modos de viver. Os que seguem o modo de vida com *skholé* serão também os governantes, porque eles exercitam a contemplação, a vida filosófica e, com ela, tem mais chances de aproximação com as manifestações da verdade e das virtudes.

A oportunidade aberta para o governo daqueles que têm o modo de vida com *skholé* se aloja na grande diferença entre Aristóteles e nós. O segredo da modificação da situação é que hoje o trabalho adquiriu uma densidade na vida

⁹ “Up to now, the shaping forces I have had in mind are the agent’s own commitments and principles. But we also have to bring in the conditions of action. Most of our action is in response to external conditions, and a great many of these conditions one would not have chosen. This is not to say that action under and in response to such conditions is necessarily uncomfortable. Of course it is not. Often one has adjusted, and the adjustment is often desirable and not at all degrading. And clearly action under and in response to conditions one has not and would not have chosen is not on that account to be deemed not free. Of course we can be and normally are autonomous when we act under such conditions. Since human beings most of the time are acting under such conditions, it had better be the case that this does not in itself remove their autonomy – or human autonomy would be in very short supply.” (p. 187-188, tradução nossa).

humana imprevista para os gregos, significando que a dimensão perfeita do homem joga com sua ação produtiva e correlaciona o uso de seus resultados.

3.2 SKHOLÉ NA PÓLIS IDEAL DE ARISTÓTELES

Em seu tratado político, Aristóteles descreve suas teorias sobre o melhor governo para a *pólis*. A intenção é que elas permitam o desenvolvimento da vida *teorética* em direção às virtudes como possibilidade para atingir o objetivo final: a felicidade do homem e tudo em proveito da comunidade. Esses homens serão os que habitam a cidade ideal, concebida como “a comunidade de famílias e aldeias que levam uma vida perfeita e suficiente”. Para Aristóteles, isso significa uma vida boa e feliz, ou seja, aquela cidade deverá reunir as condições ideais possíveis para alcançar esse objetivo. Aristóteles (Pol. VII, 1332a, p. 252), sobre aspirar à vida boa e à felicidade, que fica na dependência dos meios e disposições, afirma:

É claro que todos os homens aspiram à vida boa e a felicidade; mas uns podem atingi-las, outros não (assim o quer o acaso ou a natureza). A vida boa necessita de uma certa quantidade de meios, que deve ser pequena para aqueles que são melhor dispostos e maior para os que têm disposições menos favoráveis. Outros, finalmente, extraviam-se desde os primeiros passos na procura da felicidade, embora possuam todas as faculdades exigidas. Já que o objeto que nós propomos é a procura da melhor constituição, já que a melhor constituição é aquela que dá melhor administração da cidade, é a que lhe proporciona a maior soma de felicidade, segue-se que é preciso antes saber o que é a felicidade.

O estagirita faz considerações importantes sobre os elementos importantes e necessários sem os quais a *polis* não poderia existir para desfrutar da autarquia e cumprir sua função. Cita os elementos imprescindíveis para os serviços ou funções: alimentos, ofícios, armas, recursos, religião e a autoridade. Dessa forma, originam-se os diferentes gêneros de vida para quem os realiza. Aristóteles (Pol. VII, 1328b, p. 243) elabora uma escala dos elementos que são importantes para a cidade cumprir sua função:

Vejam, pois, o número desses elementos; será esse o meio de esclarecer a questão. Primeiramente os meios de subsistência, em seguida as artes, porque muitos instrumentos e materiais são precisos para prover as necessidades da vida; em terceiro lugar as armas, porque aqueles que fazem parte da sociedade devem ter

armas perto de si contra os cidadãos que desobedecem à autoridade e os inimigos de fora que tentem uma invasão injusta; as finanças, que possam permitir-lhes prover às suas próprias necessidades e às exigências da guerra; em quinto lugar, ou melhor, em primeiro lugar, o serviço das coisas divinas, denominado culto; em sexto lugar – e este é o mais essencial – o julgamento a tomar sobre os interesses gerais do Estado e sobre os direitos recíprocos entre os cidadãos.

No melhor regime considerado por Aristóteles como ideal para a *pólis*, as funções serão realizadas entre os componentes das três classes sociais presentes: os cidadãos, os escravos e os artesãos. Os agricultores cultivavam a terra para suprir as necessidades de alimentação; os artesãos, com seus ofícios e sua criatividade, produziram as ferramentas e os utensílios; as armas para a defesa usadas pelos guerreiros; os recursos econômicos devem estar em poder dos cidadãos mediante suas propriedades e outras riquezas; da religião se ocupariam os sacerdotes, conduzindo o culto aos deuses, e a autoridade deverá julgar sobre a justiça. Aristóteles (Pol. IV, 1291a, p. 126) faz uma divisão de classes na organização da cidade para promover a autarquia:

Antes de tudo, existe, pois uma classe numerosa que está encarregada à subsistência dos cidadãos, os lavradores. A segunda classe é a dos artesãos, entregues à prática das artes sem as quais um Estado não poderia existir; e, dessas artes, umas são de necessidade absoluta, outras servem ao luxo e aos prazeres que fazem a felicidade da vida. A terceira é a dos comerciantes, e por isso eu entendo todos os cidadãos que se ocupam em vender e comprar, que passam a vida nos mercados públicos e nas lojas. Os mercenários formam a quarta classe. Na quinta classe se encontram os guerreiros, que devem lutar pela defesa do Estado: ela não é menos necessária que as outras, se quer impedir que o Estado seja dominado por aqueles que queiram atacá-lo. Com efeito, é perfeitamente impossível que uma cidade mereça trazer este nome, quando é escrava por natureza. Uma cidade basta-se livremente a si mesma; uma raça escrava é dependente.

Como estamos falando do melhor regime e da cidade mais perfeita, será necessário compreender sua organização: os cidadãos não realizarão nenhuma espécie de trabalho manual, pois deverão dedicar-se ao modo de vida com *skholé*, pois este modo de vida é indispensável para alcançar a virtude e o desenvolvimento das atividades a serviço da comunidade, ou seja, desenvolvimento para atender a todos e, entre os cidadãos, seriam eleitos os governantes, os guerreiros e os sacerdotes.

Na defesa do cidadão ateniense, Aristóteles (Pol. VII, 1329a, p. 244) afirma que “é preciso mesmo, para que sejam verdadeiramente cidadãos, que eles não se façam lavradores; porque o descanso lhes é necessário para fazer nascer a virtude em sua alma, e para executar os deveres civis”, não esquecendo de incluir os guerreiros que precisam ser valorizados e dedicados para obter resistência, e os sacerdotes que, pela idade, já que eram escolhidos entre os mais velhos para o dever do culto, não deveriam executar outras atividades.

Os diferentes recursos previstos por Aristóteles para a *pólis* deviam ser construídos e bem utilizados, pois eles oportunizariam a realização das diferentes funções, bem como seriam agregadores de valor na realização dos objetivos propostos em relação à educação e à formação de todos os homens que na *pólis* habitavam e tinham a possibilidade da felicidade.

Um dos primeiros recursos que Aristóteles objetiva da sua cidade ideal, de maneira muito incisiva, é o de fixar o número e as classes de seus cidadãos, pois seriam eles o fundamento de uma melhor organização: “o primeiro recurso de uma cidade é a população e há que considerar quantos cidadãos e de que classe”. Ele ainda alerta que não devemos confundir uma cidade grande, no sentido de que seja feliz, com outra que tenha uma grande população. Aristóteles (Pol. VII, 1326a, p. 237), sobre a cidade feliz, afirma que há uma tarefa imposta a ser executada, e esta é maior que os números apresentados:

No mais, acredita-se que, para que uma cidade seja feliz, é preciso que ela seja grande; mas se isso é verdade, então não se sabe o que é que faz uma cidade grande ou pequena; julgamo-la grande pela importância do número dos seus habitantes. No entanto, é preciso levar em consideração antes a força que o número. Há uma tarefa imposta a toda a cidade, e aquela que melhor possa realizá-la é a que se deve considerar como sendo a maior. Assim poder-se-ia dizer que Hipócrates, não como homem, mas como médico, é maior que outro homem de estatura mais elevada que a sua.

O índice elevado de qualidade de uma cidade não deve assinalar-se pelo elevado número de cidadãos; o que se deve levar em conta é os que são parte dela e que constituem suas partes próprias, pois numa cidade muito populosa pode manifestar-se à desproporcionalidade entre aqueles considerados executores das tarefas manuais.

Nas cidades muito grandes não é possível governar bem, mas as cidades bem governadas limitam sua população, posto que, para um elevado número de

cidadãos não há como manter a ordem de uma boa legislação. A *pólis* deve bastar-se para viver bem em comunidade política. Com as condições favoráveis, o legislador conduzirá a cidade através das virtudes e, com o seu exercício e uso perfeito, terá como resultado a felicidade.

Parece que, ao longo do tempo até a época contemporânea, as grandes cidades não conseguiram organizar e adotar elementos de organização que compartilhassem com a cidade ideal de Aristóteles. Estão se apresentando cada vez mais situações de ingerência justamente naqueles elementos considerados por ele como condição básica para a vida: alimentação, profissões, armamentos, economia, políticas públicas, crenças e justiça.

São também assinaladas, na cidade ideal aristotélica, as características do território onde ela será construída. São três as fundamentais: qualidade, tamanho e configuração. Para Vera (1976, p. 25):

A excelência do terreno será para que produza o necessário para a população, que seu tamanho seja aquele em que seus habitantes possam viver com liberdade e moderação, e a sua arquitetura deverá ser pensada para que seja fácil o socorro, em todas as suas partes, enquanto a sua configuração deverá ser dotada de um acesso penoso ao inimigo e de saída fácil para seus moradores.

De acordo com Aristóteles (Pol. VII, 1326b, p. 239), a escolha do terreno deve satisfazer a população em todos os sentidos, principalmente o alimento e o abrigo.

O mesmo acontece aproximadamente em relação ao terreno. É evidente que o mais favorável, na aprovação de todos, é aquele que melhor satisfaça a todas as necessidades, e que, por conseguinte, seja o mais fértil em qualquer gênero de produção. Possuir tudo e de nada precisar é a verdadeira independência. A extensão e a grandeza do terreno devem ser tais que aqueles que o habitam possam nele viver livre e sobriamente, sem serem obrigados a privações.

A discussão entre os gregos sobre as vantagens e desvantagens do território possuir comunicação com o mar reside na chegada de muitos estrangeiros educados em outras leis e da entrada de muitos comerciantes. Para Aristóteles, os comerciantes são considerados contrários ao bom governo, mas, por outro lado, reconhece que a comunicação com o mar favorece o território tanto para os ataques como para a defesa. Além da possibilidade de importação dos produtos que a

cidade poderá carecer e de exportação quando da produção com excedente que beneficiaria a comunidade, “quanto à posição da cidade, se se quer que ela ofereça todas as vantagens que se podem desejar, convém que seja favorável do lado do mar e do lado da terra”, conforme citado em Pol. VII, 1327a (p. 239).

Além dos requisitos anteriores, Aristóteles escreve “também nos estados sabiamente administrados, observar-se-á se as águas naturais não são todas iguais, e se não são abundantes – separar-se-á as que servem para a alimentação e as que se usam para outros fins”. (Pol. VII, 1330b, p. 249). Ele ainda identifica quatro requisitos fundamentais para que a situação da cidade seja em relação a si mesma tão vantajosa quanto se possa desejar, tais como: a salubridade, a abundância de águas e recursos naturais, a favorável localização política para os cidadãos e os guerreiros e uma vantajosa posição estratégica.

Segundo Vera (1976, 27-28), quando Aristóteles cita os elementos importantes para a localização da cidade, ele ainda descreve uma organização interna das terras, das moradias e dos espaços coletivos. O território completo seria dividido em duas partes, uma parte comum e outra parte dos particulares. A parte comum dividida em duas: uma a serviço dos deuses, e outra para custear as comidas comuns. A parte dos particulares também se divide em duas partes: uma como cerca da fronteira; e a outra como cerca da cidade dividida em lotes, todos os lotes tenham parte na cerca da fronteira e parte na cerca da cidade.

Ele se preocupa com a disposição das moradias e apresenta dois aspectos: o mais agradável e mais útil para toda a classe de atividades e que sejam, em geral, distribuídas de maneira regular e moderna e também observa a segurança e a beleza. Tanto a parte comum como a parte dos particulares deverá estar cercada por muralhas com ornamentação adequada e útil para os fins de guerras e das invenções modernas, pois uma cidade bem preparada reduz as chances de ataque.

Os edifícios comuns ou públicos são para Aristóteles (Pol. VII, 1331b, p. 251) as edificações principais que devem seguir critérios perfeitos ao serem construídos, como quando escreve: “Queremos que a praça situada na cidade alta seja consagrada ao repouso, e que o mercado sirva a todas as transações entre os particulares”, reafirmando seu propósito para com o modo de vida com *skholé*.

Vera (1976, p.29-30) coloca que, na parte comum destinada aos deuses, se situariam os edifícios para o culto, as mesas comuns e uma praça denominada *ágora*, destinada ao tempo livre e os ginásios para os adultos. Assim disposta a

cidade, os cidadãos poderiam se dedicar ao modo de vida com *skholé* na “Praça Livre”, chegar aos edifícios destinados ao culto para celebrar a honra aos deuses e seus heróis e ainda fortalecer seus corpos com os exercícios previstos nos ginásios. Aristóteles destaca em *Pol. VII*, 1331a (p. 250-251) toda uma infraestrutura que o homem facilmente teria acesso:

Convém que os edifícios consagrados ao culto dos deuses e os que são reservados para os repastos públicos dos primeiros magistrados sejam reunidos num local adequado ao seu fim, a menos que a lei dos sacrifícios ou o oráculo da Pítia não prescrevam um local especial e determinado. Esse local deve ser bastante visível para que a majestade dos deuses possa nele manifestar-se, e bem fortificado para que ele nada tenha a temer de parte das cidades que se lhe avizinham.

Os cidadãos gregos desde Péricles e todo o período clássico, contribuíram para uma arquitetura de imensa significação para a história do modo de vida com *skholé* ou do modo de vida com tempo livre. Os elementos básicos do plano típico da cidade grega correspondiam muito bem para uma população considerada grande na época. Incentivaram e construíram grandes obras, como a *acrópolis*, a *ágora*, os banhos coletivos, bairros residenciais e também muitas áreas e locais apropriados para a recreação e para a cultura. É importante lembrar que a planificação octogonal forma parte do patrimônio cultural da Antiguidade.

Os gregos habitavam e vivenciavam um sistema coordenado de edifícios residenciais e públicos onde se evidenciava o conjunto de casas geminadas em terreno rodeado por quatro ruas. Abre-se aqui a possibilidade de convivência muito próxima, e a facilidade de encontrarem-se uns com os outros para o diálogo, a educação e a recreação. Talvez seja aí onde começa a nascer o modo de vida com *skholé*. Cabe colocar nesse ponto o que representam nossos edifícios na atualidade? A arquitetura da cidade contemporânea facilita a convivência e o acesso a diferentes meios de participação?

A *ágora* era o espaço para a convivência, espaço esse tão importante para o modo de vida com *skholé* dos cidadãos, quanto para aqueles não considerados cidadãos, pois era um espaço público e aberto. A *ágora* era o lugar de todos os habitantes, era um espaço alternativo de templo e de palácio nas cidades gregas. Era o lugar das mais diferentes atividades e, segundo Aristóteles (*Pol. VII*, 1331b, p. 251), “a praça destinada a servir de mercado para as mercadorias de toda a espécie

deve ser separada da praça da liberdade, e de tal modo situada que seja fácil a ela transportar tudo que vem por mar e os produtos do país”, considerando aqui seu esclarecimento para diferenciar muito bem quais as atividades desenvolvidas. Também na *ágora* se encontravam edifícios públicos para administrar a cidade e também lugares para os espetáculos. De Masi (2002, p. 150) compara a *ágora* grega com os espaços públicos de outros Estados da época:

Se o Egito, a Mesopotâmia e a Pérsia haviam construído grandes obras reservadas ao rei e à sua oligarquia, Atenas e outras cidades gregas construíram a *ágora* destinada ao mercado e às assembleias; construíram repartições governamentais acolhedoras para o público; teatros para as representações das tragédias míticas e das comédias realistas; ginásios, liceus e academias para a formação dos jovens; chafarizes para matar a sede de todos os cidadãos, indistintamente; templos que representam na terra moradias divinas capazes de competir com o Olimpo; e estádios para as pacíficas atividades agonistas dos jovens atletas.

Conhecer a evolução da *ágora* como espaço vital para os habitantes das cidades, historicamente torna possível visualizar que, ao longo do tempo, os homens não souberam manter o ponto de encontro para reivindicar. A *ágora*, espaço público das cidades gregas, era considerada uma riqueza individual e coletiva por oportunizar as mais diferentes atividades. Era espaço de oportunidade cultural e, de certa forma, de participação na efervescência da ética e da política, pois era ali que a arte da retórica persuadia e se estendia a todos.

Ao longo do tempo e com as novas formas de conceber e decorar, as praças passaram a ser consideradas pontos de referência e, muitas vezes, obras de arte, sendo parte dos programas arquitetônicos e urbanísticos nas cidades. Ao tempo contemporâneo, elas continuam sendo espaços livres, mas que parecem receber um contingente pequeno de homens que têm tempo livre não efetivado com os objetivos propostos pelos antigos. Nos termos de hoje, identificaríamos ali, nas praças, os aposentados que não são reconhecidos em suas experiências; os desempregados dos atuais sistemas econômicos e sociais; os moradores alheios ao sistema educacional e formativo, e nada ou muito pouco de espaço cultural amplo. Será que os homens não precisam de uma *ágora* grega clássica?

As instalações arquitetônicas com finalidade esportiva surgem na Grécia com diferentes nomes, deixando um legado de construção e usura muito grande para a humanidade. Na *pólis* de Aristóteles era parte formativa e cultural dos

habitantes. Vocábulos como palestra, escola de luta, ginásio, hipódromo, estádio foram transmitidos e continuam com o mesmo sentido da antiguidade aos nossos dias. No início do livro quarto *A Política*, Aristóteles escreve:

Todas as artes, todas as ciências que não se prendem a um objeto parcial, mas que abraçam na sua perfeição todo um gênero, devem sem exceção, estudar aquilo que convém a cada gênero. Assim, é a ginástica que compete determinar que espécie de exercício é útil a este ou àquele temperamento, qual é o melhor dos exercícios (este deve ser forçosamente o que convém ao corpo mais bem constituído, e que se tenha desenvolvido do modo mais completo) e, finalmente, o que melhor convém à maioria dos indivíduos, e que por si só conviria a todos; porque nisso consiste a função própria da ginástica. O próprio homem que não invejasse nem o vigor de constituição, nem a ciência que proporciona a vitória nos jogos atléticos, ainda precisaria do *pedotriba* e do ginasta para chegar mesmo ao grau de mediocridade com o qual se contentaria.

A construção principal era o ginásio que continha instalações educativas. Consistia num grande espaço aberto com forma retangular e, atrás de suas colunas, os vestuários, banhos, aulas e salas de atos. A pista para corridas, o estádio para os homens, o hipódromo para os cavalos e junto um conjunto de teatro devido à presença de ladeiras naturais usadas como suporte dos assentos. Uma característica se destaca: os ginásios não tinham cercas ou qualquer impedimento de acesso. Cabe aqui perguntar: Por que os homens contemporâneos cercam todos os ambientes culturais? Por que temos espetáculos financiados com dinheiro público, controlados por ingressos? Qual a retórica de Aristóteles para nossos estádios de futebol? Por que têm tantos somente usados para o futebol? E os outros esportes? Será que Aristóteles ensinaria seus discípulos a perceberem a falta de estrutura e reivindicar?

Conforme Fernández (1993, p.421-475), as pesquisas arqueológicas nos ajudam a compreender melhor o modo de vida dos antigos e buscar inspiração para contemplar os habitantes das cidades contemporâneas que têm tanta carência e necessidade de espaços para formação com objetivos que incluem os jogos, as artes e a música. Quem assistia a um espetáculo, qualquer que fosse sua classe ou sua condição, tomavam assento e torciam pelos seus concorrentes. No centro de um dos lados ficava uma tribuna para os que julgavam e os que presidiam os jogos, e em frente a essa tribuna, do lado oposto, as sacerdotisas da deusa Deméter Cámine, única mulher cuja assistência era permitida nos jogos. De Masi (2002,

p.150) descreve os espaços de ócio no teatro de Atenas comparando para o que tanto faz falta nos teatros contemporâneos:

O teatro de Atenas possuía 15.000 assentos, e a participação nas representações era obrigatória: nos únicos quatro dias das Grandes Dionísias, todos os cidadãos participavam da procissão dionisíaca, assistiam aos concursos líricos dos corais e escutavam pelo menos 20.000 versos das 15 ou 17 obras teatrais que o programa incluía. Um ateniense de quarenta anos já havia assistido pelo menos 300 encenações teatrais de dramas e comédias de nível tão elevado, que são estudadas e recitadas até hoje no mundo inteiro. (A comoção dramática, a leveza de espírito e a emoção poética condizem com o ócio criativo.)

O Estádio de Olímpia era um dos mais largos da Grécia (198,28), e as pistas eram delimitadas por blocos de pedra com profundas ranhuras e, no centro da pedra, um corte vertical onde os atletas apoiavam seus pés descalços para o impulso de saída. Costeando o estádio, construía-se canalizações de pedra, para que durante as competições houvesse água fresca para quem estivesse assistindo.

As competições hípcas se desenvolviam no hipódromo, eram muito simples, com uma linha de chegada e uma meta a ser cumprida. O hipódromo teve seu ápice de desenvolvimento mais esplêndido com os romanos. A palestra era a edificação destinada para a prática de diversas modalidades de lutas. O traçado do conjunto formava um quadrado quase perfeito e, em seu interior, um pátio também quadrado, e entre a coluna interior e o muro exterior, formava-se uma série de dependências com a função da prática esportiva, conforme Fernández (1993, p.421 a 475).

Junto ao Teatro e ao Ginásio, o Museu e a biblioteca foram os centros culturais de maior transcendência para a cidade. A biblioteca não era um depósito de livros. Com a biblioteca, pretendia-se ter uma instituição com o objetivo de adquirir livros apropriados para uma finalidade e que, após, deveriam ser guardados, seguindo uma ordem, para sua rápida localização e consulta. Essa questão demonstra como a cultura tinha prioridade, e o importante é que os espaços eram pensados para que ela se desenvolvesse e colaborasse na formação dos homens. Eram verdadeiros espaços para um modo de vida com *skholé*.

Entre os séculos seis e cinco antes de Cristo, novidades arquitetônicas passam a ser utilizadas nas ladeiras e nos declives naturais para criar espaços que serviriam como auditório. Na ladeira sul da *Acrópolis*, situava-se o templo de Dionísio, lugar onde aconteciam danças e apresentação de músicas e corais. A

partir dessas atuações, o teatro grego passou a carecer de modificações, lentas, mas constantes à medida que os aspectos técnicos e literários das obras se tornavam mais complexos. Na evolução das festas dionisíacas, ratificava-se o surgimento formal do teatro. Em De Masi (2002, p. 150) há um relato das festas dionisíacas “em que Tucídides constata, com mais orgulho do que escândalo, como em Atenas havia festas em praticamente o ano todo”, num momento em que precisavam “exorcizar a angústia induzida pela beleza, traduzindo-a em alegria”.

Fernández (1993, p. 421 a 475) comenta que no início só havia o *koilon* – estrutura suspensa – para auditório e um assoalho circular ao pé da colina chamado orquestra. Em meados do século cinco se coloca um edifício atrás da orquestra, como parte do conjunto, ou para servir de almoxarifado ou depósito com capacidade de até quatorze mil espectadores. No entorno do teatro, desde Péricles, existia também um edifício coberto destinado às audições de música chamado *Odeón*.

No recinto dos espetáculos estavam presentes as diferenças entre os grupos de cidadãos, e, nos espetáculos teatrais, a orquestra era reservada para a hierarquia social. Quem organizava os jogos e os espetáculos deviam zelar para acomodar a todos, inclusive os que estavam de passagem pela cidade ou os que estavam vinculados a ela por um pacto de hospitalidade, e manter a ordem pública. Os jogos, os espetáculos circenses e as manifestações teatrais eram sempre gratuitas, custeadas por aqueles que tinham a sorte da boa fortuna e o incentivo dos governantes.

A casa era também considerada um espaço para organizar momentos para concretizar o modo de vida com *skholé*. A casa responde com a hierarquização das funções e dos símbolos. O espaço doméstico não se organizava só pela lógica da vida privada, mas também como produto social. Destaca-se o espaço doméstico quanto às manifestações e aos encontros, geradores de conversas, diálogos ou de acaloradas discussões durante a realização dos banquetes ou dos simpósios. Isso coloca o espaço doméstico em todos os tempos como local de manifestação clara e fiel dos grupos sociais, desde o reflexo de sua arquitetura até o contexto de influência na cidade.

A casa residencial tinha um pátio interior onde ficavam as outras habitações, e a influência desse tipo de residência se deve ao lugar dedicado para a atividade cultural que, nos relatos literários, são chamados de banquetes. Esse tipo de casa, ao longo da história, manteve a arquitetura nas casas das classes ociosas

burguesas às quais aumentaram muito seu refinamento, servindo muitas vezes de “cofres” para uma grande gama de objetos de arte valiosos, conforme descreve Fernández (1993, p. 421 a 475).

Essa descrição resumida acima sobre a estrutura da *pólis* ideal de Aristóteles remete ao pensamento de que o cidadão precisa estar inserido num contexto apropriado e organizado que possibilite a ele desenvolver seu potencial e oportunizar sua inserção em diferentes tarefas para que, assim, possa ser partícipe na construção de uma cidade feliz. São fortes os detalhes arquitetônicos desenvolvidos e aprimorados ao longo do século quinto com o objetivo de engrandecer e notabilizar a cultura. Aristóteles (Pol. I, 1252b, p. 15-16) contextualiza a *pólis* que possibilita uma vida boa e feliz em seus mais diferentes aspectos.

A sociedade constituída por diversos pequenos povoados forma uma cidade completa, com todos os meios de se abastecer por si, e tendo atingido, por assim dizer, o fim que se propôs. Nascida principalmente da necessidade de viver, ela subsiste para uma vida feliz. Eis porque toda cidade se integra na natureza, pois foi a própria natureza que formou as primeiras sociedades: ora, a natureza era o fim dessas sociedades; e a natureza é o verdadeiro fim de todas as coisas. Dizemos, pois dos diferentes seres, que eles se acham integrados na natureza quando tenham atingido todo o desenvolvimento que lhes é peculiar, por exemplo, o ser humano, o cavalo, a família. Além disso, o fim para o qual cada ser foi criado é de cada um bastar-se a si mesmo; ora, a condição de se bastar a si próprio é o ideal de todo o indivíduo, e o que de melhor pode existir para ele.

O conjunto de lugares construídos e o tempo dedicado para a organização das manifestações culturais foram para demonstrar a possibilidade real de ter uma cidade com homens de hábitos virtuosos para viver bem e buscar a felicidade. Na *pólis* ideal de Aristóteles, mesmo consciente da estratificação social, ele coloca a necessidade de uma estrutura mínima para o conjunto da cidade e descreve que as situações cotidianas devem ser bem observadas, como forma de aperfeiçoamento, como ajuste necessário para não repetir erros e ter lições de moralidade para reverter os vícios.

As estruturas políticas e espaciais que Aristóteles deixou como legado são recorrências constantes dos homens contemporâneos para entender a relação entre organização social e estrutura urbana e continuam fazendo história no pensamento e na arquitetura das cidades ocidentais. Como organizar uma cidade e o espaço em

que ela deve se desenvolver têm sido uma constante preocupação de quem tem a responsabilidade de gestão e de configuração para o acomodamento humanizado. Daí o retorno ao período clássico ser importante, pois a relação entre homem-espaço é básica para a vida individual e coletiva, pois mostra aspectos dos modos de vida assumidos.

Aristóteles defende a autarquia da *pólis*, advertindo para perigosas consequências num crescimento demográfico e espacial incontrolado. Entretanto, o número de cidadãos e o tamanho da *pólis* não são algo abstrato e imutável, mas uma dimensão condicionada pela capacidade do grupo em manter a unidade política. O grau de homogeneidade, autarquia e governabilidade é que irá determinar o que é uma cidade e não somente seu tamanho ou número de habitantes.

Existe uma magnitude mínima necessária para que se cumpram as funções essenciais da *pólis*. Negligenciar as funções essenciais da *pólis* compromete seu desenvolvimento e o aperfeiçoamento de seus habitantes. O desafio para os governantes contemporâneos é o cumprimento das funções essenciais para os habitantes e para a melhor organização do território.

O modo de vida com *skholé* na *pólis* aristotélica se realiza quando as funções essenciais são efetivadas e colocadas à disposição dos habitantes, independente se ela é uma sociedade estratificada e se nela há homens com a sorte da boa fortuna, pois as únicas relações urbanas que têm sentido são as relações internas. O bem e o belo se manifestam nessas relações internas.

3.3 ARISTÓTELES: DA RELEVÂNCIA DO MODO DE VIDA COM *SKHOLÉ* PARA O SEU CONTRÁRIO, O TRABALHO.

Pensar o trabalho através de Aristóteles é colocar a questão de encontrar em seu pensamento os diversos gêneros de atividades marcadamente observados nos aspectos da economia e da política. Mais categórico do que o sentido platônico e do sentido grego tradicional, Aristóteles vincula o trabalho à matéria e à mera vida, tendo assim uma visão mais pejorativa sobre o trabalho. A razão de seu desprezo pelo trabalho não se dá somente pelo vínculo entre trabalho e matéria – que retarda ou impede o encontro com a abstração da forma e do pensamento –, e sim a falta de liberdade e a carência de tempo livre.

O trabalho é necessário para a manutenção da vida e a organização da *pólis*, e a sujeição a ele, segundo Aristóteles, era para os escravos, pois eles existiam naturalmente para liberar os cidadãos das ocupações físicas e exercer a cidadania através da atividade política. Depreciar o trabalho dos escravos e dos artesãos não era somente porque eles lidavam com a matéria que os impedia de ter acesso ao inteligível, mas fundamentalmente por estar direcionado em detrimento de sua autonomia, submetendo-os, ou bem a suprir as necessidades da vida, ou bem ao domínio do amo que tem poder sobre o escravo. Os que se dedicavam à chamada *bonausia*, trabalho manual e mecânico, não dispunham de tempo nem de formação para a participação efetiva do fazer político.

É importante destacar que o recurso da escravatura não era um meio de mão de obra barata; ela constituía uma forma de separar o homem das necessidades da vida e salvaguardar dessa maneira sua liberdade. A necessidade de trabalhar não era considerada como algo próprio para o cidadão grego, por isso devia ser reservado aos escravos. Será que a desvalorização do trabalho, na antiguidade e na contemporaneidade, se deve à extensão da escravidão ou ao seu caráter servil? Será que o trabalho é desprezado porque diminui a liberdade humana ao submeter o homem ao domínio de outro? Será que o trabalho submete o homem para suprir as necessidades da natureza humana com atividades indesejáveis?

Aristóteles explica que há trabalhos nos quais o cidadão livre não pode dedicar-se; por isso, quem deve realizá-los são os escravos, trabalhando a serviço do homem livre. O privilégio do homem livre não está só na liberdade, mas também na ociosidade que requer, pelas necessidades dos homens e da cidade, o trabalho forçado dos demais. Aristóteles (Pol. I, 1254b, p. 20) faz comparações para justificar a presença da escravatura naquilo que demanda esforço físico.

Há na espécie humana indivíduos tão inferiores a outros como o corpo o é em relação à alma, ou a fera ao homem; são os homens nos quais o emprego da força física é o melhor que deles se obtém. Partindo dos nossos princípios, tais indivíduos são destinados, por natureza, à escravidão; porque, para eles, nada é mais fácil que obedecer. Tal é o escravo por instinto: pode pertencer a outrem (também lhe pertence ele de fato), e não possui razão além do necessário para dela experimentar um sentimento vago; não possui a plenitude da razão. Os outros animais dela desprovidos seguem as impressões exteriores.

Mesmo na desvalorização do trabalho executado pelos escravos e pelos artesãos, podemos encontrar nos textos aristotélicos sinais de que há trabalhos nos quais o homem livre não pode dedicar-se sem desagradar-se. Essa ociosidade representa uma oportunidade para sua formação e participação política, ou seja, para sua realização plena como cidadão. Aristóteles também escreve sobre os diferentes tipos de trabalho e, ao mesmo tempo em que demonstra valoração negativa, em sua totalidade, tanto do trabalho dos artesãos como dos escravos, ressalta que ele é um impedimento à contemplação e à virtude, objetivos do cidadão livre. Os trabalhos do artesão livre e do escravo estão incluídos no mesmo conceito, ambos são considerados como *bonausia*, como algo que conduz em direção contrária da dignidade humana.

Parece que na filosofia aristotélica carecemos de uma definição mais específica do termo trabalho, porque não estabelece claramente qual a relação entre trabalho como saber, o saber que se refere a trabalho ou *techne* e o ato de trabalhar, o processo de produção ou *poíesis*. Nesse ponto, é possível fazer-se um questionamento da separação que Aristóteles faz da *techne* e da *poíesis*, realizados pelos artesãos e escravos, e da filosofia prática, realizada pelo cidadão livre que podia desfrutar da ociosidade e da sorte da boa fortuna.

Quem são os que executam, na contemporaneidade, o trabalho desmerecido por Aristóteles? Será que os contemporâneos valorizam de forma diferente? Como se concebe a técnica hoje, mesmo tendo sentido diferente da *techne* de Aristóteles? Quem é o profissional que possui a *techne* e quem é aquele que possui a técnica? Quem pode ser reconhecido, entre os homens contemporâneos, com atividade similar ao cidadão livre de Atenas? Qual o aproveitamento do conhecimento do cidadão que tem o modo de vida com *skholé* para os outros cidadãos e para a cidade? Em qual campo de atuação podemos reconhecer a filosofia prática de Aristóteles nos estados e nas cidades contemporâneas?

O que Aristóteles considera como trabalho é o trabalho manual, sendo esse a atividade por meio da qual a transformação da natureza tende a formar um produto determinado. O trabalho é considerado como um processo de produção manual estreitamente vinculado às exigências da natureza biológica do homem, não considerando como trabalho a Filosofia e a contemplação, já que Aristóteles descreve em seus textos, de maneira clara e precisa que o trabalho impede a

contemplação, que o trabalho é um obstáculo para a teoria. A atividade intelectual não é considerada trabalho, assim como a atividade política também não. Então o trabalho aparece como *poíesis*, como produção que se coloca na contramão da *práxis*. Querer o modo de vida com *skholé* para o cidadão é querer liberá-lo para que possa desempenhar a atividade política, contemplar a verdade e teorizar.

Em seu texto, Innerarity (2008, p. 71) distingue *práxis* e *poíesis*, pois precisamos entender os dois modos distintos de atualização das potências. Um é o movimento cujo limite em seu fim e processo se distinguem: é a *kínesis*. O outro é o movimento no qual o próprio ato coincide com o fim, *telos*, que é a *praxis*. A *práxis* perfeita, diferentemente da *kinésis*, é aquela ação que é fim de si mesma, enquanto que os movimentos todos têm um limite estando subordinados ao fim, distintos do movimento. A relação entre ação e fim é o que proporciona o critério de distinção entre *práxis* e *poíesis*. O movimento só existe enquanto não se dá o fim e no momento em que esse é alcançado cessa também a atividade. O movimento está limitado pelo fim e subordinado a ele de tal maneira, que só existe enquanto haja tensão em direção a ele e não possessão. Há também uma distinta relação entre *práxis* e *poíesis* com relação ao tempo. Em toda a ação ou movimento na referência há um tempo ao qual se recorre a um espaço determinado, o espaço entre o início da ação e o fim a que tal ação tende. No caso da *práxis*, podemos dizer que se dá uma atemporalidade pela coexistência entre ação e fim perseguido.

O presente ocorre junto com o perfeito, portanto está em conformidade com as expressões “se vê e se tem visto”, “se conhece e se tem conhecido”. Isso não ocorre no movimento cinético, uma vez que não podemos dizer que “se constrói uma casa e se tem construído uma casa”, porque no preciso momento em que já se tem *construído*, cessa a ação de construir. Essa simultaneidade do presente e do perfeito na ação se dá em qualquer momento, enquanto que na *kinésis* só se dá no final. Assim, o critério temporal existe e distingue ação de produção, sendo a ação, de alguma maneira, atemporal. Essa certa atemporalidade da *práxis* fundamenta sua infinita capacidade de continuidade ou de prosseguimento, enquanto na *poíesis*, se construiu a casa, não pode seguir construindo, não há simultaneidade. Explicar que as ações provêm de uma potência é colocar que, num primeiro momento, temos a potência de ver ou de conhecer. Porém, desde o instante em que ela se atualiza, desaparece seu caráter passivo e se dá uma coexistência entre o ato e o fim, que

constitui a razão formal da *práxis* e com a mudança nega-se a *poíesis*, conforme compreendido em Innerarity. (2008, p. 72).

Nos exemplos que Aristóteles cita para a *práxis* perfeita, às vezes recorre à vida e não somente às operações cognoscitivas. Isso se explica pelo significado do viver que incluía todas as operações vitais, inclusive as que têm um caráter cinético. Nesse caso, tais operações podem ser consideradas como *práxis* no sentido de que não tem outro objetivo distinto da vida mesma. As operações vitais têm como objetivo a vida, enquanto ato primeiro do ser, que unifica o conjunto das operações vitais. Nesse tipo de atividade não ocorre a *práxis* perfeita que caracteriza o conhecimento, já que viver supõe um certo processo em que não se dá nas *práxis* cognoscitivas e, portanto, se trataria de uma *práxis* a meio caminho entre a perfeita atualidade e o movimento.

A vida boa consiste para Aristóteles na atividade do que mais há de divino no homem, aquilo que o diferencia dos outros animais e se assemelha mais a Deus, é colocar então a atividade contemplativa. Nesse sentido, a vida, como vida boa, como contemplação, se identifica com a *práxis*. Aristóteles (EN X, 1178b, p. 205) escreve sobre a atividade divina em que reside a felicidade:

De fato, toda a existência dos deuses é bem aventurada, e a atividade dos seres humanos também o é enquanto apresenta alguma semelhança com a atividade divina, mas nenhum dos outros animais participa da felicidade, porque eles não participam de forma alguma da atividade contemplativa. Então a felicidade chega apenas até onde há contemplação, e as pessoas mais capazes de exercerem a atividade contemplativa fruem mais intensamente a felicidade, não como um acessório da contemplação, mas como algo inerente a ela, pois a contemplação é preciosa por si mesma. A felicidade, portanto, deve ser alguma forma de contemplação.

A distinção que coloca o homem acima de todos os outros animais e com a possibilidade da atividade contemplativa e que realiza a atividade divina nos sugere que o homem busca o conhecimento só com o fim da sabedoria e não com a finalidade da utilidade prática, nem tampouco por nenhuma vantagem, residindo nisso que a felicidade poderá estar nos momentos de contemplação.

Não só a contemplação, mas também a atuação ética são *práxis*, ainda que não seja de um modo perfeito. Também a ação moral é um tipo de ato que não tem seu fim fora dela mesmo. Quando elegemos as atividades de que não precisamos buscar nada fora delas mesmas, parece que tais ações são *práxis*. Aristóteles exalta

a *práxis* ética de maneira a distingui-la, em superioridade, da produção (*poíesis*). Na *Ética a Nicômaco* (VI, 1140b, p. 117), Aristóteles faz uma clara e importante distinção:

De fato, enquanto fazer tem uma finalidade diferente do próprio ato de fazer, a finalidade na ação não pode ser senão a própria ação, pois agir é uma finalidade em si. É por esta razão que pensamos que homens como Péricles têm discernimento, porque podem ver o que é bom para si mesmo e para os homens em geral; consideramos que as pessoas capazes de fazer isto são capazes de bem dirigir as suas casas e cidades.

A *práxis* ética é imanente enquanto, estritamente, não produz nenhum efeito fora dela. Já a *poíesis* é uma ação transitiva que parte do sujeito agente e se dirige a um paciente, transmitindo uma nova forma. A *práxis* brota do sujeito e termina no sujeito que passa a ter uma nova maneira de formalização do conhecimento e, porque não dizer, de uma perfeição. Uma ação externa, de alguma maneira, carrega em sua plenitude a *práxis* virtuosa da qual brotam reverses ao sujeito que a realiza, tornando-o mais virtuoso, mais perfeito enquanto homem. Aristóteles (EN VI, 1141a, p. 118) considera que o saber do homem junto com sua inteligência é a sublimação.

A sabedoria, portanto, é a mais perfeita das formas de conhecimento. Consequentemente, o sábio não deve apenas saber o que decorre dos primeiros princípios; ele deve também ter uma concepção verdadeira acerca dos próprios princípios. Logo, a sabedoria deve ser uma combinação da inteligência com o conhecimento – um conhecimento científico consumado das coisas mais sublimes.

A *práxis* assim tomada se diferencia da *práxis* perfeita que é a teoria. É *práxis*, porque se eleger por ela mesma e não apresenta resultado fora dela. O princípio da *práxis* moral é a escolha feita pelo agente que se distingue pela realização do fim proposto, ou seja, ele realiza a ação de maneira a obedecer aos critérios, não tendo a duração da *práxis* perfeita. São ações afetadas pelo tempo da mesma maneira, ao menos em parte, como é afetado o movimento. O tempo da *práxis* ética não é só a medida de sua duração, que desaparece ao término da ação, mas um bem que cria, inventa, descobre e colabora para uma vida melhor.

Esse bem que cria, inventa, descobre e colabora para o viver bem é o que permanece e, de algum modo, se transforma em hábito que segue qualificando as inclinações do sujeito, aumentando a possibilidade de realizar novas ações. Em Aristóteles (EN I, 1098a, p. 25), “devemos acrescentar que tal exercício deve

estender-se por toda a vida, pois uma andorinha não faz verão” e, então, contemplar é uma atividade própria do intelecto que deve estar presente sempre envolvendo o sujeito por inteiro e que deve se repetir porque é portador de intelectualidade e de vontade.

A *poíesis* objetiva um propósito para a distinção efetiva da *práxis* em que, na *poíesis*, o fim é algo externo à ação; a atividade é conduzida para a transformação do objeto, diferente do agente, enquanto que a ação propriamente dita termina no próprio sujeito que a realiza. Uma ação será *poíesis* na medida em que a ação seja algo diversa da ação mesma e, ao contrário, será *práxis* aquela atividade que não tenha outro fim que ela mesma. O critério para essa distinção é um critério teleológico do qual se derivam todos os outros, conforme compreendido a partir de Borisonik (2011, p. 1-8).

Parece que em Aristóteles não se inclui o trabalho dentro da *práxis*, mas na *poíesis*. O trabalho não é *práxis*, pois ele supõe uma atividade que brota do sujeito e não termina, porque objetiva a transformação da matéria, sendo, portanto, exclusivamente trabalho manual. O modo de vida com *skholé* tem seus objetivos voltados para a *práxis*, que não é trabalho, mas é uma atividade que brota no sujeito e termina nele mesmo.

O trabalho também não é contemplação, já que a atividade intelectual não é trabalho, mas um bem, pois, como já vimos antes, o trabalho impede a contemplação, pois requer um modo de vida com *skholé*, e tampouco é *práxis*, no sentido de ação virtuosa, porque não produz no sujeito a perfeição moral. A perfeição que dela deriva seria um aumento da capacidade técnica, da experiência, mas não uma perfeição moral. O trabalho não é *práxis*, é *poíesis*. O trabalho não é um fim em si mesmo, será sempre um meio para alcançar outras coisas. Então a superioridade da contemplação e da *práxis* moral está posta sobre o trabalho.

Essa superioridade da contemplação e da *práxis* moral requer como critério primeiro o tempo livre, pois nele se constrói um modo de vida com *skholé*, e o trabalho será executado por aqueles que não dispõem de tempo livre, esse só presente pela sorte da fortuna ou pela estratificação social, mas também por outros que, talvez, não consigam conduzir e sustentar um modo diferente de viver que não seja pelo esforço físico, ou por não querer outra coisa que não tenha como fim vantagens e satisfação de desejos, muitas vezes considerados até primitivos para quem é racional. Aristóteles (EN X, 1177a, p.201) afirma que fruir dos prazeres,

muitas vezes, poderá interferir nas atividades de excelência. Sobre isso, o filósofo argumenta:

Qualquer pessoa pode igualmente fruir os prazeres do corpo, seja ela quem for, e um escravo não menos que o melhor dos homens, mas ninguém atribui a um escravo um quinhão de felicidade, a não ser que se lhe atribua também um quinhão de vida livre. Portanto a felicidade não consiste em passatempos e entretenimentos, e sim em atividades conforme à excelência, como já dissemos antes.

Aristóteles coloca o trabalho como *techne*, que é o saber, e a *poiesis* como atividade da operacionalidade humana? Como identificar cada um na filosofia aristotélica? Como Aristóteles explica as operações humanas? A *techne* é arte?

A faculdade racional, de onde procede a atividade propriamente humana, divide-se em duas: aquela que conhece o necessário, chamado conhecimento teórico, e aquela a que se refere o contingente, aquilo que pode ser de outra maneira, que é o conhecimento prático, que Aristóteles chama de *razão calculativa*, ou seja, aquela que conhece os meios que podem ser usados para atingir o fim determinado. Tanto o conhecimento teórico como o prático tem por objetivo a verdade. Cada um com atividade própria e com a virtude que concede ao homem a perfeição na atividade, através da qual pode alcançar a verdade, isso posto e compreendido através de Borisonik. (2011, p. 1-8).

A razão teórica pode conter três operações, segundo o Livro VI da *Ética à Nicômaco*: a intuição, a ciência e a sabedoria: [1] pela intuição aprendemos os primeiros princípios de onde parte a ciência; [2] pela ciência que nos capacita para demonstrar os primeiros princípios; [3] e pela sabedoria que é construída pela união da intuição e da ciência, orientada para os objetos mais elevados. É o que o homem tem de mais elevado; a contemplação desses objetos, segundo Aristóteles, é a vida ideal dos homens. Aristóteles (EN X, 1177b, p.201) afirma sobre a superioridade da atividade contemplativa:

Mas se a felicidade consiste na atividade conforme a excelência, é razoável que ela seja uma atividade conforme à mais alta de todas as formas de excelência, e esta será a excelência da melhor parte de cada um de nós. Se esta parte melhor é o intelecto, ou qualquer outra parte considerada naturalmente dominante em nós e que nos dirige e tem o conhecimento das coisas nobilitantes e divinas, se ela mesma é divina ou somente a parte mais divina existente em nós, então sua atividade conforme à espécie de excelência que lhe é

pertinente será a felicidade perfeita. Já dissemos que esta atividade é contemplativa.

Entre as coisas que podem ser de outra maneira temos o objeto produzido e a ação que o produziu. Distingue-se, então, a produção da ação, porque o modo de ser racional prático é distinto do racional produtivo. Assim, ambas, se excluem reciprocamente, dentro da razão prática. Aristóteles distingue entre o que podemos querer ou como atuar, o fazer o bem e o produzir uma coisa distinta da atividade que a produz. Dessa forma, o primeiro âmbito, a prudência, e no segundo âmbito, a arte ou a *techne*, como virtudes que aperfeiçoam as respectivas faculdades. Em Aristóteles (EN VI, 1140a, p.116) encontramos sobre o fazer e o agir uma disposição de racionalidade que as diferencia:

Entre as coisas variáveis estão incluídas as coisas feitas e as ações praticadas, pois fazer e agir são coisas diferentes (quanto a esta distinção, mesmo as nossas obras destinadas ao público são confiáveis); assim, a disposição racional pertinente à capacidade de agir é diferente da disposição racional pertinente à capacidade de fazer. Tampouco uma delas é parte da outra, pois nem agir é fazer, nem fazer é agir.

Se a disposição racional pertinente à capacidade de agir é diferente da disposição da capacidade de fazer, o modo de vida com *skholé* pode contribuir para a capacidade da excelência do fazer, mas ele deve ser priorizado para o homem ter a vontade e a sabedoria de agir de forma certa. A disposição do fazer está entre o que é simples comum e fácil, e a disposição do agir está entre o que é nobre criativo e complexo, como a comparação entre o reto e o curvilíneo, então o agir demanda mais tempo livre.

Quanto à prudência, é possível compreender sua natureza quando consideramos a que homens chamamos prudentes. Parece próprio de um homem prudente ter o poder de discursar bem sobre o que é bom e apropriado, não apenas para si mesmo, mas para o viver bem em geral. Deve ser então uma disposição racional verdadeira ou prática sobre o que é bom ou mau para os homens. Com a prudência temos os meios necessários para alcançar o bem próprio do homem: a vida boa e a felicidade. Compreende-se, aqui, que a felicidade pode ser particular, quando se refere ao bem do homem individual, ou política, quando busca os meios para o bem da sociedade.

De todos os modos de saber, é a sabedoria que, pela contemplação, está em contato com os bens mais altos. A sabedoria é a causa da felicidade, pois se elege por ela mesma e não por um resultado externo tornando-se *práxis* perfeita. Precisamos identificar entre os modos de saber àquele que corresponde ao trabalho. Não é nenhum ato da razão teórica (sabedoria, intelecto e ciência), porque não se refere ao necessário, ao contrário, e o trabalho tende à produção de objetos que podem ser ou não ser, e sendo, carece de necessidade. O trabalho parece num primeiro momento, fácil de conceituar ou mostrar o que dele se originou, pois não é razão teórica, mas em algum momento de sua efetivação ele exige tempo e lugar e uma continuidade para ser realizado.

Por meio do trabalho se produz um objeto que é diferente da ação mesma de trabalhar, pois não se trabalha para o trabalho mesmo, mas sempre com vistas a algo maior. O trabalho é certo tipo de fazer, portanto terá que ser objeto da razão prática, já que da inteligência por si só não nasce o fazer, somente quando vem acompanhada da vontade. O trabalho não será objeto da prudência, visto que o trabalho não é uma ação moral que contribua para a perfeição do homem, enquanto homem, como o faz a prudência. O trabalho constrói a perfeição em um aspecto determinado, como, por exemplo, enquanto o seu fazer é só o de melhor médico ou o de melhor arquiteto. Parece que as ações morais são imanentes, são *práxis*, e o trabalho é *poíesis*, ou seja, um fazer produtivo.

Há a possibilidade de que o trabalho seja objeto da *techne*, e a *techne* a disposição racional da produção. Portanto, se o trabalho é produção, o saber que se refere ao trabalho não pode ser outro que a *techne*. O trabalho será *techne* enquanto dimensão cognoscitiva, e a *poíesis*, no que se refere à atividade. Para uma definição de trabalho seria preciso estabelecer qual a relação entre trabalho como saber, *techne*, e o trabalho como ato, *poíesis*, definição essa que não encontramos claramente em Aristóteles, compreensão advinda a partir da análise de Thiry-Cherques em Aristóteles e o trabalho hoje. (2003, p. 3).

Conforme o exposto acima, parece que mesmo não encontrando uma definição mais específica de trabalho, em Aristóteles, a relação entre técnica e *techne* se funde, para um conceito de trabalho contemporâneo, atribuindo à *techne* o conceito de trabalho intelectual, como o saber que prepara para a produção, incluindo também todo o desenvolvimento do projeto que originará o produto. O que parece coincidir no tempo contemporâneo é a atribuição que Aristóteles dá à

poíesis, que determinadas atividades são executadas por aqueles que não têm tempo livre e não têm como sustentar o modo de vida com *skholé*. Aqui, sabe-se que muitas questões ainda são feitas na relação entre a *techne* aristotélica e a técnica contemporânea e que ainda se confundem na formulação de seus conceitos. É sabido que a sociedade antiga difere muito da contemporânea, mas na contemporânea tem algum procedimento que ainda incomoda o homem para o resultado do trabalho técnico. Será o movimento repetitivo da máquina que poderia ser substituído por outra máquina e oferecer tempo livre ao homem?

A *techne*, é arte, é a disposição racional que nos permite fazer coisas com a ajuda da razão verdadeira. A produção é o ato próprio da *techne*. Seu objeto é o contingente, o não necessário, enquanto a ciência, a sabedoria e a intuição se referem aquilo que não pode ser de outra maneira. Aristóteles (EN VI, 4, 1140a, p.116) tem a arte como criação que envolve uma disposição:

Então a arte, como já dissemos, é uma disposição relacionada com a criação, envolvendo um modo verdadeiro de raciocinar, e a falta de arte, que é o contrário da arte, é também uma disposição relacionada com a criação, mas envolvendo um método falso de raciocinar. E ambas se relacionam com as coisas variáveis.

A arte não tem seu princípio na coisa que se produz. Pode ser ou não ser, ser de uma maneira ou de outra, necessita de que sua potencialidade seja atualizada por um ato exterior a ela mesma. O princípio estará no agente que a produz, que auxiliará sua possibilidade de ser, de um modo não necessário, mas livre. Não pode ter como objetivo a arte, aquilo que é por necessidade ou o que se produz por sua própria natureza. Sobre a relação da arte com a criação, Aristóteles (EN VI, 1140a, p.116) afirma que se há diferença entre fazer e agir então não é ação:

Toda a arte se relaciona com a criação, e dedicar-se a uma arte é estudar a maneira de fazer uma coisa que pode existir ou não, e cuja origem está em quem faz e não na coisa feita; de fato, a arte não trata de coisas que existem ou passam a existir necessariamente, nem de coisas que existem ou passam a existir de conformidade com a natureza (estas coisas têm origem em si mesmas). Já que há diferença entre fazer e agir, a arte deve relacionar-se com a criação, e não com a ação. De certo modo, aliás, o acaso e a arte se relacionam com os mesmos objetos, como diz Agaton.

O produto origina-se a partir da ideia contida no agente, na inteligência e a medida da obra é a causa final. Ao mesmo tempo está direcionada para transformar a matéria e se trata de transmitir para essa matéria uma nova forma presente na mente do artista. O objeto então, será o resultado da junção de matéria e forma. Assim a arte é *techne*? Matéria e forma são uma e só uma, portanto é *práxis*, pois juntas são um processo contínuo que precisa de espaço e tempo livre, é como se a matéria desaparecesse no contato com a forma. Mas então onde se coloca “o necessário” da matéria?

A partir do momento em que a matéria entra para formar parte do processo de produção, o trabalho não poderá ser de nenhuma maneira *práxis*, porque não pode ser perfeito como a atividade. O processo produtivo torna impossível com sua materialidade, ser aquilo que representa a *práxis*, que é imaterialidade, pois permite a abstração e ser fim dela mesma. A *práxis* perfeita é a plena identidade entre ação e término. A *práxis* deve subordinar a *poíesis* como o imperfeito ao perfeito. A *práxis* perfeita é o resultado daquilo que é divino, nobre no homem. O desenvolvimento do processo para atingir a *práxis* perfeita demonstra que os agentes envolvidos vivem um modo de vida com *skholé*. A *poíesis* pode ser considerada imperfeita, mas sua presença é “como ser engolida” pela *práxis*, aquela se realiza para o homem levar a mera vida, e essa para viver a vida boa e feliz.

Trabalho tem um caráter de processamento que, em algum momento, não oferece o objeto desejado e, por um lapso de tempo concreto, se obtém um fim. Esse fim cessa a toda ação que já não faz sentido. Assim, em nenhum momento, há simultaneidade entre fim e processo, pois isto é próprio da *práxis*. E isso porque o objeto produzido, fim da *poíesis*, que nasce da *techne*, é algo externo ao agente. O fim da *poíesis* é distinto da atividade de produzir ou fazer, o fim da *práxis* é a boa atuação em si mesma, então: existe em toda ação (*práxis*) virtuosa, uma imanência de fim, geradora de hábitos virtuosos que não se encontra na *poíesis* pela compreensão em Thiry-Cherques. (2003, p. 4).

A diferença entre o necessário e o contingente é fundamental no pensamento aristotélico e, mais ainda, quando se atende às possibilidades da ética e da política. Aristóteles afirma (EN VI, 1139a, p.113: “Dissemos antes que a alma se compõe de duas partes, uma dotada de razão e outra irracional: uma que nos permite contemplar as coisas cujos primeiros princípios são invariáveis, e outra que

nos permite contemplar as coisas passíveis de variação”, porque existe no homem diversas partes capazes de relacionar-se com as diferentes ordens naturais.

A racionalidade prática não se coloca frente ao mundo e sim dentro dele, num esforço para compreender o que está no entorno dos homens, priorizando o objeto de ação, ou seja, a transformação. A ética prepara o homem para ser bom, pelo menos tenta formá-lo da melhor maneira possível. Entretanto, a política pode fazer aquilo que é bom para a *pólis*, toda vez que se propõe a modificar estruturas observadas ou percebidas como ruins ou injustas. Assim, seu fundamento e objeto está na ação, como homem virtuoso em um Estado melhor.

Essa é a via própria do homem, da ética e da política. Uma existência contingente no interior de um mundo necessário, por isto só o homem com discernimento é prudente, por sua excelente capacidade para deliberar. Aristóteles (EN VI, 1140a, p.116) procura definir que só o homem com discernimento delibera bem e chega a excelência:

Com referência ao discernimento, chegaremos a sua definição se considerarmos quais são as pessoas dotadas desta forma de excelência. Pensa-se que é característico de uma pessoa de discernimento ser capaz de deliberar bem acerca do que é bom e conveniente para si mesma, não em relação a um aspecto particular – por exemplo, quando se quer saber quais as espécies de coisas que concorrem para a saúde e para o vigor físico -, e sim acerca das espécies de coisas que nos levam a viver bem de um modo geral.

O discernimento coloca o agente em condições de deliberar e escolher para o seu próprio bem e para o bem da *pólis*. É que sua decisão, pelas virtudes, o coloca num ponto chave sobre a espécie de coisas que levam os homens a viver de um modo geral. Em Aristóteles, o agente estará no ponto chave, quando delibera bem, e será porque percorreu um longo caminho, soube ser paciente e lhe foi oportunizado um modo de vida com *skholé*. Por que os homens contemporâneos, de tempo livre e que deliberam, consideram isso um grande sacrifício e por isso merecem o que conquistaram?

O homem prudente é aquele que sabe deliberar, é aquele que serve como critério moral para definir quais ações são virtuosas, isto porque não há uma norma que transcende e oriente a *práxis*, pois não é possível ter uma norma invariável quando as situações ou as coisas podem acontecer de forma diferente, pois o mundo onde ocorre a ação é um mundo contingente. A ação num mundo

contingente não é empecilho, mas possibilidade para agir de forma diferente e caracterizar a *práxis* naquilo que depende de nós e do necessário, pois o princípio da *práxis* está naquele que age por escolha deliberada. A *phronesis* deve estar atenta às situações particulares ao momento certo, e ela precisa intuir e perceber o fundamento estruturante do todo e assim proporcionar a efetivação da *eudaimonia*.

É possível efetivar a *eudaimonia* sem ter uma norma para guiar o homem prudente? Em Aristóteles a resposta é sim. O homem virtuoso tem sua ação de acordo com a razão e em sua atividade. A virtude moral opera a faculdade desiderativa, estabelecendo um acordo entre o que deseja e o que a razão afirma como verdadeiro. Também o homem virtuoso, na *pólis*, vai adquirindo experiência para julgar aquilo que os homens denominam por ações boas e belas.

A *phronesis* também possui princípios gerais, pois sem eles não lhe seria possível julgar bem no que se refere aos fatos particulares e definir o bem agir. Na medida em que a *phronesis* determina o agir de forma excelente, realiza ao mesmo tempo um dos bens finais que constitui a *eudaimonia*, pois delibera de forma correta sobre a *eupraksia* (bom comportamento) porque tem a percepção do que seja este bem. Sua experiência reside no que se refere às ações boas e belas, constituídas com o tempo, mas também devido à comunidade em que vive. Aristóteles (EN VI, 1141b, p. 119) afirma que o discernimento favorece o que é universal e também o que é particular, pois o particular determina sua prática:

O discernimento, por outro lado, relaciona-se com as ações humanas e coisas acerca das quais é possível deliberar; de fato, dizemos que deliberar bem é acima de tudo a função das pessoas de discernimento, mas ninguém delibera a respeito de coisas invariáveis, ou de coisas cuja finalidade não seja um bem que possamos atingir mediante a ação. As pessoas boas de um modo geral são as capazes de visar calculadamente ao que há de melhor para as criaturas humanas nas quais passíveis de ser atingidas mediante a ação. Tampouco o discernimento se relaciona somente com os universais; ele deve também levar em conta os particulares, pois o discernimento é prático e a prática se relaciona com os particulares.

Os agentes educados pelas virtudes geralmente estão capacitados para intuir de maneira bem calculada o que existe de melhor para os homens e de que forma os homens possam ser atingidos mediante a ação que foi escolhida. Discernir não está somente relacionado com o que é universal, mas também com o particular, por isso ele é prático e a prática é do particular. Parece que o modo de vida com

skholé deva, pela educação, formar bem o agente de forma particular, com o hábito de fazer o que é bom e fazer da melhor forma, para depois, na polis, saber agir com e para todos.

Para esclarecer a relação entre *phronesis* e as outras virtudes é preciso distinguir o que ocorre dentro da faculdade prático-deliberativa em suas duas vertentes que se referem ao objeto da *techne* e o objeto da *phronesis* que nos ajudam compreender a distinção entre agir e produzir, entendendo melhor a *práxis* ou ação virtuosa. Na distinção entre o agir e o produzir se esclarece também a relação entre meios e fins que existem entre o exercício da *phronesis* e a efetivação da *eudaimonía*.

Na *eupraksia* a ação visa a si mesma, não possui nenhuma finalidade extrínseca, que não seja o agir bem e sua finalidade é o exercício em uma ação virtuosa. Tanto na ação como na produção, identificamos atividades humanas que são diferenciadas pelo fim alcançado. Enquanto no agir, o fim é a própria ação, realizada de forma virtuosa, no produzir, o fim é constituir algo diferente, externo ao agente. O fim atingido no agir é a forma de completar o homem durante a sua vida, e essa vivência será um processo de evolução para extinguir os vícios, realizando assim a *eudaimonia*. Uma questão se coloca: Colocando a *práxis* e a *poíesis* em oposição, podemos enxergar a *techne* como meio ou ela é oposição à *práxis*? Seria preciso evoluir na compreensão da *techne* para não colocá-la como meio, mas como parte da *práxis* e como possibilidade de aproximação com a técnica.

Aristóteles parece denominar a atividade cuja finalidade é o próprio agir como *práxis*, e a atividade, que é produção de algo distinto de si, como *poíesis*. Os meios para produzir um fim se referem à *techne* ou a *poíesis* e, no caso da *práxis*, não se trata de meios meramente instrumentais que produzem um fim externo, mas meio que, às vezes, é um fim em si mesmo, ou seja, o bem agir, e nessa condição se constitui a *eudaimonia*. Aristóteles (EN VI, 1142b, p.121) afirma que o homem determina a excelência de sua deliberação no exato momento de sua ação:

Devemos também determinar a natureza da excelência na deliberação, e procurar saber se ela é uma espécie de conhecimento ou de opinião, ou de capacidade de conjecturar, ou algo especificamente diferente de tudo isto. Conhecimento científico ela não é, pois não se investiga acerca de coisas conhecidas, enquanto a excelência na deliberação é uma das espécies de deliberação, e quem delibera investiga e calcula. Tampouco ela é capacidade de conjecturar, com efeito, esta não pressupõe raciocínio e opera

rapidamente, ao passo que a deliberação consome muito tempo, tanto que se diz que devemos tirar rapidamente as conclusões a partir de nossas deliberações, mas devemos deliberar devagar.

O modo de vida com *skholé* torna o homem virtuoso, que se efetiva quando coloca a experiência para auxiliar no momento do agir e no julgamento das ações, e o discernimento adquirido proporcionará refazer ou reparar para melhor, ou de passar para um grau mais elevado.

Parece que, na contemporaneidade, o refazer e ou reparar é necessário, porque o caminho para as virtudes parece não estar sendo direcionado com excelência por nenhum dos três âmbitos que deveria fazê-lo, já que são muito significativos para o ser humano: o familiar, o escolar e o político. Além desses âmbitos, há o tempo livre que o discernimento precisa para se desenvolver, que não tem ou não é considerado importante, parece então que o educar e o formar é perda de tempo.

4 ESTRUTURA PARA EDUCAR NO MODO DE VIDA COM *SKHOLÉ*

4.1 *SKHOLÉ*: MODO DE VIDA COM TEMPO PARA CONTEMPLAR

Dentro do contexto para o modo de vida com *skholé* estão contidos os termos contemplar, especular, observar, testar, aprimorar, elevar, explicar, criar e desenvolver. Estes termos precisam estar presentes e postos em prática pelos homens que pretendem organizar e criar condições de vida individual e coletiva e, evidentemente, celebrar a vida boa não só na *polis* grega, mas em qualquer comunidade moderna e contemporânea. Tratar destes termos dentro do pensamento aristotélico é entender a defesa que Aristóteles faz para o modo de vida na *polis* e também o modo de vida com *skholé*. No entanto, concentraremos nossa análise em torno da atividade de contemplar por estar diretamente e exclusivamente ligada a atividade do filosofar enquanto tal, primeiramente em Aristóteles e aplicável, ou melhor, adaptável também a vida hodierna, aproveitando algumas reflexões interpretativas de J. Pieper e de S. Broadie e trazendo mais alguns exemplos modernos e contemporâneos de efetivação do ideal de vida contemplativa próprio da *skholé*.

Só o cidadão com tempo livre consegue especular indefinidamente, ou seja, ter o tempo suficiente de observação, contemplação e experimentação. Para entender melhor os termos citados e contidos para o modo de vida com *skholé*, precisamos buscar os significados destes termos no âmbito que foram usados antes de Aristóteles, ao tempo de Aristóteles e a partir de Aristóteles, pois o significado ou se mantém, ou adquire um novo significado e se projeta em sentido futuro, dependendo do fortalecimento dado e de seu uso ao longo do tempo.

O significado de especular vem do verbo latino *specio*, que traduz o verbo grego donde provém o substantivo *theoria* e nesse sentido indica ver, observar, contemplar, indagar e também buscar a verdade. Também outra acepção se coloca, pois do mesmo radical de *specio* vem *speculum* (espelho) e nesse sentido contemplar diz refletir-se no próprio espelho da alma, espelhar-se e dizer o que contemplamos em tal espelhamento.

Tradicionalmente aprendeu-se que a Filosofia é a mais alta sabedoria e que ela se constitui naquilo que os gregos chamaram de *theoreos* e que posteriormente viram na execução de um *theoreos* apenas um refúgio ascético dissociado das

atividades da vida comum dos homens. É como se a *theoria* fosse apenas oposição à práxis, um saber que significava operar um instrumento, criar um objeto ou chegar a um resultado estipulado previamente. Também práxis, hoje tem um sentido muito distante daquilo que os gregos a definiam. Pieper (2003, p.214) sobre a teoria, “assim, pois, quem defende a pureza da teoria e sua independência com a praxis, defende a possível frutificação da teoria e, por conseguinte, sua relação com a praxis”.¹⁰

Aristóteles em suas obras *Metafísica* e *Ética à Nicômaco* descreve acerca da essência do filosofar. Refere-se à Filosofia de várias maneiras, como sabedoria, filosofia primeira, ciência do ser enquanto tal e teologia. Destaca-se aqui *sophia* (sabedoria) e *prôte philosophia* (filosofia primeira): *sophia* serviu para caracterizar o filósofo como um sábio, ou seja, aquele que fosse capaz de conhecer os primeiros princípios e as primeiras causas de todas as coisas e de agir de acordo com a virtude e a *prôte philosophia* indicando que o filosofar é primeiro, trata-se da prioridade da filosofia. Aristóteles (EN X, 1177b, p.202) afirma sobre a autossuficiência e a atividade contemplativa necessária para a escolha do filosofar ou de produzir filosofia:

E a chamada auto-suficiência deve relacionar-se acima de tudo com a atividade contemplativa; realmente, ao passo que um filósofo, tanto quanto uma pessoa justa ou dotada de qualquer outra espécie de excelência, tem necessidade das coisas básicas da vida, as pessoas justas, enquanto estão suficientemente providas dessas coisas, necessitam de outras pessoas em relação às quais e com quem elas possam agir justamente, e as pessoas moderadas, as corajosas e cada uma das demais estão no mesmo caso; o filósofo, todavia, mesmo quando está só, pode exercer a atividade da contemplação, e tanto melhor quanto mais sábio ele for; ele talvez possa fazê-lo melhor se tiver companheiros de atividade, mas ainda assim ele é o mais auto suficiente dos homens.

Sobre a atividade contemplativa e a ponderação de autossuficiência das pessoas dotadas de excelência e do filósofo em particular, pois pode contemplar de maneira indefinida, que buscam observar, especular e demonstrar, é possível citar a passagem sobre Tales de Mileto na obra *A Política* (I, 1259a, p.32) de Aristóteles

¹⁰ “Así, pues, quien defiende la pureza de la teoría y su independencia de la praxis, defiende a la vez la posible fructificación de la teoría y, por conseguinte, su relación con la praxis”. (p. 214, tradução nossa).

que era indagado sobre sua pobreza para demonstrar que o ser humano pode fazer escolhas:

Atribui-se a Tales de Mileto, por sua grande sabedoria, uma especulação lucrativa, que, aliás, nada tem de extraordinária. Reprovava-se a sua pobreza, dizendo-lhe que a filosofia para nada serve. Ele havia previsto, diz-se, por seus conhecimentos astronômicos, que iria haver uma grande colheita de azeitonas. Estava-se ainda no inverno. Procurou Tales o dinheiro necessário, arrendou todas as prensas de óleo de Mileto e de Quio por um preço bem módico, pelo fato de não ter concorrentes. Quando veio a colheita, as prensas foram procuradas de repente por uma multidão de interessados. Alugou-lhas então pelo preço que quis, e, realizando assim grandes lucros, mostrou que é fácil aos filósofos enriquecer quando querem, embora não seja esse o fim de seus estudos.

A Filosofia não é a primeira porque o filósofo conhece o que é essencial ou o que são os primeiros princípios e as primeiras causas, porque ela é o fundamento de todo o ser e de todo o devir. A filosofia é primeira também porque é a atitude primeira do homem frente ao caos do universo, em face da aporia ou da conclusão que impõe um raciocínio, presente no ser humano. Com a filosofia, universo e homem conjugam, é com a filosofia que a humanidade organiza-se, ordena-se, estrutura-se, e é com a filosofia que os homens ocupam seu lugar no mundo naturalmente, “de tal percepção, puramente receptiva, nasce – segundo os antigos – a possibilidade da praxis. O fazer humano é tal porque lhe precede uma orientação sobre a realidade que leva até mesmo o descobrimento do ser”,¹¹ diz Pieper (2003, p.214). Essa atitude primeira, que coloca o homem na responsabilidade de organizar, ordenar e estruturar, é antes de tudo saber-se capaz de perceber a essência das coisas e a perfeição do cosmos.

Entende-se que a essência da filosofia é o próprio filosofar, e o filosofar é atividade humana, é algo sobre o que é essencial do homem. Desta condição não podemos responder de imediato aos seus questionamentos como se fosse algo material ou um objeto. O filosofar é a forma mais pura da teoria, “na realidade, sempre que há teoria pura deve preceder um elemento de consideração e que seja

¹¹ “De tal percepción, puramente receptiva, nace – según lós antiguos – la posibilidad de la praxis. El hacer humano ES tal porque le precede una orientación hacia la realidad que lleva hasta el descubrimiento Del ser”. (p. 214, tradução nossa)

filosófico”,¹² afirma Pieper (2003, p.215), pois é o olhar de pura recepção da realidade, na qual as formas das coisas oferecem a sua medida, e a alma será o que é medido por elas.

Colocar a filosofia como primeira, enquanto *epistème theoretiké*, para buscar a verdade ou a essência das coisas e possibilitar a sabedoria que esclarece os primeiros princípios e as primeiras causas é porque existe a prioridade de restabelecer no humano a admiração, pois se espanta frente aos problemas e mistérios do cosmos, “o melhor e o essencial da teoria filosófica é a muda admiração que se inclina sobre o abismo luminoso do ser”,¹³ afirma Pieper. (2003, p.216). Nisso podemos perceber uma ética na atitude de entrega e de ação, na atitude de perguntar e na atitude de intervir. Um princípio para a filosofia poderia ser formulado como uma atitude frente ao ser e frente a um fato.

A especulação e a contemplação favorecem a estruturação da teoria para conceber a excelência da sabedoria, uma vez que elas não são só mais uma *episteme* entre tantas outras, mas constituem um certo tipo de vida presente no contexto da *praxis*, regido por uma ética. Conforme Pieper (2003, p.217), sobre o teórico e o prático do comportamento do homem frente às diferentes situações ou fatos:

O comportamento puramente teórico não pode confundir-se com a objetividade de um registro desinteressado de realidades. Deste modo objetivo pode ocorrer o entender a realidade a qualquer altura do ato ou do objeto; porém a teoria filosófica – puro conhecer que esquece toda inquisição -, este modo extraordinariamente sereno de medida e aceitação das coisas não pode ser cumprido sem que a realidade seja vivida e afirmada como algo pura e simplesmente digno de veneração.¹⁴

Contemplar corresponde à teoria, e teoria designa adesão humana à realidade, independente do processo prático da vida ativa. Para o humano aderir de maneira desinteressada, deverá excluir a intenção dirigida a utilidades e

¹² “Em realidad, siempre que haya teoria pura debe preceder um elemento de tipo considerativo y filosófico.” (p. 215, tradução nossa).

¹³ “Lo mejor y esencial de la teoria filosófica es la muda admiración que se inclina sobre el abismo luminoso del ser.” (p. 216, tradução nossa).

¹⁴ “El comportamiento puramente teórico no puede confundirse con la objetividad de un registro desinteresado de realidades. De este modo objetivo puede ocurrir el entender la realidad a cualquier altura Del acto o Del objeto; pero la teoria filosófica – puro conocer que olvida toda inquisición -, este modo extraordinariamente sereno de medida y aceptación de las cosas no puede ser cumplido sin que la realidad sea vivida y afirmada como algo pura y simplemente digno de veneración.” (p. 217, tradução nossa).

conveniências. Teoria e contemplação apontam para que a realidade percebida seja evidente e clara, que se mostre e se revele em direção à verdade.

Na filosofia piperiana, um dos conceitos para contemplação pode ser: a) a percepção silenciosa da realidade; b) uma forma de conhecer não o que se pensa, mas o que se observa; c) a observação é o conhecimento do que está presente e acontecendo, igual à visão exata do sensível; d) contemplação é intuir, uma forma de conhecimento que não está no objeto, mas um conhecimento que descansa no objeto. Pieper (2003, p.21) se posiciona entre o antigo e o medieval, demonstrando que, além da percepção sensível, o homem deve ter um conhecimento espiritual:

Tanto os gregos, e Aristóteles não menos que Platão, como os grandes pensadores medievais, acreditavam que havia não só a percepção sensível, mas também o conhecimento espiritual do homem, um elemento de pura contemplação receptiva, ou como disse Heráclito, de “ouvido atento ao ser das coisas”. [...] O intelecto, ao contrário, é o nome da razão enquanto que é a faculdade da simples intuição, da simples visão, à qual se oferece o verdadeiro como a olhada na paisagem.¹⁵

Quando se contempla, é como se um milagre ocorresse, é enunciar uma realidade que causa admiração quando é imediatamente contemplada e, na medida em que o observado sobrepassa, como instante único, como rápido momento de especial formação, como preenchimento de lacuna para a nossa compreensão. Sangalli (1998, p.81) reforça que “o Estagirita reitera que a atividade contemplativa é a melhor, pois o intelecto é a melhor parte em nós e se relaciona com os objetos mais altos conhecidos pelo homem e, também, é a atividade mais duradoura e auto-suficiente”.

Disponer de tempo livre para a contemplação, é propor-se a um modo de vida com sabedoria, é uma virtude. Esse ato funda a forma de vida mais elevada, devendo ser o momento de ver de forma clara e precisa, pois, de outro modo, não teríamos o hábito dessa supremacia, e a visão ficaria prejudicada e seria incompleta.

Na história da filosofia, considera-se que Aristóteles foi um grande divulgador da contemplação e demonstrou um modo de vida para contemplar. Em

¹⁵ “Tanto los griegos, y Aristóteles no menos que Platón, como los grandes pensadores medievales, creían que había no solo en la percepción sensible, sino también en el conocimiento espiritual Del hombre, un elemento de pura contemplación receptiva, o, como dice Heráclito, de “oído atento al ser de las cosas. [...] El intellectus, em cambio, es el nombre de la razón em cuanto que ES la facultad del simplex intuitos, de la “simple visión”, a la cual se ofrece lo verdadero como al ojo el paisaje.” (p.21, tradução nossa).

Aristóteles, a contemplação está em relevância e bem justificada, pois, ainda hoje, é buscado em seus escritos de maneira sistemática o entendimento e o sentido de contemplar ou então de como conceituar, elevando sua importância, para a atividade contemplativa. Através do modo de vida com *skholé*, se efetivado, parece possível dar continuidade à defesa do ideal contemplativo de Aristóteles, necessário para todas as áreas do conhecimento e também como objetivo para os mais diferentes jogos que podem conduzir para novos raciocínios práticos. Sangalli (1998, p.87) fala também sobre o cultivo e uso da razão como uma atividade superior e de possibilidade para a felicidade:

O cultivo e o uso da razão é a atividade mais elevada possível ao homem. Aqueles que se ocupam dessa tarefa nobilitante e auto-suficiente, o ocupar-se com o *otium*, à semelhança dos deuses, devem ser os mais felizes. O isolamento social parece não ser algo da natureza humana que, ao contrário, necessita da presença da virtude da amizade [...] e das demais virtudes morais na convivência sociopolítica na [...] polis. Como animal político [...], o ocupar-se com o mero contemplar próprio dos deuses, mesmo tendo as necessidades básicas atendidas, contradiz a posição geral do pensamento ético do Estagirita. Soa como um retorno ao ideal platônico. Soma-se a isso que a atividade teórica é do homem, exercida no âmbito da razão e não no âmbito transcendental, além do ser, para chegar ao Bem em si, ou seja, “como algo de todo imanente à atividade humana” (186). Não é a contemplação platônica ou a contemplatio, no sentido místico, pois, “para Aristóteles, nada existe que esteja além da razão e, por isso, a contemplação é um ato puramente racional”.

A contemplação em Aristóteles é puro ato racional e, por isso, deve-se cuidar para não confundi-lo com outros sentidos dados à contemplação. É muito comum seu uso em religiões e em sentido místico, e também o entendimento sobre a diferença no sentido platônico. No desenvolvimento dos conceitos que contextualizam as ciências, já nos é possível uma aproximação com a contemplação aristotélica. Contemplar os resultados da cientificidade que geram antíteses para uma nova tese é uma questão ética e uma questão filosófica.

Na contemporaneidade, não se percebe que a ética está presente na contemplação pelo simples fato de que, quem contempla, precisa disponibilizar tempo de entrega e de desapego, cessar determinadas ações, exaurir-se com perguntas e intimar para pensar sobre as mais diferentes situações da vida dos homens. O tempo é desinteressado e disponibilizado para que outros tenham talvez uma vida melhor. Este despojamento integra o modo de vida com *skholé*. Aristóteles

(EN X, 1178b, p.204) reconhece a necessidade de recursos, mas questiona sobre quais recursos precisamos para contemplar:

Mas para a atividade contemplativa as pessoas não necessitarão de recursos externos, pelo menos com vistas ao exercício desta atividade; pode-se realmente dizer que de certo modo os recursos exteriores são óbices à contemplação, embora seja verdade que, sendo criaturas humanas e convivendo com outras, tais pessoas desejam praticar ações conformes à excelência moral, e assim necessitarão de recursos exteriores para viverem a sua vida como criaturas humanas.

Não podemos ignorar o fato de que os homens que tiveram a sorte da boa fortuna tem um facilitador, quando da dedicação para a atividade contemplativa. Com as necessidades supridas, a vida vivida é aquela que todo o homem deve ter. Nesse sentido, deve-se perceber, então, que nenhum homem deveria ter suas necessidades negadas. A disponibilidade de tempo é real e maior para os homens que têm suas necessidades supridas e por isso observar, especular, experimentar e agir eticamente são tarefas destes para geração de oportunidades equilibradas e condições que favoreçam o coletivo. Os homens que têm as necessidades supridas no mundo contemporâneo, compreendem o ideal contemplativo do modelo clássico grego?

Na ética e na política está marcadamente presente a necessidade do ideal contemplativo aristotélico, pois a *praxis* para o exercício da política não deve seguir os mesmos objetivos das outras ciências, e na ética não se pode partir de um primeiro princípio demonstrado, mas perceber e entender as experiências vivenciadas no agir e só então propor outros princípios. Sangalli (1998, p.88) escreve sobre o contemplar “porém, é mais razoável entender o contemplar como uma atividade específica da inteligência humana e, como humano, o melhor é ocupar-se tão somente com a busca da verdade pelos caminhos e limites da razão auxiliada pela experiência”.

O campo ético está contido na *praxis*, onde as ações, por sua imanência, têm seu fim nelas mesmas e não na *poíesis* quando se chega a um resultado aplicativo pré-determinado. Na ética, que é *praxis*, as ações são imprevisíveis, pois dependem de deliberações e de escolhas, daí a importância da contemplação, do prazer de contemplar para a felicidade quando da escolha da ação.

A contemplação e a especulação, ou seja, a *theoria*, que é por excelência a *sophia*, não significa só uma virtude *epistéme* entre as demais, mas certo tipo de vida que constitui a *praxis* legislada por uma ética. Acerca da felicidade, quando Aristóteles divide os tipos de vida, ele coloca a vida contemplativa como a melhor porque o tipo de vida contemplativo exige do homem certo desenvolvimento das virtudes, pois o homem virtuoso tem o traço de caráter que o conduz no ideal de aprender e sistematizar para ensinar. Sobre preferir o modo de vida contemplativo, Aristóteles (Pol. VII, 1323a, p.229) escreve sobre a necessidade de inquirir de forma muito bem elaborada, principalmente quando a política exige fazer escolhas e resolver situações:

Quando se quer inquirir, com o devido cuidado, qual é o melhor governo, forçosamente deve-se começar por expor o gênero de vida que se há de preferir a todos os demais. Porque, enquanto não estiver esclarecido este ponto, de modo algum se poderá chegar ao conhecimento da melhor forma de governo. Com efeito, aqueles cidadãos cujos haveres, quaisquer que eles sejam, são bem administrados, devem naturalmente viver muito felizes, desde que não surjam circunstâncias imprevistas e extraordinárias. Deve-se, pois, antes de tudo, estar de acordo sobre o gênero de vida que todos os homens – para servir-me desta expressão – devem preferir, e depois resolver se esse gênero de vida é o mesmo para os indivíduos em particular e para a sociedade em geral.

Parece bem clara a colocação aristotélica quanto aos tipos de vida que se quer ter quando se escolhe o melhor governo para dirigir os cidadãos da *pólis* e qual lição fundamental deve orientar teleologicamente a vida humana. Os homens elegem, livremente, o tipo de vida que é o melhor, tendo o cuidado de continuamente cuidar e formar para que a escolha possa apresentar um critério de educação. Eleger, dentre os modos de vida, o contemplativo para a *pólis*, é mirar o desenvolvimento de um processo educacional visando à realização da *eudaimonia*.

Aqui podemos fazer um comparativo entre Aristóteles e Pieper quanto à contemplação, ao filosofar e ao mundo do trabalho. Ambos elucidam que filosofar é um ato que transcende o mundo do trabalho, principalmente porque o mundo do trabalho contemporâneo parece se apoderar cada vez mais da existência humana em sua totalidade, é exclusivista e totalitário, e o que é essencial para o filosófico é não pertencer ao mundo das utilidades e da produção.

Ter tempo livre e poder filosofar, então, é uma forma de estar um passo além do mundo do trabalho, é a possibilidade para transcender o mundo do trabalho

com outras formas de expressão e comunicação, verdadeiramente mais nobres, como a literatura, a poesia, a pintura, a música, o teatro, a retórica, que são entendidas como artes não disponíveis para fins materiais. Parece que transcender o mundo do trabalho é poder conquistar certa liberdade e felicidade.

Aristóteles considera que a felicidade se encontra na excelência da pessoa quando, no decorrer da vida, cultiva as virtudes e, na contemplação, encontra o maior grau de prazer que o homem pode alcançar. O modo de viver do homem que contempla consiste no estudo das ciências teóricas. Parece que o homem tem como valor inestimável a sabedoria, é de sua natureza querer saber, é algo que pode conduzi-lo à perfeição, não apenas como forma para alcançar a felicidade, mas também um fim em si mesmo, pois o simples fato de saber produz prazer e felicidade mais que qualquer outra atividade que o ser humano pode realizar. Aristóteles (EN X, 1177a, p.202) escreve sobre a contemplação como a melhor atividade e a classifica assim porque, além de auxiliar para dar uma continuidade aos pensamentos, também estabelece a relação com os objetos:

Com efeito, em primeiro lugar esta atividade é a melhor, já que não somente o intelecto é nossa melhor parte, mas também os objetos com os quais o intelecto se relaciona são os melhores entre os objetos passíveis de ser conhecidos; em segundo lugar, esta é a atividade mais contínua, já que a contemplação pode ter uma continuidade maior que a de qualquer outra atividade que possamos exercer.

A vida contemplativa é causa de prazer e de sentir prazer e, realizando uma atividade, faz com que tal atividade se desenvolva e se aperfeiçoe da melhor maneira. Aristóteles parece esclarecer que o prazer contém algo próprio das coisas totais e completas e que o mundo material não é total e completo, mas imperfeito e em constante transformação e, por isso, estabelece que o maior grau de prazer e felicidade se encontra na vida contemplativa. Aristóteles (EN X, 1177a, p.202) oferece a justificativa de que a felicidade contém um elemento prazeroso associado à sabedoria filosófica:

Ademais, supomos que a felicidade deve conter um elemento de prazer, e que a atividade conforme a sabedoria filosófica é reconhecidamente a mais agradável das atividades conforme a excelência, seja como for, considera-se que a busca da sabedoria filosófica oferece prazeres de maravilhosa pureza e perenidade, e é de esperar que as pessoas que já conhecem a sabedoria filosófica

passem o seu tempo mais agradavelmente que aquela que ainda se esforçam por alcançá-la.

Ratificar o que nos escreveu Aristóteles sobre as pessoas que já conhecem o prazer e a felicidade da sabedoria filosófica, as que passam seu tempo de forma mais agradável do que aquelas que não têm o hábito, já que estas não são educadas nem se esforçam para alcançar a sabedoria filosófica, é muito importante. Para o modo de vida com *skholé*, passar o tempo de forma mais agradável, através da contemplação e da observação, é elevar-se para a sabedoria e, de certa forma, conjugar valores para o fortalecimento dos bons hábitos e conseqüentemente fazer boas escolhas e agir bem.

O que se pode supor entre o ócio e a vida intelectual, considerado em Pieper, é a possibilidade de ter tempo para contemplar e admirar-se. Sobre o mundo do trabalho, reside o fato de se negar valor para tempo livre de contemplação e para a filosofia. O mundo do trabalho, quando toma conta, direciona a vida até o entretenimento, e disso resultaria a dissolução dos momentos do ato filosófico, ou seja, a negação para *skholé* ou *otium*.

Quando o mundo do trabalho conduz o homem para o entretenimento só com vistas de estar livre e de se divertir ao máximo, ele nega um entretenimento no sentido da contemplação e da intuição e destrói o mundo do entretenimento propriamente dito, como as festas e os jogos, parecendo não haver outras escolhas e espaço para a teoria, a filosofia e o conhecimento.

Quando Pieper (2013, p.1) escreve sobre o ócio e a existência humana, coloca-nos a necessidade de um diálogo interno:

Quem hoje em dia fala de “ócio” encontra-se de saída numa posição de defesa. Ele se defende contra uma oposição que, à primeira vista, parece ser a mais forte. Isto não se torna mais fácil pelo fato de que esta oposição não é “um outro”, mas que se trata mesmo de um diálogo interno. E, ainda pior, se alguém nos pergunta, sem aviso prévio, seríamos incapazes de dizer exatamente o que é que estamos defendendo. Se, por exemplo, Aristóteles diz: Trabalhamos para ter ócio – deveríamos dizer, para ser sinceros, que não sabemos o que esta frase escandalosa quer dizer.

Parece-nos que Pieper supõe, num primeiro momento, que falar sobre ócio coloca a pessoa no sentido de uma defesa (do ócio) contra uma oposição (do trabalho) que parece ser mais forte. E a posição para um diálogo interno nos falta,

pois não filosofamos o suficiente, talvez não fôssemos capazes de responder para o que estamos defendendo e, num diálogo com o outro, teríamos que admitir nossa falta de conhecimento.

Uma releitura em Pieper sobre o mundo do trabalho resgata três acepções e, quando da possível sobrevalorização, sem muita rigidez e um tanto provisória, é possível associá-las com a teoria, a contemplação e o filosofar e muito fortemente sobre o trabalho. Perceber essas concepções é importante, pois está em terreno fértil para a compreensão dos movimentos trabalhistas e das reivindicações para a ociosidade, principalmente porque o mundo do trabalho, na contemporaneidade, nega *skholé* e *otium*.

A sobrevalorização do trabalho, em Pieper (2013, p.1-2-3), está tanto na sobrevalorização da atividade em geral quanto na do esforço e do difícil ou do árduo, e também na sobrevalorização da função social. São essas as três faces que cada um que começa a defender o ócio tem de enfrentar.

Na sobrevalorização da atividade em geral, Pieper (2013, p. 1), através de sua experiência pessoal de uma Alemanha que sofreu com o totalitarismo, escreve que termos como atividade e passividade requerem uma atenção no mundo atual para ver e assinalar também os defeitos e as contradições de uma civilização que se dizia “ocidental e cristã”, mas que não era fiel às suas raízes profundas em pontos essenciais, como a desvalorização do ócio e da teoria. Sobrevalorizar atividades, em geral, provoca a ascensão do culto ao trabalho e a perda de lazer. As pessoas, no mundo contemporâneo, pensam em tudo como um trabalhador, e nossa sociedade nos treina para pensar dessa forma, pois nos leva a ver todas as atividades de acordo com sua utilidade e, se vemos tudo de acordo com sua utilidade, então perdemos nossa própria identidade:

Trata-se da incapacidade de aceitar que simplesmente aconteça algo; a inaptidão de receber e de admitir suceder algo consigo mesmo. É a “atividade total” da qual Goethe disse que por fim irá a falência. A forma mais extrema na qual foi dita esta heresia até agora se encontra numa frase de Hitler: “cada atividade tem sentido, mesmo o crime: ao contrário cada passividade não tem sentido”. Naturalmente temos aqui um pensamento demente. Ele é simplesmente absurdo. Mas, acredito, formas mais moderadas desta loucura fazem parte do mundo atual.

Na sobrevalorização do esforço e do difícil, Pieper (2013, p. 1) nos instiga para esclarecer que são muitos os homens que têm a opulência material, e poucos

os que se dedicam ao desenvolvimento intelectual, mas é dessa intelectualidade que precisamos para mergulhar na nossa origem e conjecturar sobre o nosso destino. Os fundamentos da sociedade contemporânea resultam em parte para prosperar, mas se tornam uma tarefa árdua se não forem aproveitados os tempos de ócio que desaparecem com mais negócios, e, em parte, também essa mesma sobrevivência de liberdade irá depender do uso que seja dado ao ócio:

Parece estranho, mas também isto existe. Até pôde-se dizer que a posição do “bem comportado” cidadão moderno se baseia largamente nesta sobrevalorização do custoso: o bem é, segundo a sua natureza, difícil, e o que não custa é sem valor ético. Schiller ironizou esta tese num verso divertido contra Kant: “Gostaria muito de servir ao amigo, mas infelizmente faço-o com prazer. Isto me aborrece muitas vezes porque desta maneira não sou virtuoso”. Os “antigos” (com este termo designo os grandes gregos Platão e Aristóteles como também os grandes doutores da cristandade ocidental) acharam que o bem não seria, graças à sua natureza e, por consequência, sempre e necessariamente, custoso. Eles sabiam que exatamente as mais sublimes formas da realização do bem acontecem sempre sem esforço – porque faz parte da sua natureza, do proceder do amor. Também as formas mais elevadas do conhecimento, por exemplo: a idéia genial, surgida qual um raio, bem como a verdadeira contemplação, não são formas de “trabalho intelectual”. Também acontecem sem esforços, porque pertence à sua natureza serem dádiva. “Dádiva”- talvez se trate de uma palavra-chave. Quem medita sobre a estranha predileção pelo difícil que marca o rosto do homem contemporâneo, a prontidão de agüentar a dor (o que, na minha opinião, é mais característico do que a muito criticada queda pelo prazer!) – quem pensa nisto se encontra de repente diante da pergunta: Será possível que a causa mais profunda disto seja a rejeição de receber algo de graça, seja de quem for?

Na sobrevalorização da função social, Pieper (2013, p. 2) auxilia no esclarecimento do sentido de que os negociantes do tempo completo têm dificuldades quando precisam decidir sobre o que se sobrepõe ao meramente utilitário, pois, para eles, o mundo que vai além dos negócios é um alvo indesejável.

A falta de ócio ou a incapacidade para o ócio ainda está relacionada com a preguiça e é dela que procede a intranquilidade e a atividade incansável do trabalhar pelo trabalho. O pensamento abstrato é inacessível praticando somente os ditados inovadores que concebem somente aquilo que descansa no prático, por isso é importante antepor o ócio ao negócio. Toda a tecnologia deve vir precedida por um guia moral caso contrário poderá ser usada para o mal e, mais ainda que a própria concepção tecnológica, reduzirá sua qualidade quando os sinais do mercado

estarão distorcidos pelo aparelho do estado e quando as melhorias conseguidas poderão carecer de significado:

Não são necessárias muitas palavras para demonstrar que esta é uma característica dominante da sociedade moderna. Não devemos considerar somente os totalitários “planos de cinco anos”, nos quais não é o planejamento o próprio mal, mas a pretensão de ser a única regra para o valor de toda a vida, não somente da produção industrial, mas igualmente para o aproveitamento do tempo de lazer nas horas vagas do indivíduo. Mesmo no mundo não-totalitário, a ditadura do meramente útil pode ser fortemente presente. Neste ponto, deve ser lembrada uma antiga distinção entre “artes liberais” e “artes serviles”, entre atividades “livres” e “servis”. Esta distinção quer dizer que existem, num lado atividades humanas que possuem o seu sentido em si mesmas e, noutro lado, aquelas que servem a um fim que fica além delas, quer dizer, que são somente úteis. Pela primeira vista parece ser um pensamento bastante antiquado e caturra. Em verdade trata-se duma coisa politicamente atual. Se a pergunta: “Existe uma atividade livre?” for traduzida para a linguagem do mundo no qual domina o trabalho, então ela será formulada assim: existe uma atividade humana a qual, por sua natureza, diante da norma dum plano quinquenal, nem necessita de uma justificação, nem seria capaz de dar uma tal justificativa? Os antigos responderam a esta pergunta definitivamente com um “sim”. A resposta do mundo no qual domina o trabalho é da mesma maneira enérgica: “não”, o homem é totalmente “funcionário”. Uma atividade “livre” que não serve ao socialmente útil é indesejada e conseqüentemente deve ser “liquidada”.

Assim, da tríplice sobrevalorização do trabalho, temos que deixar cada um fazer o seu e se ocupar dos seus negócios, mas esse seu ocupar-se também é ócio e não se limita com os negócios, sustenta Pieper. (2013, p. 2). Dessa maneira, não há o seu ocupar-se se não houver espaço para o ócio, pois é nele que reside o estudo e a difusão das ideias, incluindo-se aqui ideias para poder fazer negócios. Assim o autor afirma:

Dirigindo o olhar, depois desta tríplice sobrevalorização do trabalho, ao conceito “ócio”, nota-se logo: neste mundo do trabalho não há lugar para ele. Ele não é somente absurdo, mas moralmente suspeito. E de fato, aqui existe uma incompatibilidade absoluta. A ideia do ócio é diametralmente oposta à ideia totalitária do “trabalho” e isto sob os três aspectos dos quais falei.

Na posição contra a sobrevalorização da atividade, avalia Pieper (2013, p. 2-3) que o ócio deve transcender o mundo do trabalho, porque o mundo do trabalho é o da utilização, é o resultado do produto, das necessidades e do rendimento, da

fome e de sua satisfação, e seu único objetivo é a utilidade comum como sinônimo de ação. O mundo do trabalho se apodera cada vez mais da existência humana e se torna cada vez mais excludente e totalitário. O mundo do trabalho espera cada vez mais da existência humana quando enaltece a exclusividade. Para mudar essa maneira de estar no mundo, que conduz a maioria dos homens de uma maneira condicionada, por outra conduzida de forma inteligente e diferenciada, provocando a transformação que modificará o foco de atenção dos homens, cultivando o ócio que conduzirá para o aquietamento das emoções e do humor, do sossego e da harmonização:

Contra a absolutização da atividade. Ócio é exatamente não-atividade. Ele é uma forma de silêncio. Ócio é exatamente aquela forma do silêncio que dispõe para ouvir algo. Somente o silencioso é capaz de ouvir. O ócio é a atitude de mera submersão receptiva na realidade; é a abertura da alma que, somente ela, recebe grandiosos conhecimentos, tornando-se feliz, o que nós nem sequer pelo “trabalho intelectual” poderíamos alcançar.

Na posição contra a sobrevalorização do esforço, Pieper (2013, p. 2) contrata o esforço utilitário e reflete sobre a estreita relação entre trabalho e festa, que não é apenas uma contraposição, mas uma complementaridade. Em sua teoria da festa ele supõe que só um trabalho cheio de sentido pode fazer prosperar a festa e quem sabe ambas, “trabalhar e celebrar vem de uma mesma raiz de maneira que se um se apaga o outro seca”, pois um trabalho cheio de sentido significa algo mais que apenas esforço e o fazer de todos os dias:

O ócio é uma atitude de celebração. Celebrar significa o contrário de esforço. Quem desconfia categoricamente da facilidade está tanto incapaz do ócio como de celebrar uma festa.

Na posição contra a sobrevalorização da função social, Pieper (2013, p. 2) afirma que é possível perceber concretamente que num Estado totalitário de trabalhadores, não poderá haver festa quando ela ocorre pelas altas taxas de produção, como se trabalho e festa fossem uma e mesma coisa, pois ambas se condicionam. Quando isso ocorre mais profundamente, se destrói a possibilidade da festa mediante outra falsificação afirmadora de que a existência cotidiana do homem não é senão castigo, tormento, em outras palavras, afirmar que com isso não querem depreciar sua dignidade e sua clareza de visão:

Ócio indica exatamente a retirada do indivíduo da função social. No entanto, o ócio não deve ser confundido com o intervalo. O intervalo, independentemente de durar uma hora ou três semanas, indica repouso do trabalho para o trabalho; existe por causa do trabalho. Ócio, porém, é algo totalmente diferente. O sentido do ócio não consiste no funcionamento perfeito do homem, mas sim que ele, dentro da função social, não deixe de ser homem, quer dizer, que ele fique capaz de olhar além do espaço limitado pela função, contemplando festivamente o mundo como uma totalidade e realizando a si mesmo como um ser projetado para o mundo como um todo – numa atividade livre, ou seja, que possua o seu sentido em si mesmo, isto é, numa ação “não-engajada”.

Ainda na perspectiva de Pieper (2013, p.3-4), sendo a cultura tudo aquilo que está acima das necessidades da vida e, por isso, ela depende do ócio, e se os homens vivenciam o ócio, então a sociedade a qual pertence se transformará em um modelo de convivência, de paz e de felicidade. Para Pieper, os homens devem construir uma base teórica para a recuperação da vida intelectual, a qual deve inspirar-se em medidas que possam se concretizar. Um retorno ao ócio, então, deve acontecer de maneira adequada à idade e às circunstâncias. As distrações vazias devem ser substituídas por leitura, aprendizagens e outras atividades criativas e, com isso, transformaremos todos os aspectos da vida vivenciada, incluindo também economia, política, artes e entretenimento, passando a fazer uma apreciação real das coisas importantes para a vida e incluindo cada vez mais o ócio:

A verdadeira cultura não prospera senão fundamentada no ócio – contanto que se entenda como “cultura” tudo o que ultrapassa as meras necessidades da vida, sendo, entretanto, mesmo assim, imprescindível para a plena realização da existência humana. Mas se a cultura vive do ócio, de que vive então o ócio? Como o homem se torna capaz de “fazer ócio”, como os gregos o entendem? O que se pode fazer para evitar que o homem se torne um mero “trabalhador” limitado a suas funções?

Encontramos também em Pieper (2013, p. 3-4) algumas questões que nos ajudam a passar um bom dia? O que é um bom dia? Temos tais dias? Não será talvez o dia de trabalho o único dia bom? Nada disso poderá ser respondido a não ser que se tenha uma concepção sobre o homem, pois o que está em jogo é a realização da existência humana e o modo como tal realização se efetiva:

A respeito da nossa pergunta, isto significa o seguinte: se o ócio não é realizado como algo que faz sentido em si mesmo, então se torna entender a teoria da festa: Para celebrar uma festa, não

significa simplesmente impossível “realizá-lo”. Aqui de novo deve-se falar da festa. Numa festa, se reúnem todos os três elementos dos quais se constitui o conceito de ócio: primeiro, a não-atividade; segundo, a falta do esforço, e terceiro, o transgredir da função cotidiana no trabalho. Cada qual sabe da dificuldade do homem contemporâneo de celebrar uma festa. Ora, esta dificuldade é idêntica à incapacidade de realizar o ócio. A causa pela qual as festas fracassam é a mesma pela qual o ócio fracassa.

Pieper (2013, p.4) escreve sobre como a humanidade precisa se preparar para o ócio e o trabalho. Apesar da História da Cultura e da moderna Etnologia, sabemos muito pouco sobre como se criaram as festas dos povos primitivos, as festas eleusinas dos gregos e as festas seculares de Roma, mas elas foram se perpetuando e fazendo parte da existência humana de diversas maneiras e diferentes formas. Em Pieper, podemos dizer que celebrar uma festa significa aceitar o mundo como um todo de uma forma não cotidiana e, se o homem não considerar a realidade como boa e em ordem, ele será incapaz de celebrar e tão pouco fazer ócio. Isso significa que o ócio tem uma ligação com a condição de o homem aceitar o mundo e a sua própria natureza:

É preciso prepararmo-nos para o fato de que a humanidade fará um enorme esforço para escapar às consequências desta conclusão, por exemplo, pela tentativa de criar festividades artificiais, quer dizer, evitando a última e verdadeira aceitação do mundo. Em lugar disto produzem, não obstante, com imenso esforço, a impressão duma celebração genuína, apoiada e fomentada, quem sabe, pelo poder político, encenando grandiosas pompas exteriores. Na realidade, tal aproveitamento das horas vagas pelas pseudo-festas representa uma forma ainda mais estressante do trabalho.

Ainda, conforme Pieper (2013, p.4), ócio, festa e culto nos traz a ideia transmitida desde os gregos com a palavra *skholé*, que também significa escola, porque a educação foi o tempo gasto na atividade intelectual, além do trabalho servil, o que permitiu aos homens a contemplação das coisas mais elevadas, ou seja, não só a aprendizagem técnica, mas também o conhecimento da sociedade e da responsabilidade individual. Para o cristão, essa contemplação tem um significado ainda maior na oração e na ideia do sábado e do domingo ao estender a liberdade do trabalho servil a toda a comunidade. Um proletário, para Pieper, é aquele que é totalmente dedicado ao trabalho servil, seja físico ou intelectual:

Seria um engano acreditar que esta tese de que toda a festa se baseia no culto, e da origem do ócio e da cultura no culto, seja uma tese especificamente cristã. Tal juízo talvez provenha daquilo que se costuma chamar de secularismo: nem tanto a “descristianização”, quanto a perda de alguns conhecimentos fundamentais que fazem parte integrante do acervo tradicional natural da sabedoria da humanidade. Parece-me que a este acervo pertence também, a tese do ócio e do culto. Platão por exemplo, grego da era pré-cristão, formulou-a já como homem de idade, numa grandiosa imagem mítica. Platão pergunta se não existe para o gênero humano, nascido para o trabalho e a labuta, folga alguma. E ele responde: Sim, existe uma folga: “Os deuses, tendo pena do gênero humano, nascido para a labuta, deram a ele como folga as repetidas festividades culturais e, como companheiros de festa, as musas e os guias delas, Apollon e Dionísio, para que tomassem, nutrindo-se na convivência festiva com os deuses, forma aprumada e direção”. Um outro grande grego, Aristóteles, mais “crítico” do que seu mestre Platão e, como bem se sabe, pouco inclinado a falar em imagens míticas – mesmo Aristóteles formulou este conhecimento à sua maneira sóbria. Na *Ética à Nicômaco*, na qual se encontra a já citada frase (“Trabalhamos para ter ócio”), neste mesmo livro está escrito que, viver a via do ócio seria impossível para o homem, mas sim, enquanto algo divino vive nele.

O que podemos conceber em relação à breve apropriação que acabamos de fazer da filosofia de Pieper, conforme observa Sarah Broadie (2009, p.328-329), é que:

Surpreendentemente, então, exceto em relação à contribuição de Josef Pieper (1948) (que se aproxima de um protréptico), praticamente não houve discussão ética sobre o lazer. Como se pode verificar com facilidade, o tópico não aparece nos compêndios e nas observações modernas sobre a ética.

Ambos os filósofos, Josef Pieper e Sarah Broadie, entendem ócio e lazer de maneira muito próxima a Aristóteles, especialmente na relação de *skholé*, ócio e lazer, como sendo a oportunidade de fazer o que é desejável, tanto para filosofar quanto para contemplar e também para transcender o mundo do trabalho. Para demonstrar que essas oportunidades existem, buscamos diferentes relatos vivenciados a partir do filosofar em relação ao que é desejável. Sarah Broadie (2009, p.329), sobre diferentes tópicos do lazer, argumenta:

Posso pensar em muitas razões para isso. A primeira delas é que o lazer, segundo Aristóteles, está associado à sua doutrina notória acerca da supremacia da vida teórica, a qual está baseada parcialmente em um quadro teológico. E o ensaio de Pieper (1948), ainda que bastante penetrante, relaciona fortemente o lazer ao que é

sagrado, sendo insuficiente para um tópico pertencente a uma reflexão filosófica não religiosa. A segunda é que *a priori* parece que, embora haja questões filosóficas sobre o lazer, elas são muito fáceis e não requerem empenho profissional. A terceira é que a discussão filosófica do lazer, especialmente seguindo os passos de Aristóteles e de Pieper, certamente envolve a questão do seu uso correto.

Para responder às questões colocadas acima, Sarah Broadie (2009, p.329), referindo-se ao lazer, pondera:

Entretanto, tomar isso seriamente pode parecer desagradável como legislar sobre o uso que as pessoas devem fazer do seu tempo livre – o que não é da conta de ninguém, mas apenas delas mesmas. Como resposta a isso, é possível afirmar que, primeiro, há coisas de sobra a serem ditas humanisticamente sobre o lazer. Segundo, mesmo que as questões sejam fáceis, nós as consideramos assim após nos envolvermos com elas. Terceiro, se por um momento concedemos a nós mesmos a frase “o propósito do lazer”, porque nos constrangemos em dizer às pessoas o que fazer, mas não com frases como “o propósito da arte” ou, no caso, “o propósito da moralidade”.

Para completar nosso quadro entre Aristóteles, Josef Pieper e Sarah Broadie, colocamos a seguir o que nos parece uma finalização dessa competente filósofa (2009, p.329), ao referir-se ao lazer, para lançar novas questões:

Se considerarmos as concepções existentes (como no primeiro estágio de uma investigação aristotélica), as principais, segundo Aristóteles, são as seguintes: o lazer é, em algum sentido, o fim da vida; a *eudaimonia* depende crucialmente do lazer; o lazer é diferente do mero relaxamento; as atividades de lazer não podem ser divertimentos triviais; o lazer é espaço para atividades “preciosas” como distintas das “necessárias”; por conseguinte, as atividades de lazer, ainda que “sérias”, devem ser de uma natureza completamente diferente do trabalho que é feito justamente para criar fontes para o lazer; as atividades de lazer são válidas por si mesmas; os seres humanos precisam ser educados para as atividades de lazer; o que fazer nos momentos de lazer é a questão mais fundamental da política; a atividade de lazer por *excellence* é a inteligência teórica (Pol. VII.14, VIII.3; EN X.6-8). Uma concepção moderna importante é que o lazer é uma espécie de liberdade (a palavra vem do latim *licere*, o que conota ter permissão para algo).

O exemplo de pessoas que já conheceram o prazer e a felicidade proporcionados pela sabedoria adquirida, quando decidiram ter como hábito o ideal de vida contemplativo ou o desenvolvimento da sabedoria filosófica, é motivo para fortalecer o modo de vida com *skholé*.

Na obra *A Emoção e a Regra* (2007, p. 259), organizado por Domenico De Masi, sobre os grupos criativos na Europa de 1850 a 1950, consta a história do “Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt”, narrada por Roberto Palermo, relatando experiências de seus membros, entre eles um relato sobre Theodor Wiesengrund Adorno:

Nesse meio tempo, durante os anos do curso secundário, Theodor mostrou interesse particular pela filosofia e pelas temáticas sociais, graças também à estreita amizade com Siegfried Kracauer, um intelectual, 14 anos mais velho que ele e com o qual, todos os sábados à tarde, por mais de um ano, Adorno havia estudado a *Crítica da razão pura*, de Kant. Mais tarde, Adorno se recordaria daqueles sábados como os mais profícuos com respeito às aulas seguidas durante o curso universitário. Não há dúvida de que Kracauer exerceu notável influência sobre a formação intelectual do jovem Adorno, influência evidenciada pela atenção comum que dedicavam ao particular: essa atenção permitiu uma leitura do desenvolvimento das ideias realizada através da interpretação das suas mais minuciosas e vagas expressões nos fenômenos culturais e sociais concretos.

Como ratificação da experiência acima relatada, é importante lembrar que Adorno, em sua obra *Minima Moralia*, escreve, segundo De Masi (2007, p.259), “o que marca a diferença entre o que deveria ser o modo de vida do intelectual e o modo de vida do burguês é que o primeiro não reconhece a alternativa de trabalho e diversão”.

Outro exemplo de que os homens são capazes de atribuir valor ao uso do tempo livre, construir um modo de vida com *skholé* e determinar que uma boa organização é viável e procedente é apresentado por De Masi na mesma obra acima citada (p.81), sobre os grupos criativos de 1850 a 1950, onde consta a história do “O Círculo Matemático de Palermo”, e relata como eram realizadas suas assembleias:

Examinemos agora uma das principais atividades do Círculo. No segundo e quarto domingos de cada mês, durante todo o ano, com exceção de agosto e setembro, realizavam-se assembleias ordinárias nas quais não era admitida “qualquer comunicação ou discussão sobre assuntos estranhos à índole científica e ao objetivo da sociedade”. Em toda a assembleia prestavam-se contas da correspondência recebida, dos convênios em vista, das doações à biblioteca, admitiam-se novos sócios e eram lidas as comunicações científicas. Participavam das assembleias os sócios residentes em Palermo, os de passagem e os provenientes de várias cidades da Sicília. A discussão devia ser de vivo interesse se pensarmos na composição interdisciplinar da assembleia: engenheiros, matemáticos, arquitetos, antropólogos, físicos, astrônomos etc.

Quanto aos professores presentes, a maior parte era de docentes de liceus.

Desenvolver um círculo de estudos interdisciplinares e escolher dois domingos por mês para se organizar e distribuir as mais diferentes tarefas e ainda participar dos mais profícuos debates com a abertura para todas as formas de matemática, desde a pura à aplicada e à lógica, determinando prazer e felicidade a seus membros e às pessoas interessadas, só se concretizou devido à fidelidade e ao compromisso de seus membros com o conhecimento.

Também é procedente citar outro grupo de discussão que se formou para discutir a linguagem e a ciência com objetivos específicos de mudança e transformação, a partir da observação e contemplação na prática da vida social. Ainda na mesma obra citada (2007, p.205), Dunia Pepe relata a formação do grupo “O Círculo Filosófico de Viena” que procurava uma nova lógica para a ciência, ou seja, sua teoria e prática:

A profunda rachadura produzida entre o espírito clássico e a ciência moderna faz emergir um problema essencial: recuperar, apesar de tudo, um critério diferente de racionalidade científica, redefinir uma lógica da ciência que torne a dar a ela legitimidade e valor. A difícil questão, a que o debate epistemológico europeu naqueles anos foi chamado a enfrentar, não se restringiu à simples redefinição do aparelho lógico-conceitual das teorias e suas relações com o empirismo, mas referiu-se a introdução de um novo quadro do mundo físico, com relação ao qual o conhecimento clássico foi chamado a se justificar. Em torno de tal problema reuniram-se os teóricos vienenses. Seus objetivos prioritários foram a afirmação das prerrogativas e dos direitos da ciência de 1900, a demonstração de que a nova imagem do mundo físico não produzia uma ruptura nas comparações com o antigo. Em suma, entre os interesses fundamentais dos neopositivistas estava a tentativa de traduzir na prática da vida social os significados e as implicações da reviravolta teórica realizada; as concepções por eles definidas no âmbito da epistemologia deveriam penetrar em todos os campos da vida pública e privada; a arte, a educação, a arquitetura deveriam intervir na esfera econômico-política, fazer as funções de instrumentos operacionais para a mudança da vida dos homens e da sociedade.

A respeito de qualquer outro comportamento, para esses estudiosos era prioridade a conscientização de estarem dando início a uma reviravolta na história da filosofia. A organização que os membros do Círculo de Viena seguiram e o modo como definiram suas atividades formaram um sistema de relacionamentos e estreitamento coligados que, com criatividade, conseguiram receber os mais

diferentes estímulos da cultura vienense e reunir em torno de sua atividade um número sempre maior de pensadores.

O modo de vida com *skholé* se efetiva para "O Círculo Filosófico de Viena" com um dos seus membros, Schlick, professor efetivo de filosofia das ciências naturais que, além das aulas, organizava também seminários e reuniões. Ele mantinha um grupo de oito a dez pessoas e os organizava em três graus: [1] o da aula acadêmica, muito bem dada, mas um pouco superficial; [2] o do seminário, e esse era talvez o mais importante; [3] o das reuniões organizadas em sua casa, grande e confortável, que passaram a ser as mais importantes. O seminário era constituído por jovens que estudavam filosofia e conheciam as ideias de Schlick e Wittgenstein.

A característica essencial do círculo de Viena é que seus membros não tinham intenção de criar um sistema, mas apenas manter uma discussão livre, na qual cada um expunha suas próprias observações sobre a ciência e, de maneira muito clara e aberta, faziam suas críticas. Era, enfim, uma troca de ideias e de observações que duraram por muito tempo.

Também é possível perceber um modo de vida com *skholé* quando o barão d'Holbach convidava Diderot e d'Alembert e amigos e transformava sua casa em um ninho das ideias da grande *Encyclopédie*, com a identificação de palavras-chave, que se transformaram no melhor meio para identificar as transformações ocorridas na sociedade ocidental, tanto para compreendê-las como também para avaliar o sentido delas. Na obra *As palavras no tempo*, organizada por Domenico De Masi e Dunia Pepe (2001, p.11 e 12), os autores relatam a impressionante maneira de elaborar pesquisas para abstrair conceitos:

No seu salão parisiense, o barão recebia todos os dias o estreito círculo dos amigos iluministas e, duas vezes por semana, na quinta-feira e no domingo, o grupo se ampliava a muitos outros convidados de classe. Ao lado dos amigos enciclopedistas, havia ateus e deístas, céticos e espiritualistas, artistas, embaixadores, historiadores, políticos literatos, uma cerrada companhia de mentes de gênio, espíritos fortes e rebeldes. Mas o verdadeiro laboratório criativo em d'Holbach hospedava Diderot e d'Alembert e os outros autores da *Encyclopédie* era a quinta le Grandval, às margens do Marne, onde cada um estudava por conta própria das seis da manhã à uma da tarde. Meia hora depois, reuniam-se todos para almoçar. Das três ao pôr-do-sol passeavam pelos bosques, falando de filosofia e de política. De volta à casa, jogavam cartas, jantavam, ouviam música e depois iam dormir, para recomeçar no dia seguinte.

É importante lembrar, para o contexto filosófico do modo de vida com *skholé*, que Diderot e d'Alembert levaram trinta anos para terminar a *Encyclopédie*, composta de trinta e cinco volumes de texto e de *planchettes*. Em 1750, Diderot publica seu *Prospectus* com o programa editorial da obra. É importante lembrar que, na época, o conhecimento humano era dominado pelo despotismo, superstição e magia. O subjetivismo prevalecia sobre a concepção sociológica do sistema social, e o intelectual, desse tempo, era muito contido, pois vivenciava uma rigidez de regras e censuras quase que impedindo toda e qualquer concepção livre.

Duzentos anos depois da redação original, volta-se a ela para estimular a reflexão do intelectual moderno e alimentar com sabedoria e equidade a racionalidade humana. As atividades *otium*, que envolveram a formatação da *Encyclopédie*, parecem ter uma aproximação com as atividades de *skholé* na Grécia Clássica. Organizar momentos de *otium* e *skholé* para filosofar “só pode ser pelo que há de divino no homem” conforme Aristóteles e Pieper.

Todos esses momentos descritos sobre o Circulo Matemático, Círculo de Viena, Instituto de Frankfurt e a *Encyclopédie* demonstram que seus membros, de certa maneira, adotavam um modo de vida com *skholé*, como os Antigos, no qual as atividades lhes determinava a necessidade de tempo livre. A ociosidade era planejada e determinante para a formação que resultava em novos procedimentos e novas formas de observar a natureza e a vida em sociedade. Sistematizar os conhecimentos que se desenvolviam nos encontros era realizado pelos intelectuais que realmente tinham um compromisso ético e político e apresentavam uma nova visão filosófica da sociedade e a relação dessa com a ciência.

Parece que ao longo da história os homens, com interesse filosófico, de forma muito parecida, continuaram a organizar os simpósios como na Grécia clássica como momentos diferenciados para observar, especular e contemplar. Conforme nos coloca De Masi (2003, p.169):

O simpósio será tão mais prazeroso, criativo e belo quanto mais educado, refinado e bem-formado for o ânimo daqueles que dele participam. O banquete é uma arte elitista porque nele é considerado belo não aquilo que agrada a maioria, mas aquilo que agrada aos melhores. Somente a competência intelectual e a excelência moral autorizam a produzir o belo e a definir o feio.

Os encontros, quando organizados com a intenção de ensinar e aprender, como na Grécia clássica com a educação dos atenienses contribuíram de maneira eficaz para a educação, oportunizando a reflexão coletiva sobre temas importantes como o amor, a amizade, a paz, a guerra, o Estado, a democracia e a felicidade. A intuição de muitas e novas ideias e a criação de uma linguagem única sobre as mais diferentes abordagens fazem surgir mecanismos coerentes e apropriados com maiores possibilidades da excelência moral e técnica. Os interlocutores, partícipes dos encontros, provocam a acuidade especulativa, a sagacidade da razão, o deleite para os recursos e carências do diálogo e, muito importante, a avaliação da capacidade moral e técnica para colocar na prática as ideias discutidas.

4.2 *SKHOLÉ*: MODO DE VIDA COM TEMPO PARA FORMAR O HOMEM VIRTUOSO

Quando procuramos significados para a palavra virtude, um deles estará associado a qualidade moral levada a termo de forma particular. Isso significa a disposição do homem em praticar o bem. Conceituar virtude foi o objetivo de muitos pensadores e, entre eles, também filósofos que buscavam, nas mais diferentes ideias e na observação das situações vivenciadas pelos homens, entender o agir virtuoso e, além de entender, procurar respostas para o agir vicioso.

Aristóteles divide as virtudes em intelectuais e morais, colocando a primeira como resultado gerado da aprendizagem, da educação e da inteligência, e a moral como consequência do hábito que torna os homens capazes de atos justos e dignos. Justos porque se pressupõe que uma ação justa vem de um estado de equilíbrio e neutralidade e do cumprimento da lei. Além disso, também podemos chamar de justo aquele que dá ao outro o que lhe é devido. Zingano (2013, p.33-34) escreve que a aprendizagem daquilo que é do humano e que é moral nasce no interior de nossas próprias relações e, por isso, nossos hábitos se efetivam na convivência. Sobre esse aspecto, o autor argumenta:

Toda habituação ocorre no convívio, pois é somente no interior de nossas próprias relações humanas que podemos aprender o que é relevantemente humano e moral em nossas atitudes, refinando e apurando nossa sensibilidade moral por meio de própria convivência humana. Mais ainda, é preciso estar envolvido de modo relevante no tipo de ação considerada para poder apreciar o que é moralmente importante nelas. Nessa perspectiva, falar pelo outro, quando não se

tem nenhuma experiência real do estado do outro, é uma fala vazia de conteúdo moral. Vale a pena insistir neste ponto: a ética das virtudes está diretamente comprometida com a perspectiva segundo a qual a fala dos outros tem de ser propriamente o que os outros falam – e esses outros são prioritariamente aqueles diretamente envolvidos na ação.

A virtude não é uma característica que faz parte do homem, ela não nasce com o homem, mas é adquirida pela repetição habitual que faz o homem se acostumar com os atos justos. O homem virtuoso não pode se desviar, nem por falta ou defeito, nem por excesso, pois a virtude reside na justa medida.

O modo de vida com *skholé* possibilita colocar os cidadãos livres em observação constante para que os cidadãos, na *pólis*, não se desviem do propósito da virtude e de que, pela educação e pelo hábito, se acostumem a empreender a justa medida, demonstrando generosidade quando chega o momento para uma condição de experiência que sugere a partilha.

Para entender a virtude em Aristóteles, precisamos saber que a moral é um conjunto de regras que orienta o comportamento humano como ser que vive em sociedade. A moral está associada aos valores colocados em prática em cada sociedade a partir da consciência individual entre o bem e o mal. Por isso, a moral é relativa, isto é, sofre mudanças temporais e espaciais. Nessa relatividade, encontra-se a excelência, o homem na ação virtuosa guiado pela razão. Zingano (2013, p.30-31) relata que, para a ética das virtudes, deve-se privilegiar o agente, considerando-se as circunstâncias particulares. Sobre isso afirma:

Para a ética das virtudes, o foco deve ser posto privilegiadamente no agente. A razão disso é que, segundo essa perspectiva, não há regras previamente determinadas que um agente deve inexoravelmente seguir para agir moralmente. Todo o ato está de tal modo imerso em circunstâncias particulares que é preciso que o agente avalie essas circunstâncias caso por caso para daí tomar a correta decisão. Não podendo dispor de uma bula prévia de procedimentos morais, o agente precisa refinar a sua sensibilidade moral pra poder, em cada situação em que se encontra, perceber qual é a resposta moral adequada a ela. O agente aparece aqui como mais relevante do que a regra moral para que possamos saber o que devemos fazer.

O homem é afetado por aquilo que está a sua volta, inclusive o seu semelhante e afeta os outros pelo caráter e personalidade que desenvolveu quando da educação e da aprendizagem. Sendo assim, a ideia aristotélica de que o

extremo, tanto a falta quanto o excesso, é vício deve fortalecer a busca incessante do equilíbrio ou da justa medida com retidão e sabedoria.

O modo de vida com *skholé*, que oportuniza a busca pela excelência, carrega consigo a responsabilidade de criar os meios que possibilitem o esclarecimento da razão e a constante vigilância para sistematizar os hábitos que tornam a virtude completa. Na busca pelo equilíbrio, o homem precisa compreender que nele está contido o objetivo de todos os homens, que é ser feliz e viver bem na *polis*.

Broadie (2007, p.189), sobre as ações ou atividades de lazer, refere:

Em um sentido bem claro, então, as ações ou atividades de lazer são ou deveriam ser tratadas como incomensuráveis e intrinsecamente como grupo mais poderoso de necessidades práticas. Isso não é dizer que os primeiros são infinitamente preferidos, no sentido de ser atribuída à prioridade prática. Isso seria ainda mais absurdo do que dar a necessidades práticas prioridade prática irrestrita. Afinal, as necessidades práticas às vezes têm que ter prioridade em toda a linha, às vezes, não por culpa ou falha de alguém, não há tempo para o lazer. Ou, para colocar o ponto de uma forma academicamente aberta: às vezes é uma necessidade prática que o nosso tempo acordado seja ocupado totalmente por necessidades práticas, nosso bem-estar demanda que tenhamos lazer como necessidade prática. Isto é: Para uma pessoa sensível, a possibilidade prática de lazer implica sua necessidade prática.¹⁶

A noção de felicidade em Aristóteles é acompanhada pela atividade da alma que está de acordo com a virtude e se realiza quando integra as virtudes morais e intelectuais. Uma vida feliz é como uma atividade da alma virtuosa. Essa atividade acontece pela operação da própria alma que congrega a totalidade das virtudes. Assim, não podemos desenvolver uma parte de nossa alma, como, por exemplo, considerar a atividade contemplativa como suficiente para assegurar a felicidade. Aristóteles (EN I, 1102a, p.32) assim pondera sobre a excelência para a felicidade:

¹⁶ “In a very clear sense, then, the actions or activities of leisure are or should be treated as incommensurable with the intrinsically far more powerful tribe of practical necessities. This is not to say that the former are immeasurably to be preferred, in the sense of being assigned practical priority. That would be even more absurd than giving to practical necessities unrestricted practical priority. After all, practical necessities sometimes do have to be granted priority across the board; sometimes, through no one’s fault or failing, there is no time for leisure. Or to put the point in an overtly modal fashion: sometimes it is a practical necessity that our waking time be completely occupied by practical necessities. But when it is practically possible that our waking time not be completely occupied by practical necessities, our well-being demands that we treat leisure as a practical necessity. That is: for a sensible person the practical possibility of leisure entails its practical necessity.” (p. 189, tradução nossa).

Sendo a felicidade, então, uma certa atividade da alma conforme à excelência perfeita, é necessário examinar a natureza da excelência. [...] É evidente que a excelência a examinar é a excelência humana, pois o bem e a felicidade que estamos procurando são o bem humano e a felicidade humana. A excelência humana significa, dizemos nós, a excelência não do corpo, mas da alma, e também dizemos que a felicidade é uma atividade da alma.

O homem se torna feliz pelo fato de sua alma agir de acordo com a virtude e, conseqüentemente, de se desenvolver numa atividade plena e integradora. É a atividade que engloba toda a alma, pois ela é um bem superior, nos degraus dos bens que compõem a felicidade. Quando colocamos a plenitude da alma nas atividades que temos em vista realizar, é possível sentirmo-nos felizes. Broadie (2007, p.191), ao referir que o lazer oferece características do movimento certo a fazer, afirma:

Obviamente o que estou levando em consideração é a observação de que lazer oferece caracteristicamente porto seguro para atividades em que somente fazendo descobrimos qual o movimento certo a fazer e, portanto, somente por fazer isso realmente vemos como se encaixa dentro do seu contexto e assim, vemos que ao longo de todo o percurso o contexto estava pedindo, exigindo ou necessitando aquele movimento. (Pode ser um movimento somente na cabeça de alguém, ou pode ser o arranjo de algo próximo a algo a mais, os sons, ou formas, ou cores) Tudo isso acontece por intuição estética ou algo análogo à intuição estética. O fato de ver o acerto da medida depende, essencialmente, de realmente fazer isso, o que significa que fazer o movimento não era governado por uma intenção prévia articulável de fazer isso. Assim, se antes do último momento a pessoa estivesse distraída, ele ou ela, poderia muito bem nunca ter sabido o que o movimento teria sido que não foi executado. Então, o que o governou se não a intenção prévia do fazedor?¹⁷

Na filosofia aristotélica, a investigação sobre a felicidade parte de algumas premissas, mas também leva em conta o que se diz num sentido geral e procura ter uma visão realista. Na divisão dos bens externos, os do corpo e os bens da alma, a

¹⁷ "Obviously what I am leading up to is the observation that leisure characteristically offers safe haven to activities where only through doing do we find out what is the right move to make, and therefore only by actually making it do we see how it fits into its context, and thereby see that all along the context was calling for, demanding, or necessitating that move. (It might be a move just in one's head, or it might be the arranging of something next to something else, whether sounds or shapes or colours.) All this happens by aesthetic intuition or something analogous to aesthetic intuition. The fact that seeing the rightness of the move essentially depends on actually making it, means that the making of the move was not governed by a previously articulable intention to make it. Thus if before the last moment the person had been distracted, he or she might well never have known what the move would have been that didn't get executed. So what did govern it if not the maker's prior intention?" (p. 191, tradução nossa).

felicidade está nos bens da alma e depende não só da alma, mas da sua atividade integradora para com as virtudes e da energia gerada pela atividade. Aristóteles (EN I, 1098b, p.25), referindo-se às classes dos bens exteriores e interiores, sendo que os interiores ou da alma possuem o mais alto grau ou valor para efetivar as atividades, destaca:

Os bens são divididos em três classes, e alguns deles são descritos como exteriores, enquanto outros o são pert inentes à alma ou ao corpo. Chamamos geralmente os bens pertinentes à alma de bens no verdadeiro sentido da palavra e no mais alto grau, e atribuímos à própria alma as ações e atividades psíquicas. Nossa opinião deve ser correta, pelo menos segundo este ponto de vista, que é antigo e aceito pelos estudiosos da filosofia. Ela também é correta porque identificamos a finalidade com certas ações e atividades, pois assim ela se insere entre os bens da alma e não entre os bens exteriores.

A alma precisa executar sua atividade, ela precisa ir se realizando e se renovando de maneira plena. A atividade da alma, que é virtuosa, está presente no homem, que é cidadão da *polis* e que vive uma vida boa. Por isso, toda a ação política e o ensino da ética devem objetivar em definir a alma, tendo como propósito a educação para a virtude.

Broadie (2007, p.191) afirma sobre o movimento certo a fazer dentro do contexto vivenciado pelo agente:

Por simplesmente o movimento ter sido governado e formatado por algo, talvez pelo próprio contexto ao qual responda tão bem. No entanto, agora podemos estar em um território em que não podemos afirmar o que foi gerado antes do que. Talvez o que eu tenha chamado de contexto já estivesse lá publicamente, já tenha sido previsto antes que o agente particular, ou o praticante envolvido tivesse entrado em cena. Mas há coisas em que o movimento certo é certo porque ele mesmo se encaixa lindamente em um contexto de autoria do praticante. É o movimento certo dentro de algum poema envolvente, ou pedaço de música, ou algo deste tipo. E agora pode bem não haver um jeito de dizer se o movimento foi feito porque é certo por seu contexto pré-existente, ou se o contexto foi gerado porque seria certo para o movimento, ou ambos, contexto e movimento foram gerados por um único processo que os projetou um para o outro desde o começo.¹⁸

¹⁸ “For plainly the move was governed and shaped by something, perhaps by the context itself to which it answers so well. However, now we may be in a territory where we cannot say firmly what was generated before what. Perhaps what I have been calling the context was already publicly there and laid down before the particular agent or practitioner involved ever entered the scene. But there are cases where the right move is right because it beautifully fits a context itself authored by that self-same practitioner. It is the right move within some evolving poem or piece of music or something of that sort. And now there may well be no way of telling whether the move is made because it is right for

Quando falamos que a alma precisa executar sua atividade e for se realizando e se renovando, está requerendo tempo livre ou um modo de vida com *skholé*, pois sem ele não será possível o processo contínuo de atualização para que as diferentes partes consigam interagir. Sobre o movimento do agente e o contexto no fenômeno lazer, Broadie (2007, p.191) nos explica que existe uma certa naturalidade para discutir o processo, mas depende da criatividade da pessoa:

É bem natural, quando se discute o fenômeno do qual estou falando atribuir o que está acontecendo a um processo dentro da pessoa criativa,, mais do que a pessoa ele mesmo, ou ela mesma da maneira íntegra que atribuímos às pessoas o fazer e o manter de promessas, a formação e a realização de planos. E como se o individual, o eu, não fosse suficientemente responsável pelo que acontece e por isso ter sido atribuído a ele, ou a ela. E ainda algo ser muito responsável pelo que acontece, uma vez que o desenvolvimento, ou o que vem de fora disso, está longe de ser aleatório. Aqui a ideia de inspiração ganha seu valor: uma ideia que pode ser tolerada com maior ou menor seriedade.¹⁹

Para Aristóteles, a alma considerada como um todo, deve levar em conta duas partes: uma parte irracional e a outra dotada de razão. Uma parte da alma está no sentido de que podemos chamar como a parte privada de razão e a outra parte dotada de razão. Na parte privada de razão ou a parte da alma irracional, temos a responsabilidade pelo cuidado com nossa alimentação, ou seja, nutrição e cuidado com o nosso corpo, ou seja, cuidar do desenvolvimento do corpo em suas diferentes fases. Esta faculdade “vegetativa”, não participa da parte racional, nem é, por sua natureza, uma parte da virtude do homem. Ele escreve (EN I, 1102b, p.32):

Algumas observações suficientemente adequadas já foram feitas sobre o assunto em nossos escritos para o público, e devemos recorrer a elas aqui; por exemplo, que a alma é constituída de uma parte irracional e de outra dotada de razão. Se essas duas partes são realmente distintas, à maneira das partes do corpo ou de qualquer outro todo divisível, ou se, embora distintas por definição, elas na realidade são inseparáveis, como os lados côncavo e

its pre-existing context, or the context was generated because it would be right for the move, or both context and move were generated by a single process that designed them for each other from the very beginning.” (p. 191, tradução nossa).

¹⁹ “It is rather natural, in discussing the phenomenon I am talking about, to ascribe what is going on to process ‘within’ the creative person, rather than to the person him – or herself in the straightforward way we ascribe to people the making and keeping of promises, the formation and carrying out of plans. It is as if the individual, the self, is not sufficiently in charge of what happens for it to be ascribed to him or her. And yet something is very much in charge of what happens, since the development or what comes out of it is far from random. Here the idea of inspiration gets its purchase: an idea which can be indulged in more and less seriously.” (p. 191-192, tradução nossa).

convexo da periferia de um círculo, não faz diferença alguma no caso presente. Uma das subdivisões da parte irracional da alma parece comum a todos os seres vivos e é de natureza vegetativa; refiro-me a parte responsável pela nutrição e pelo crescimento. [...] A eficiência deste impulso parece comum a todas as espécies de seres vivos, e não somente à espécie humana, [...] deixemos de lado a faculdade nutritiva, pois por sua própria natureza ela não faz parte da excelência humana.

Parece então que a parte nutritiva não é importante para a atividade humana virtuosa. A parte nutritiva não terá importância para a atividade racional, pois o homem, em suas ações virtuosas e viciosas, está em atividade consciente. Pela atividade consciente, o homem então saberá como distingui-las e como promover a escolha certa. O modo de vida com *skholé*, que favorece a formação da excelência, terá contribuído de maneira efetiva quando da atividade consciente para a ação virtuosa.

Temos ainda, na parte da alma irracional, a faculdade “apetitiva” e também a faculdade “desiderativa”, sendo que a “desiderativa” se compõe das partes do querer, do temperamento e do desejo, e é convencida facilmente a se posicionar com a parte racional, ou seja, o *logos*. Naturalmente acata o que a razão ordena, coopera com o *logos* para que a alma se desenvolva de forma coerente. Aristóteles (EN I, 1102b, p.33), ao afirmar que a razão pode persuadir o elemento irracional, coloca:

Parece haver também um outro elemento racional na alma, mas este em certo sentido participa da razão. [...] Consequentemente, o elemento irracional parece dúplice. O elemento vegetativo, todavia, não participa de forma alguma da razão, mas o elemento apetitivo e em geral o elemento concupiscente participam da mesma em certo sentido, até o ponto em que a ouvem e lhe obedecem, neste sentido que falamos na “racionalidade” de um pai ou de um amigo em contraste com a “racionalidade” matemática. O fato de advertirmos alguém, e de reprovarmos e exortarmos de um modo geral, indica que a razão pode de certo modo persuadir o elemento irracional.

Na medida em que as faculdades “apetitivas” e as “desiderativas” participam da razão com tendência a seguir ou a obedecer ao comando da razão, podem ser consideradas racionais. Há uma sistemática reciprocidade entre as partes da alma que na ação forma um todo envolvendo os elementos racionais e irracionais, dando origem a um movimento que oferece o resultado na própria atividade virtuosa.

Parece que a razão tem força ou poder de convencimento para adequar ou inverter situações que se apresentam com elementos viciosos.

Para o modo de vida com *skholé*, as virtudes morais e as intelectuais, estão colocadas para que o objetivo final do homem seja alcançado. Elas aportam os fundamentos que podem conduzir os homens à felicidade, mas precisamos destacar que as virtudes morais são as que mais necessitam de tempo livre para que os homens estruturem a *polis* e desenvolvam o processo educativo. Pelas virtudes morais, realiza-se a *techne* e a *praxis*, pois o homem prudente escolhe, delibera e age bem porque foi educado pelas virtudes éticas. Já a *poíesis* está relacionada com a aprendizagem, o homem é conduzido a aprender para elaborar aquilo que é técnico e útil.

Aristóteles coloca que, no homem continente, o elemento racional obedece à razão, enquanto que no temperante e no corajoso é mais obediente, pois concorda com a razão. Aqui podemos supor uma harmonia, pois o elemento irracional fala com a razão, e essa harmonia que sinaliza concordância reforça a ideia de totalidade em processo de renovação. É esse processo que mostra ora desarmonia no incontinente ora harmonia no continente. No corajoso e no temperante, os dispostos a agir conforme a razão, que podemos chamar de virtuosos, a harmonia se efetiva de maneira mais constante e estável.

Na filosofia aristotélica, a ideia fundamental é propor uma integração harmoniosa da alma, mas é preciso ter cuidado, pois mesmo estando no processo para harmonização da alma, sucedem-se desarmonias e conflitos. É importante, quando percebemos as partes da alma, entender suas funções correspondentes, pois cada parte da alma tem uma função específica para formar a totalidade. Uma ação virtuosa completa precisa que cada parte da alma tenha seu funcionamento completo. Podemos aqui esclarecer que a parte “vegetativa”, mesmo tendo sua importância, não oferece nada de especial para a ação virtuosa racional, pois tem apenas função biológica, ou seja, é parte para o funcionamento do corpo e da alma.

Com base na divisão da alma e na classificação das virtudes dada por Aristóteles em intelectuais ou racionais chamadas *dianoéticas*, e as morais ou desiderativas chamadas de éticas, será preciso aprofundar um pouco mais os conceitos de ambas, pois elas são a realização da *eudaimonia*.

Os conceitos e problemas que envolvem uma definição da virtude moral conduzem para a teoria aristotélica da ação e, conseqüentemente, para a

eudaimonia e também para o entendimento do que a constitui. Ela é o início para compreender a teoria aristotélica da ação, envolvendo a faculdade desiderativa, ou seja, o lugar das emoções e sentimentos. Além disso, ela também está relacionada à faculdade deliberativa, e a virtude dessa é a *phronesis*.

A virtude moral é condição para a *eudaimonia* e parte constitutiva da *eudaimonia*, além de que sua presença constrói a *phronesis* e melhora a capacidade de agir. O exercício repetido de ações específicas num mesmo sentido, que constitui um hábito, considerado como moderador de emoções e sentimentos, permite ao homem virtuoso querer a melhor forma para realizar o bem final. Zingano (2013, p. 37-38) afirma sobre a habilidade de deliberar e acertar moralmente:

É nesse ajuste entre os nossos interesses e o reconhecimento do outro como tal, por meio de nossa habilidade de deliberar sobre nossas ações, que se joga a arte de acertar moralmente. Não há mais um algoritmo do bem, não há mais uma moral *more geometrico* (quer dizer, feita “ao modo dos geômetras”, como se fosse uma prova matemática), mas sim uma busca racional, sob forma deliberativa, no intuito de conciliar os interesses de todos, em função das circunstâncias em que se encontram os agentes. E, como havíamos dito nos parágrafos anteriores, cabe a cada um exprimir seu próprio interesse, sendo a representação do outro por mim uma usurpação de fala moral.

Na ética aristotélica não há intenção de coibir os sentimentos e emoções quando da ação do homem virtuoso, mas de direcionar para uma educação em que as emoções e os sentimentos respondam positivamente às determinações da *phronesis*, e, dessa forma, o homem realize a ação com excelência. Sobre saber qual o movimento certo a fazer antecipadamente ou descobrir por decreto, Broadie (2007, p.192) observa:

Acabei de duelar sobre a diferença epistêmica ou cognitiva entre saber o movimento certo antecipadamente e descobrir isso através de decreto. Agora me volto para um conjunto de qualidades as quais em universidades estão praticamente estimadas em conexão com sabedoria e cognição, mas que tem suas aplicações em muitas partes da vida humana. Qualidades tais como precisão, exatidão, rigor e perfeição em geral. É simplesmente um fato que um grande número de assuntos, materiais e capacidades humanas com os quais e em respeito aos quais operamos em fazer o que temos que fazer, são capazes de se desenvolver a um grau de profundidade e alcance de refinamento que vai muito além do que é necessário para propósitos práticos e o qual pode na verdade interferir com execução prática, eficiente e oportuna. Também é um fato que os seres humanos querem responder a estas possibilidades: Onde há

liberdade para alternativas, os seres humanos não são simplesmente satisfeitos com a prontidão áspera da prática.²⁰

Aristóteles define as condições da ação excelente, numa classificação – aquelas ações em que o agente tem conhecimento do seu agir, que ele deve escolher os atos por eles mesmos, e sua ação deve proceder de um caráter firme e constante – realizando assim a ação por alguém que possui virtude moral própria.

A forma como lidamos com as emoções e os sentimentos são decisivos para formar nosso caráter, e é pela virtude moral que somos capazes de agir de determinada forma em relação ao que nos afeta direta ou indiretamente, é o nosso modo de agir frente a uma determinada circunstância individual.

Aristóteles (EN II, 1105b, p.39), ao comparar o caso das artes e das formas de excelência moral para demonstrar que não são similares, reitera:

Acresce que o caso das artes e o das várias formas de excelência moral não são similares; de fato, os produtos das artes têm seu mérito em si mesmos, de tal forma que lhes basta apresentarem uma certa qualidade, mas se os atos condizentes com as várias formas de excelência moral tem uma certa qualidade em si, isto não quer dizer que eles foram praticados justamente ou moderadamente; o agente também deve estar em certas condições quando os pratica; em primeiro lugar ele deve agir conscientemente; em segundo lugar ele deve agir deliberadamente, e ele deve deliberar em função dos próprios atos; em terceiro lugar sua ação deve provir de uma disposição moral firme e imutável. Para o exercício das artes nenhuma destas condições constitui um pré-requisito, à exceção da qualificação do conhecimento, mas para a posse da excelência moral o conhecimento é de pouco ou nenhum valor, enquanto as outras condições, longe de valerem pouco, têm uma importância decisiva, se é verdade que as ações justas e moderadas resultam da prática reiterada.

Compreender que a virtude moral inicialmente se forma pelo hábito, e somente depois será mediada pela razão é entender a forma pela qual queremos e desejamos agir de forma justa e ordenada.

²⁰ “ I have just been dwelling on the epistemic or cognitive difference between knowing the right move beforehand and discovering it only through enactment. I now turn to a set of qualities which in universities are particularly esteemed in connection with knowledge and cognition, but which have their application in many parts of human life. These are such qualities as precision, exactness, rigour, and in general perfection. It is simply a fact that a huge number of the subject matters, materials and human capacities with which and in respect of which we operate in doing what we must do, are capable of being developed to a depth and reach and degree of refinement which go way beyond whatever is needed for practical purposes and which can actually interfere with timely and efficient practical execution. It is also a fact that human beings want to respond to these possibilities: where there is freedom for alternatives, human beings are simply not satisfied with the rough and readiness of the practical.” (p. 192, tradução nossa).

Aristóteles oferece-nos algumas razões para dizer que as emoções e as capacidades não são identificadas com as virtudes ou a *areté*, pois somos agraciados e censurados por nossas virtudes e não pelas emoções. Para o autor, as virtudes são condizentes com a escolha que fazemos. Somos afetados pelas emoções, pois nem sempre escolhemos senti-las; somos movidos pelas emoções; em relação às virtudes, assumimos uma posição referente a determinadas coisas, e temos as capacidades por natureza, enquanto as virtudes são devidas ao hábito e jamais à natureza. Aristóteles (EN II, 1106a, p.40), sobre a excelência ou a deficiência moral, coloca:

Ora: nem a excelência moral nem a deficiência moral são emoções, pois não somos chamados bons ou maus com fundamento em nossas emoções, mas somos chamados bons ou maus com fundamento em nossa excelência ou deficiência moral; e não somos louvados ou censurados por causa de nossas emoções [...]; somos louvados ou censurados por nossa excelência ou por nossa deficiência moral.

A natureza humana está apta a receber as virtudes que se formam pelo exercício de nossas atividades; são por esses exercícios que demonstramos e nos tornamos excelentes. A *areté* tem como característica a disposição (*héksis*) que, no começo, ocorre pelo desenvolvimento do hábito; já as virtudes são disposições que oportunizam ao homem fazer as atividades de forma excelente naquilo que lhe é específico, ou seja, na sua função própria.

Nas virtudes éticas, que estão relacionadas com a faculdade desiderativa, há colaboração para que o exercício se realize como bom. Que tipo específico de disposição é a virtude relacionada à faculdade desiderativa? Para Aristóteles, elas se relacionam com os prazeres e as dores, pois têm a ver com as ações e as emoções, sendo que, para cada ação realizada e cada emoção sentida, elas são acompanhadas de prazer e dor. Em Aristóteles (EN II, 1104b, p.37) está escrito sobre o prazer ou a dor:

O prazer ou o sofrimento superveniente às nossas ações é um indício de nossas disposições morais; efetivamente, as pessoas que se abstêm dos prazeres do corpo e se alegram com a abstenção, são moderadas exatamente por procederem assim, enquanto as pessoas que se irritam com isto são concupiscentes, e as que enfrentam as coisas temíveis e se comprazem com enfrentá-las, ou pelo menos não sofrem com isto, são corajosas; ao contrário, as pessoas que sofrem quando enfrentam as coisas temíveis são

covardes. Com efeito, a excelência moral se relaciona com o prazer e o sofrimento; é por causa do prazer que praticamos más ações, e é por causa do sofrimento que deixamos de praticar ações nobilitantes. Daí a importância, assinalada por Platão, de termos sido habituados adequadamente, desde a infância, a gostar e desgostar das coisas certas; esta é a verdadeira educação.

O homem educado para as virtudes morais está com suas disposições voltadas para fazer o que é melhor em relação aos prazeres e às dores, e ele procura evitar os extremos – exagero e carência – nessas relações. Sobre o que o lazer nos deixa fazer, Broadie (2007, p.192) esclarece:

Pense sobre o que seria alimento humano, e as condições para consumi-lo, se os requerimentos biológicos fossem a única determinação do que comemos e como comemos. Pense sobre sabedoria prática, suas correções inerentes, suas superficialidades, sua dependência de suposições não declaradas, seus elementos de adivinhação, sua prontidão para pender por um lado, ou por outro de uma questão porque não há tempo para esperar por razões adequadas a aparecer, e alguém é considerado responsável pelo que deixa acontecer da mesma forma que pelo que decreta. Ir com o fluxo de uma atividade ou um assunto por si mesmo deixá-lo emergir ou se ramificar em seus próprios padrões, deixar que ele sugira seus próprios padrões de excelência e sua própria agenda de questões e desafios. Isso é o que o lazer nos deixa fazer, liberando assim a força gigante de perfeccionismo humano e entregando inúmeras melhoras à qualidade de vida que então tomam seu lugar como partes reconhecidas do bem-estar humano, e geram sobre si mesmas novas indústrias e preocupação prática.²¹

O modo de vida com *skholé* é constitutivo dessa educação que inicia na infância e segue em todas as idades, porque tem tempo e espaço de acompanhamento para mirar os detalhes, dos menores e até individuais aos maiores que atingem até uma comunidade inteira. Educar acompanhando, de forma muito próxima, os detalhes de uma situação é diferente do que aprovar a distância um corpo de leis que não se colocam no cotidiano do homem. A *pólis* é o local ideal, e

²¹ “Think of what human food would be like, and the conditions for consuming it, if basic biological requirements were the sole determinants of what we are and how. Think of practical knowledge, its inherent patchiness, its superficiality, its reliance on unstated assumptions, its elements of guesswork, its readiness to plump for one side or other of a question because there is no time to wait for adequate reasons to appear, and one is held responsible for what one enacts. Going with the flow of an activity or a subject matter itself, letting it emerge and ramify in its own patterns, letting it suggest its own standards of excellence and its own agenda of questions and challenges: this is what leisure lets us do, thereby unleashing the giant force of human perfectionism, and delivering countless improvements to the quality of life which then take their place as recognized parts of human welfare, and generate about themselves new industries and practical concerns.” (p. 192-193, tradução nossa).

seu governante deve ser virtuoso para mirar quais os detalhes que compõem a situação geradora de prazer ou de dor.

As virtudes éticas, segundo Aristóteles, que constroem o meio termo entre o excesso e a falta, estabelece a justa medida. O meio termo deve considerar aquele que age e também as circunstâncias vivenciadas por cada um para que saiba e escolha como evitar o excesso e a falta. Então, o agir excelente, para ser uma virtude moral, fica submetido ao meio termo para evitar o excesso e a falta. A virtude moral é, pois, uma disposição excelente de agir diante das situações que surgem e também da disposição excelente diante das emoções e dos sentimentos. Aristóteles (EN II, 1106b, p.42) assim define a excelência moral:

A excelência moral, então, é uma disposição da alma relacionada com a escolha de ações e emoções, disposição esta consistente num meio termo (o meio termo relativo a nós) determinado pela razão (a razão graças à qual um homem dotado de discernimento o determinaria). Trata-se de um estado intermediário, porque nas várias formas de deficiência moral há falta ou excesso do que é conveniente tanto nas emoções como nas ações, enquanto a excelência moral encontra e prefere o meio termo. Logo, a respeito do que ela é, ou seja, a definição que expressa a sua essência, a excelência moral é um meio termo, mas com referência ao que é melhor e conforme ao bem ela é um extremo.

Quando o homem consegue agir evitando o excesso e a falta é porque ele consegue colocar em prática a justa medida ou a justa regra das suas emoções e sentimentos, mas principalmente quando ele consegue controlá-los no momento exato que cabe fazer a escolha. É como se sua disposição já educada escolhesse a melhor ação para atingir o maior bem.

Parece que o modo de vida com *skholé* requer conhecimento e esclarecimento das circunstâncias no cotidiano do homem, pois, no mais das vezes, ele tem dificuldade de lidar com as emoções e os sentimentos. É neste momento que o cidadão livre, preparado e observador, desempenha seu papel na *polis*, educar e orientar para a *eudaimonia*.

Aristóteles escreve que as virtudes intelectuais são aquelas aptas para o conhecimento que poderão conduzir a novas verdades, não só teóricas, mas também um tipo de verdade prática. Nas virtudes intelectuais, encontramos as qualidades próprias da *phronesis*, da *Sophia*, da *teknne*, do *nous* e da *epistéme*.

As duas faculdades distintas: uma *científico-teorética* e a outra *prático-*

deliberativa, através das quais, com a primeira conhecemos os princípios das coisas invariáveis, isto é, das coisas que não estão sujeitas às mudanças e à contingência, enquanto com a segunda conhecemos as coisas sujeitas à mudança e à contingência, são as variáveis. As virtudes mais elevadas para essas faculdades são, respectivamente, a *sophia*, que é a sabedoria filosófica ou *teorética*, e a *phronesis*, que é a prudência ou a faculdade deliberativa. Aristóteles (EN VI, 1139a, p.113-114) assim apresenta a divisão das formas de excelência:

Já dividimos as formas de excelência da alma e dissemos que umas são formas de excelência do caráter e outras do intelecto. Depois discutimos em detalhe as várias formas de excelência moral; quanto às outras, falaremos em seguida, começando com algumas observações a propósito da alma. Dissemos antes que a alma se compõe de duas partes, uma dotada de razão e a outra irracional; agora façamos uma distinção semelhante em relação à parte dotada de razão. Partamos do pressuposto de que há duas faculdades racionais: uma que nos permite contemplar as coisas cujos primeiros princípios são invariáveis, e outra que nos permite contemplar as coisas passíveis de variação; com efeito, no pressuposto de que o conhecimento se baseia numa certa semelhança ou afinidade entre o sujeito e o objeto, as partes da alma aptas a conhecer os objetos de espécies diferentes devem ser também especificamente diferentes. Uma destas duas faculdades racionais pode ser chamada de científica e a outra de calculativa, pois deliberar e calcular são a mesma coisa, mas ninguém delibera sobre coisas invariáveis. A faculdade calculativa, portanto, é uma das faculdades da parte da alma dotada de razão. Devemos procurar saber, então, qual é a melhor disposição de cada uma destas faculdades, pois esta disposição é a excelência de cada uma delas.

Devemos procurar saber qual é a melhor disposição de cada uma dessas faculdades e, pela disposição, procurar a excelência de cada uma. A disposição do homem em conduzir bem suas atividades depende da qualificação dada a ele para formar as faculdades *científico-teorética* e *prático-deliberativa*.

No modo de vida com *skholé*, deve-se cuidar de forma muito especial quais os conhecimentos que devem ser ensinados aos cidadãos da *polis* em geral, e quem deve aprimorar esses conhecimentos para aproximá-los da verdade. *Skholé*, em seu sentido de parar ou cessar, é para que o cidadão livre da obrigatoriedade de executar atividades físicas se dedique na busca do conhecimento para empreender na *polis* o discernimento a todos os cidadãos, pois, sem discernir, não é possível educar. Se o filósofo tem a responsabilidade do conhecimento e do discernimento, então ele precisa que os outros cidadãos compreendam sua motivação, suas

explicações e seus conceitos. Broadie (2007, p.193), sobre a possibilidade de serem traçadas conclusões sobre atividades de lazer, assim escreve:

Podem ser traçadas conclusões sobre quais tipos de atividade são adequadas para lazer? Acho que o filósofo não deveria tentar ir muito além de generalizações óbvias, tais como que as atividades de lazer não devem ser destrutivas das condições de obter e prevenir as necessidades práticas, incluindo o próprio lazer. Alguém também pode dizer que é um mau uso do lazer preenchê-lo com trabalho comum quando não houver necessidade prática de fazê-lo. Isso não quer dizer que as leis ou sanções devem ser passadas contra “*workaholics*” (viciados em trabalho), mas o comportamento habitual do “*workaholic*” (viciado em trabalho) mostra a falha triste em avaliar um tipo – talvez o mais esquisito mesmo, se não o tipo mais vital – de liberdade. Novamente falando genericamente, alguém pode dizer que as atividades de lazer encorajadas pela sociedade devem incluir e advertir como central, aqueles que não são passatempos triviais, mas desafios que desenvolvam as pessoas mais do que as entretenham. A razão para isso não é só que a nossa realização seja somente um bem, mas além disso o fato que atividades mais desafiadoras tendem a gerar todo tipo de invenções úteis e agradáveis e assim por diante que aumentam a qualidade de vida para todos. A razão, acredito, inclui o desejo de um tipo de balanço avaliado entre, de um lado o esforço enorme de labuta e inteligência prática expandida, gerações atrás, com o sentido de produzir e salvaguardar as necessidades vitais, o próprio lazer entre eles, e de outro, a excelência do que foi feito por aqueles que são (quando são) livres do jogo da necessidade.²²

Quando o Estagirita se refere à faculdade *científico-teorética*, parece não ter dúvidas de que a virtude é a *sophia* que, na sua atividade, engloba outras qualidades próprias da *epistème* e do *nous*. Já com a faculdade *prático-deliberativa*, não podemos relacionar com outras qualidades, pois *práxis* ou ação e *poiesis* ou produção diferem entre si, ou seja, são coisas distintas. Aristóteles (EN VI, 1139b,

²² “Can conclusions be drawn about what sorts of activities are suitable for leisure? I do not think the philosopher should try to go much beyond obvious generalizations, such as that leisure-activities should not be destructive of the conditions for obtaining and preserving the practical necessities, including leisure itself. One can also say that is a misuse of leisure to fill it with ordinary work when there is no practical necessity to do so. This is not to imply that laws or sanctions should be passed against workaholics, but habitual workaholic behavior shows a sad failure to value one kind – perhaps the most exquisite even if not the most vital kind – of freedom. Again speaking generally one can say that the leisure-activities encouraged by a society ought to include, and advertise as central, ones that are not trivial pastimes but challenge and develop people rather than just entertain them. The reason for this is not just that our self-realisation is a good, nor just this plus the fact that the more challenging activities tend to generate all sort of useful and pleasant inventions and so forth, which raise the quality of life for everyone. The reason, I believe includes the desirability of a sort of evaluative balance between, on the one hand, the enormous effort of toil and practical intelligence expended, going back generations, in order to produce and safeguard the necessities of life, leisure itself among them, and, on the other hand, the excellence of what is done by those who are (when they are) free from the yoke of necessity.” (p. 193, tradução nossa).

p.114), ao explicar o pensamento por si mesmo que se dirige a um fim e que esse fim é prático, escreve:

O pensamento por si mesmo, todavia, não move coisa alguma, mas somente o pensamento que se dirige a um fim e é prático; realmente, esta espécie de pensamento dirige também a atividade produtiva, já que qualquer pessoa que faz alguma coisa a faz com vistas a uma finalidade; o ato de fazer não é uma finalidade em si, mas somente uma finalidade em relação a outra coisa qualquer, e a finalidade de outra coisa qualquer, enquanto uma coisa feita é uma finalidade em si, pois uma boa ação é uma finalidade e o desejo tem este objetivo.

Aristóteles nos esclarece que o pensamento por si não gera movimento, mas somente quando tem um fim a alcançar, e esse fim pode ser prático, isto é, podemos também observar quando o pensamento vai em direção à produção.

A *phronesis* é a virtude da faculdade prático-deliberativa. O homem prudente sabe deliberar, ele serve de critério moral para dizer quais ações podemos chamar de virtuosas. Não caberia uma norma, quando coisas podem acontecer de forma diferente. A ação ocorre num mundo contingente, e isso é condição para que o homem possa agir de maneira diferente e caracterizar a *praxis* com as coisas que dependem de nós, não por necessidade, mas por escolha deliberada.

Se não temos uma norma moral para determinar nossas ações, então a *phronesis* deve estar atenta às circunstâncias e ao momento certo. Ela também precisa de um princípio geral para contribuir na realização da *eudaimonia*. Mas como saber acerca desse princípio no sentido de guiar o homem prudente?

O homem virtuoso age de acordo com a razão, e a virtude moral processa um acordo entre o que se deseja e o que a razão diz que é melhor e mais próximo da verdade. Para Aristóteles, a *phronesis* é a excelência da faculdade prático-deliberativa, e sua atividade primordial é a virtude do bem agir.

Aristóteles, em sua diferenciação entre a *phronesis* e a *episteme*, estabelece uma oposição, sendo que a *episteme* trata das coisas invariáveis e necessárias, e a *phronesis* trata de coisas variáveis e contingentes as quais têm como responsabilidade deliberar sobre o particular visando à ação humana e, num segundo momento, deliberar sobre a *polis* para determinar os meios com vistas a efetivar a *eudaimonia*, dele mesmo e dos outros homens. Aristóteles (EN VI, 1142b, p.122), referindo-se ao ato de deliberar para aquilo que é bom, esclarece:

Mas a excelência na deliberação é uma forma de correção na deliberação e, portanto devemos investigar primeiro o que é a deliberação e quais são os objetos de deliberação. Mas “correção” neste contexto é um termo ambíguo, e obviamente nem toda espécie de correção na deliberação é excelência na deliberação; com efeito, as pessoas incontinentes e más poderão, graças aos seus cálculos, atingir o objetivo que se propõem, e portanto terão deliberado corretamente, embora tenham trazido um grande mal para si mesmas. Mas chegamos a conclusão de que deliberar bem é bom, porque esta espécie de correção na deliberação é a excelência na deliberação, ou seja, a deliberação que tende a chegar ao que é bom.

O incontinente delibera calculadamente para o exercício de suas atividades para realizar a ação e provocar deliberadamente prejuízos a si mesmo. Sua correção não visa a um bem maior, pois não compartilha da correção que o continente faz para deliberar melhor com vistas à realização da *eudaimonia*.

Por dentro do quadro que se quer para o modo de vida com *skholé*, o homem prudente emerge como aquele que visualiza os meios para conduzir a realização da *eudaimonia*. A prudência transforma o homem num ser mais contido, retido, cuidadoso e, por isso, observa e contempla amplamente para escolher os melhores meios e conduzir os cidadãos para o fim almejado: aquele fim que todos desejam. Zingano (2013, p.37) afirma sobre o agir corretamente do ponto de vista moral:

Assim, o agir corretamente do ponto de vista moral é visto, pela ética das virtudes, como similar à arte do arqueiro que visa um alvo. Há um centro no alvo e ele é visado; portanto, há um acerto absoluto. Mas há também uma zona próxima do alvo, considerada zona de acerto, bem como há zonas mais distanciadas do alvo, as zonas de erros; há zonas de acerto e zonas de erro. É possível assim transitar entre uma e outra. O que define em que zona o agente está é a habilidade que ele demonstra em deliberar sobre as circunstâncias à luz das informações então disponíveis e sua capacidade de incorporar à busca dos meios mais apropriados para a obtenção de seus próprios fins aqueles meios que respeitam os fins que as outras pessoas buscam.

Aristóteles também faz uma distinção entre *phronesis* e *sophia* e faz uma relação com o exercício dessas virtudes, distinguindo as coisas absolutamente necessárias e as coisas que são contingentes para compreender porque a ação se caracteriza com aquilo que depende de cada um.

Outro aspecto em que a *phronesis* diferencia-se da *sophia* está em que as verdades referentes à *phronesis* não podem ser demonstradas, enquanto na *sophia* a verdade existe porque é passível de demonstração. O conhecimento científico que, junto com o intelecto intuitivo (*nous*) constitui a *sophia*, possui em si mesmo o princípio de sua causa, são as coisas de existência eterna. Já na ação humana, é aquilo que nem sempre existiu, pois não tem em si mesma o princípio de sua causa.

A contingência da ação se relaciona ao fato, porque depende da escolha do homem virtuoso, e, nisso, outros fatores estão presentes, como circunstâncias particulares, momento oportuno e desejo. A ação virtuosa só ocorre por decisão do homem prudente, e somente quando existe um acordo entre o que ele quer e o que sua razão lhe cobra. Zingano (2013, p.43) escreve sobre o acaso moral quando se julga por reagir ou não reagir:

O acaso moral é tal que você passa a ser julgado em função do reagir ou não reagir de modo íntegro às situações nas quais se envolve, algumas delas acidentalmente, a respeito das quais você não tem nenhum controle. Novamente, o foco é posto antes no agente mais do que no que ocorre ou no que é feito. A ética das virtudes parece assim estar mais capacitada para lidar com o acaso moral do que as deontológicas, que se voltam para o que antecedeu a situação, ou os consequencialismos, que se limitam a calcular os efeitos que resultam das feitas.

A relação, então, da *phronesis*, entendida como virtude da faculdade prático-deliberativa, com a *sophia*, que é virtude da faculdade científico-teorética e a perfeição para o conhecimento no contemplar, pois coloca no seu exercício o conhecimento científico (*epistémé*) e o entendimento (*nous*), parece ser especial e revelar a condição de vida feliz. Então, as virtudes da alma racional são as formas de compreender o lugar da *phronesis* e da *sophia* na realização da *eudaimonia*, as quais nos ajudam à compreender a contingência da ação.

Para Aristóteles, a virtude da faculdade científico-teorética é a mais nobre no homem, a *sophia*, que se caracteriza pela contemplação, e ele já afirmou que a vida contemplativa é a melhor vida, ou seja, a mais prazerosa e autossuficiente atividade da alma. Aristóteles (EN X, 1178a, p.203) escreve sobre o que há de divino na contemplação:

Mas uma vida como esta seria demasiadamente elevada para o homem, pois não seria como homem que ele viveria assim, mas como se algo divino estivesse presente nele; e esta atividade é

superior às outras formas de excelência na mesma proporção em que este “algo divino” é superior à nossa natureza heterogênea. Então, se o intelecto é divino em comparação com as outras partes do homem, a vida conforme ao intelecto é divina em comparação com a vida puramente humana. [...] E o que dissemos antes se aplica agora: aquilo que é peculiar a cada criatura lhe é naturalmente melhor e mais agradável; para o homem, a vida conforme ao intelecto é melhor e mais agradável; já que o intelecto, mais que qualquer outra parte do homem, é o homem. Esta vida, portanto, é também a mais feliz.

A virtude perfeita está na atividade que, por causa dos seus objetos de conhecimento, naquilo que é divino, se constitui na atividade que atinge o homem virtuoso ao exercitar sua razão. Em outro momento, a virtude perfeita é aquela que envolve as virtudes da faculdade prático-deliberativa. A realização da *eudaimonia* tem caráter prático, é um conhecimento que visa à ação humana, e a atividade do conhecimento propicia uma proximidade com o divino quando do exercício da razão. Então podemos dizer que a *sophia* torna o homem feliz? O fato de possuí-la lhe dá autossuficiência? Ela garante a condução de uma vida boa? Na filosofia aristotélica parece ser isso possível, e assim a figura do filósofo se apresenta.

A *phronesis*, virtude da faculdade racional, tem por objeto a ação humana, é independente da *sophia*, a virtude da faculdade racional *científico-teorética*. Então, os objetos dessas virtudes são de espécies diferentes e exercícios diferentes, não podendo interferir um no outro, pois têm características diferentes. Há uma separação do conhecimento da conduta humana do conhecimento das coisas mais divinas. Esse conhecimento, mesmo sendo o mais excelente e autossuficiente, parece que não interfere na conduta do homem, pois são mundos distintos.

Na relação entre a *phronesis* e a virtude moral, busca-se esclarecer o entendimento que Aristóteles tinha do bem agir ou da *eupraksia*. Já vimos que as virtudes morais se relacionam com desejos e emoções e então, o agir, adquirido pelo hábito, numa situação individual, tem a virtude moral que corresponde a um fim específico. A *phronesis* é uma virtude intelectual prática, ela é a justa medida que delibera sobre que meios devem ser escolhidos e usados para o fim almejado, pois o homem prudente, quando escolhe os meios, tem em vista o fim, que é a *eudaimonia*.

A relação entre ambas vai um pouco mais além. Se essas virtudes dizem respeito à ação humana, pois são variáveis e contingentes, então é preciso que haja uma concordância entre o que o homem deseja e o que sua razão lhe passa. A causa da eficiência da ação é a escolha, e essa é feita em consonância entre o

desejo e a razão para o raciocínio prático, isto é, o desejo busca o que o raciocínio diz que é meio, o qual tem como objetivo o fim que, no caso, é a *eudaimonia*.

A relação entre virtude moral e *phronesis* se coloca de maneira a cooperar com a determinação de ambas, uma não determina para a outra, mas, em sua ética, Aristóteles coloca que não podemos ter a virtude moral sem sermos prudentes, nem ser um homem prudente sem ter a virtude moral. O *estagirita* (EN VI, 1144b, p.127) escreve que sem o discernimento não é possível ser bom e que só o discernimento nos dá a excelência moral:

É claro, então, diante do que foi dito, que sem o discernimento não é possível ser bom no sentido próprio da palavra, nem é possível ter discernimento sem a excelência moral. Desta maneira podemos também refutar o argumento dialético segundo o qual se poderia sustentar que as várias formas de excelência moral existem separadamente umas das outras; poder-se-ia dizer que a mesma pessoa não é dotada da melhor maneira pela natureza para a prática de todas as formas de excelência moral, de tal modo que ela já teria adquirido uma enquanto ainda não tinha adquirido outra. Esta afirmação é possível a respeito das formas naturais de excelência moral, mas não a respeito daquelas em relação às quais uma pessoa é qualificada de boa em sentido irrestrito, pois justamente com uma qualidade – o discernimento – a pessoa terá todas as formas de excelência moral. E é óbvio que, ainda que o discernimento não tivesse qualquer valor prático, teríamos necessidade dele porque ele é a forma de excelência moral da parte de nosso intelecto à qual ele convém; é óbvio também que a escolha não será acertada sem o discernimento, da mesma forma que não o será sem a excelência moral, pois o discernimento determina o objetivo e a excelência moral nos faz praticar as ações que levam ao objetivo determinado.

O fim escolhido pela razão somente pode ser alcançado através dos meios que foram de maneira correta assegurada pelo homem prudente, ou seja, pela prudência. Os meios não são instrumentos, mas fins escolhidos por si mesmos e, através das ações práticas virtuosas, chegamos corretamente à *eudaimonia*. As virtudes da alma têm funções essenciais na atividade do homem, quando vem na justa medida, permitindo a realização da função própria do homem.

O modo de vida com *skholé* permite, ao priorizar tempo e espaço, desenvolver a excelência dos meios que o homem prudente usa para alcançar a felicidade. As virtudes que dizem respeito à ação humana precisam estar colocadas, não para permitir que os desejos e emoções determinem quais meios usar, mas para que a razão justifique, promovendo, em justa medida, o que é melhor para alcançar a felicidade. O modo de vida com *skholé* oportuniza e prepara o homem

para desempenhar sua função própria, não cometendo erros, pois é racional e, portanto, capacitado para deliberar por aquilo que é virtuoso. Broadie (2007, p.193), referindo-se à excelência feita pelos que estão livres do jogo da necessidade, relata:

Este pensamento é, e deve permanecer bruto. O pensamento é este a menos que algumas coisas principalmente feitas ou objetivadas no refúgio do lazer sejam ou tenham a ver com o que seja bonito ou sublime, ou profundamente interessante, ou alerta aventureiro, ou a menos que de alguma forma eles representem realização humana extraordinária ou filantrópica, a sociedade está falhando de alguma forma em reconhecer adequadamente o valor de tudo o que os outros pobres diabos fizeram para ajudar a fazer com que o lazer fosse possível.²³

Em sua função própria, cabe ao homem desenvolver uma prática educativa de natureza *científico-teorética* e *prático-deliberativa* que possibilite o desenvolvimento de um jeito de ser particularmente virtuoso e de um modo de vida coletivamente bom e feliz. A prudência na ação humana não deve ser vista como aquilo que deixa o homem mais contido, como aquele homem que se apresenta com maior retidão, apesar de ter essas características, mas como aquele que, por sua retidão, no mais das vezes, delibera melhor sobre quais meios são os melhores.

4.3 *SKHOLÉ*: A EDUCAÇÃO PARA ESTE MODO DE VIDA QUE CONDUZ À FELICIDADE NA *POLIS*

O homem, por sua contingência e por estar contido nessa contingência com suas metamorfoses, percorre um caminho que o faz voltar-se para si mesmo e questionar sobre a existência das coisas e a persistente presença do outro que afeta e que é afetado. Esse questionamento do metamorfosear-se frente à natureza e ao outro conduz o homem a buscar respostas às seguintes questões: – De onde eu vim? – O que estou fazendo aqui? – Para onde vou? Parece que essas questões, do passado ao presente, apesar do desenvolvimento, continuam sendo feitas e estudadas. Parece que o homem espera desse desenvolvimento, principalmente técnico-científico, respostas às questões acima colocadas.

²³ “This thought is, and must remain, rough. The thought is that unless some of the things principally done or aimed for in the haven of leisure are or have to do with what is beautiful or sublime or deeply interesting or eye-openingly adventurous, or unless in some way they represent extraordinary human or philanthropic achievement, society is somehow failing properly to recognize the worth of all those other poor devils have done which has helped to make leisure possible.” (p. 193, tradução nossa)

Retrocedendo na história filosófica, vale a pena lembrar dois momentos da Grécia clássica, de Péricles a Aristóteles, sobre a *physis* e a convivência dos homens, e também o que as novas técnicas deixavam transparecer. O primeiro, quando Aristóteles relata e reconhece a herança recebida sobre os estudos da *physis* que os filósofos pré-socráticos realizaram, mas cobra que eles não deram a devida importância em contemplar e observar mais estritamente o homem como ser racional, social e ético, que é ser de relações, escolhas e ações e está inserido na *physis* em pleno ato e potência. O segundo, quando parece que os gregos, de certo modo, desprezaram os inventos tecnológicos em favor do desenvolvimento de uma humanidade educando para a paz, o belo e o virtuoso. O primeiro momento se encontra (EN VI, 1141a, p.119) quando Aristóteles reconhece que Tales de Mileto e Anaxágoras tinham sabedoria filosófica, mas faltava-lhe discernimento, porque não procuraram maiores esclarecimentos sobre os bens humanos:

Das considerações precedentes resulta então a evidência de que a sabedoria filosófica é uma combinação do conhecimento científico com a inteligência, que permite perceber o que há de mais sublime na natureza. Por isto dizemos que Anaxágoras, Tales e homens como eles tem sabedoria filosófica, mas não discernimento, quando vemos que eles ignoravam aquilo que lhes era vantajoso, e também dizemos que eles conheciam coisas extraordinárias, maravilhosas, difíceis e até divinas, mas inúteis, porque eles não procuravam os bens humanos.

O segundo momento é demonstrado por De Masi (2002, p.155), quando nos conduz com ideias, entre humanidade e tecnologia, do tempo moderno (nos últimos 200 anos) ao classicismo grego:

Qual o motivo de uma tão marcada dissimetria entre a produção humanista e a produção tecnológica do classicismo? É provável que os gregos e os romanos não sentissem a necessidade urgente de inventar máquinas porque, como já vimos, possuíam escravos em abundância para executar todas as tarefas perigosas, repulsivas, cansativas e tediosas. Mas além da ampla disponibilidade de escravos, a aversão ou pelo menos o desinteresse grego e romano pelo desenvolvimento tecnológico era também motivado por causas estruturais e culturais. Antes de tudo, eles estavam convictos de que, após a grande explosão criativa da Mesopotâmia, pouco ou nada permanecia por ser inventado no campo tecnológico (afirma-o explicitamente Aristóteles no primeiro livro da *Metafísica*). Se todo o possível do universo tecnológico já havia sido inventado, por que perder mais tempo em torno das ciências aplicadas?

O questionamento continua a ser feito e, por isso, as situações vivenciadas na contemporaneidade, entre o humano e o tecnológico, precisam ser repensadas. Aristóteles idealiza uma educação para desenvolver os hábitos, de maneira constante e contínua, que levem o homem a agir pelas virtudes. Para segui-lo nisso, é preciso revisitar o âmbito tecnológico, porque se ele se desenvolveu para auxiliar os homens, não cumprindo em parte com esse referencial, coloca o homem contemporâneo com menos tempo disponível para a formação física, mental e técnica. Esse menor tempo do homem contemporâneo compromete a idealização do plano educacional para desenvolver as virtudes e, conseqüentemente, a busca e realização da felicidade.

Sem tempo livre para sua formação, a excelência moral e técnica não se efetiva. Será então essa a causa da insatisfação do homem? De Masi (2002, p.177) comenta a sociedade industrial e a necessidade e reconquistar tempo livre:

Durante os 200 anos da sociedade industrial, uma parte considerável da luta de classes dirá respeito exatamente à reconquista do ócio, por intermédio da redução do horário de trabalho. Porém a vida cotidiana será tão cansativa e estressante que toda a mente e todo o corpo permanecerão mortificados a tal ponto que não conseguirão desfrutar do ócio. Ao contrário daquilo que desejava Aristóteles, o repouso será em função do trabalho, e os ritmos de trabalho estarão tão incutidos no trabalhador, que o acompanharão, no seu inconsciente, durante o sono ou nas férias.

A sociedade contemporânea, ou mais precisamente a sociedade industrial, apesar da luta de classes e dos mais diferentes movimentos, que tinham como objetivo socorrer os trabalhadores com excesso de carga horária e de trabalho, mirou num sistema educacional muito diferente do que desejava Aristóteles. Ao contrário do que ele desejava, cada vez que se instalava ou se aprofundava uma nova fase econômica, o sistema educacional se modificava para atender às novas demandas industriais e sociais, fortalecendo uma cultura de apreciar vantagens, carreira e lucros. De Masi (2002, p.177), sobre o sistema educacional, na Grécia Clássica de Platão e Aristóteles, comparando com a sociedade industrial, reafirma:

Por outro lado, todo o sistema educacional, que para Platão e para Aristóteles devia ter como objetivo a formação ética e estética, o refinamento do gosto e a preparação do cidadão para a vida democrática, durante a sociedade industrial, preocupou-se sobretudo em preparar o jovem para o trabalho e a carreira. Família, escola, empresa e mídia competiram em direcionar e adestrar para a

profissão, assim como em construir ligações cada vez mais estreitas entre o mundo da instrução e o da produção. A concorrência entre as empresas do mercado foi antecipada por aquela entre os alunos na escola. Tudo conspirou para fazer do adulto um produtor eficiente e um consumidor insaciável.

O homem não pode simplesmente ser um crítico em relação aos sistemas criados e colocados em prática pela sociedade industrial, nem desprezar e considerar antiquados os sistemas humanistas criados, experimentados, contemplados e observados pelos gregos, pois ambos surpreendem pelo que conseguiram realizar e introduzir: a sociedade industrial pelos progressos científicos e tecnológicos, e os gregos por nos legarem, pela Filosofia, uma compreensão do homem e a convivência com seu semelhante.

Essa representação entre o passado grego, criador de um sistema humanista, que ainda conduz os homens modernos a fazerem pesquisas, e um sistema contemporâneo de cientificidade e tecnologia, que representa progresso e longevidade, reforça a busca dos homens pelas respostas sobre sua existência, suas realizações e sua herança. Parece clara a necessidade de que o homem tem em buscar, porque existe o desejo de realizar atividades ou ações e porque quer deixar um legado e atingir um fim, e esse fim pensa-se ser a felicidade. De Masi (2002, p.176) escreve sobre a gestão do tempo:

É bem provável que a relação com o tempo, a sua gestão, a pressa e a calma constituam fatores cruciais do processo criativo: a urgência aguça o engenho quando é necessário bolar uma solução prática, já a tranquilidade predispõe o ânimo a compor e a apreciar a beleza. Com certeza os gregos oferecem-nos a experiência simultânea de uma grande criatividade artística e de uma exemplar gestão do tempo. A sua obstinada rejeição tanto em relação à máquina quanto aos ritmos mecânicos dela derivados, assim como a busca por métodos sempre mais refinados para transformar o ócio num modelo de vida excelente, não pode ter permanecido estranha à sua surpreendente produtividade criativa.

Para o modo de vida com *skholé*, a busca pelo bem maior a que todos os homens tendem deve realizar-se. Por isso, tal modo de vida traz consigo diferentes possibilidades e oportunidades de mediação, conforme percebemos, no sistema humanista grego, os cidadãos livres e, dentre eles, os governantes, numa *polis* bem organizada, justa e pensada coletivamente.

O cidadão livre e o governante grego clássico detinham tempo livre e com diferentes situações transformaram Atenas numa cidade-estado modelar. A contemplação e a observação que faziam os transformavam em cidadãos capacitados para promover mudanças. Os cidadãos que têm tempo livre e os governantes da sociedade industrial contemplam e observam? Têm eles uma preparação ética e política? Mostram-se capazes de organizar a cidade para o coletivo?

Tanto na sociedade grega clássica como na sociedade industrial parece que os homens têm uma finalidade natural, própria dos seres humanos, que é ser feliz. Essa felicidade, segundo Aristóteles, consiste em ter uma vida boa e justa. Este princípio conduz o filósofo numa investigação sobre qual é o fim ético do homem e que caminhos ele deve seguir para realizá-lo.

A honra, a inteligência e a riqueza se diferenciam da felicidade, pois essa é autossuficiente, ela não precisa de meios exteriores para ser atingida, e os outros meios são buscados em favor de bens diferentes. O bem é como uma virtude que, em suas atividades, busca fazer o melhor conforme os ditames da razão. Na filosofia aristotélica, a felicidade é autossuficiente, é um fim em si mesmo e, portanto, um bem supremo. Aristóteles (EN I, 1098b, p.25) cita as três classes de bens para compará-las:

Os bens são divididos em três classes, e alguns deles são descritos como exteriores, enquanto outros o são como pertinentes a alma ou ao corpo. Chamamos geralmente os bens pertinentes à alma de bens no verdadeiro sentido da palavra e no mais alto grau, e atribuímos à própria alma as ações e atividades psíquicas. Nossa opinião deve ser correta, pelo menos segundo este ponto de vista, que é antigo e aceito pelos estudiosos da filosofia.

O homem, para Aristóteles, é dotado de tendências que podem ser racionais e irracionais, sendo que as irracionais se identificam com desejos e inclinações, que geram conflitos entre a razão e os desejos. Quando o homem é afetado por situações externas, nasce o desejo que o coloca entre o objeto que o afeta e o caráter que o torna virtuoso. Os desejos podem até ser neutros, mas serão negativos à medida que não se ajustam ao chamamento racional. Assim, o exercício contínuo de praticar boas ações, conduz o homem à felicidade. O Estagirita (EN I, 1098b, p.25-26), em sua investigação sobre a felicidade, declara:

Devemos conduzir nossa investigação sobre a felicidade levando em conta as conclusões a que chegamos partindo de nossas premissas, mas devemos igualmente considerar o que se diz em geral sobre ela; com uma visão realista, todos os dados se concatenam, mas com uma visão falsa os fatos logo colidem. [...] Ela também é correta porque identificamos a finalidade com certas ações e atividades, pois assim ela se insere entre os bens da alma e não entre os bens exteriores. Outra noção que se harmoniza com nossa opinião é a de que o homem feliz vive bem e se conduz bem, pois praticamente definimos a felicidade como uma forma de viver bem e conduzir-se bem.

A investigação aristotélica sobre a felicidade é uma das demonstrações de como ele conduzia a formação de seus conceitos e exemplos, ou seja, de pura observação e contemplação no cotidiano dos homens, na *polis* e nos Estados próximos a Atenas. Aristóteles pensou em um sistema de preceitos e condutas para orientar os homens através da reta razão, ou seja, da razão educada para as virtudes, como um conjunto de ações direcionadas ao bem de forma particular, mas, principalmente, para o bem coletivo. Bodéüs (2003, p.13-44) cita a investigação que Aristóteles faz para dar um sentido à vida:

Ora, logo de início, antes mesmo de começar a sua investigação, Aristóteles observa que o projeto de dar sentido à vida, que acaricia o indivíduo que procura coordenar suas diferentes atividades e subordiná-las a um fim último, é exatamente da mesma natureza que o projeto de todo o político, que consiste em coordenar todas as atividades diferentes da cidade em função de uma meta última (ver, a esse respeito, *Ética a Nicômaco*, I, 1, 1098 a 28 – b 10). No fundo, ter e perseguir uma meta última, para um indivíduo, é ter uma “política” e ordenar seus assuntos do mesmo modo que a cidade ordena os assuntos de todos. Para Aristóteles, há aqui mais que uma simples analogia, pois o fim último da política não pode ser formalmente diferente do que é visado pelos indivíduos isoladamente. Pelo contrário, o que dá sentido à política, o que justifica, em seus princípios, a ordem e as leis que ela proclama, é precisamente o que dá sentido à existência dos indivíduos para os quais essas leis são feitas. Em outras palavras, a política é definitivamente a maneira pela qual os indivíduos reunidos na cidade pretendem dar sentido à sua existência. Ela responde, pois, à meta visada por cada um dos concidadãos e prescreve soberanamente, em função dessa meta, o que cada um deve realizar.

Quando se postula para a cidade as condições necessárias, com base em princípios racionais, alimentados para mediar o que reside entre o particular e o coletivo, os cidadãos têm um sentido para sua existência e sabe qual é a função que cada um deve desempenhar.

Na sociedade contemporânea industrializada, a ética está baseada em normas de conduta e preceitos morais que, talvez, não sejam os melhores para o coletivo, e também porque parece que não há um conjunto de ações contínuas que educam para a convivência e para a justiça. Por isso, a felicidade parece estar, para a maioria das pessoas, na riqueza, no consumo alienante, no individualismo e na competitividade criada e ditada pela mídia. De Masi (2002, p.175), comparando o ócio dos gregos e dos contemporâneos e seus respectivos objetivos, afirma:

Os gregos sentiam que viviam quando desfrutavam do ócio e quando jogavam, porque só no ócio podiam se empenhar no bom funcionamento da democracia e somente através do jogo podiam criar coisas belas e prazerosas. A guerra e a atividade, assim prenunciava Aristóteles, deveriam ser dirigidas à paz e ao ócio, não ao enriquecimento. Nós, pelo contrário, para que nos sintamos vivos, nos afoamos na produção de coisas inúteis e de desigualdades crescentes. O excesso de trabalho, do qual na Grécia até os escravos eram poupados e que, na sociedade industrial, os operários combateram como exploração, hoje representa algo de que milhões de funcionários, profissionais liberais, gerentes e empresários se gabam com ostentação, descuidando da vida familiar e social, do amor, da amizade, do lazer e da cultura para atordoar-se de fadiga nos expedientes extraordinários.

O modo de vida com *skholé* requer fundamentos de educação diferentes dos colocados na sociedade contemporânea industrializada, pois os fundamentos de educação vigentes, no mais das vezes, têm demonstrado deficiência na relação dos homens com seus semelhantes e com o meio ambiente, o que não corresponde com as condições necessárias para a felicidade.

Uma análise mais estrita do lazer em todas as faixas etárias dos homens contemporâneos, principalmente o dos jovens, mostra-nos que os intervalos de tempo livre entre o trabalho e o sono precisam ser transformados em momentos de plena liberdade, onde corpo e alma se entregam, mas, contrariamente aos princípios racionais, que foram ou não desenvolvidos ou não reconhecidos, eles afetam as decisões e as escolhas. Aristóteles (EN I, 1095a, p.18) argumenta que “não fará qualquer diferença o fato de a pessoa ser jovem na idade ou no caráter; a deficiência não é uma questão de tempo, mas depende da vida que a pessoa leva, e da circunstância de ela deixar-se levar pelas paixões, perseguindo cada objetivo que se lhe apresenta”.

Para a ética aristotélica, o homem precisa ter a capacidade de deliberar sobre as coisas que são boas. O homem prudente tem discernimento suficiente que o torna capaz de propor regras e normas de conduta. A prudência é uma disposição prática que garante ao homem autonomia, libertando-o dos excessos que os desejos humanos costumam provocar.

Os três modos de vida dos homens que Aristóteles coloca no Livro I da *Ética a Nicômaco* deixam clara a distinção que ele faz entre a vida de prazeres, a vida política e a vida contemplativa, demonstrando que nelas os homens, cada um a seu modo e com sua defesa, pensam encontrar o bem ou a felicidade.

Seus argumentos favorecem a vida contemplativa e, para as outras duas, ou seja, a vida de prazeres e a vida política, Aristóteles compara a dos prazeres com a vida dos escravos, a qual se assemelha à dos animais, e a vida política com a das honrarias para o reconhecimento, embora dependente de quem a concede. Daí que a saída é defender a prática das atividades políticas como um fim em si mesmo, isto é, exercer tais atividades como algo bom e belo em si mesmo, sem visar ao reconhecimento, que poderá vir ou não. Aristóteles (EN I, 1096a, p.20) faz um julgamento dos tipos de vida dos homens:

Se formos julgar pela vida dos homens, estes, em sua maioria, e os mais vulgares entre eles, parecem (não sem algum fundamento) identificar o bem, ou a felicidade, com o prazer. É por isso que eles apreciam a vida agradável. Podemos dizer, com efeito, que existem três tipos principais de vida: o que acabamos de mencionar, o tipo de vida política, e o terceiro é a vida contemplativa. A humanidade em massa se assemelha totalmente aos escravos, preferindo uma vida comparável à dos animais, mas ela vai buscar algumas razões em apoio ao seu ponto de vista no fato de muitos homens alçados a elevadas funções de governos compartilharem dos gostos de Sardanapalos.

Quando Aristóteles afirma que, em sua maioria, os homens preferem uma vida bestial em detrimento daquilo que o homem tem de naturalmente humano, ele afirma que uma vontade desse tipo precisa ser desqualificada. Sua crítica enfatiza que uma vida de prazeres não poderá preencher o significado do que é a verdadeira felicidade.

A vida de prazeres é desprezada por Aristóteles, mas, quando trata da vida política, destaca que pessoas de discernimento e também aquelas engajadas para o desenvolvimento do coletivo pensam ser um bem procurar as honrarias, fazendo

parecer ser um modo de vida mais agradável. Quanto às honrarias, Aristóteles (EN I, 1096a, pg.20) destaca de maneira diferenciada a dos prazeres:

Um exame dos tipos principais de vida demonstra que as pessoas mais qualificadas e atuantes identificam a felicidade com as honrarias, pois pode-se dizer que estas são o objetivo da vida política. Mas isto parece muito superficial para ser o que estamos procurando, pois se considera que as honrarias dependem mais daqueles que as concedem que daqueles que as recebem, ao passo que intuímos que o bem é algo pertencente ao seu possuidor e que não lhe pode ser facilmente tirado. Ademais, os homens parecem perseguir as honrarias com vistas ao reconhecimento de seus méritos, ao menos eles procuram ser honrados por pessoas de discernimento, e entre aquelas que os conhecem, e com fundamento, em sua própria excelência. De acordo com eles, então, de qualquer modo a excelência é obviamente melhor. Talvez se possa até supor que ela é, mais do que as honrarias, o objetivo da vida política, mas mesmo isto ainda parece incompleto até certo ponto.

Quando Aristóteles faz uma primeira referência àqueles que se dedicam à vida política, é possível identificar a felicidade com a honra, admitindo que é possível definir o modo de vida político tendo como objetivo final a felicidade, mas que a atividade política de excelência não poderá ser identificada com as honrarias. O filósofo parece também colocar que o modo de vida político, em seu contexto e objetivos, determina períodos de inatividade, e nisso é difícil residir a felicidade, pois sua compreensão é de que ela representa pura atividade. Na análise aristotélica, em seu pressuposto primeiro, está colocada a *eudaimonia* sintonizada como plena atividade. Essa posição de Aristóteles e os seus argumentos se realizam pela *função própria* do homem, o *ergon*.

A vida de prazeres, honras, riqueza, discernimento e outras virtudes são escolhidas porque os homens pensam estar nelas a felicidade, e elas seriam o bem supremo e autossuficiente. Tomás de Aquino (2013, p. 107-108) comenta a posição de Aristóteles sobre os bens exteriores e a relação deles com a felicidade:

A quantidade de bens exteriores ou mundanos necessários ao homem feliz depende de duas orientações ditas por Aristóteles. Pela primeira, o homem feliz tem necessidade de bens exteriores; mas, pela segunda, não obstante a necessidade deles, não precisa de muitos ou de grandiosos. O sujeito feliz, por ser [meramente] um homem, precisa dos bens exteriores para atingir a prosperidade. Isso se justifica porque a natureza humana não é suficiente por si só para buscar a verdade pela especulação, devido a sua própria condição corporal. [...] O que a felicidade de fato requer não consiste neste

excesso de bens, porque a natureza precisa de pouco para alcançar a felicidade que lhe é apropriada.

Outras condições ainda são colocadas por Aristóteles para o homem ser feliz, como a boa descendência, a beleza e incluindo também a necessidade de ter bens exteriores, parecendo ser aqui a sorte da boa fortuna, mostrando que ambos favorecem e auxiliam na busca da felicidade. O filósofo comenta as diversas formas que podem auxiliar na busca da felicidade (EN I, 1099b, p.27):

Mas evidentemente, como já dissemos, a felicidade também requer bens exteriores, pois é impossível, ou na melhor das hipóteses não é fácil, praticar belas ações sem os instrumentos próprios. Em muitas ações usamos amigos e riquezas e poder político como instrumentos, e há certas coisas cuja falta empana a felicidade – boa estirpe, bons filhos, beleza – pois o homem de má aparência, ou mal nascido, ou só no mundo e sem filhos, tem poucas possibilidades de ser feliz, e tê-las-á ainda menores se seus filhos e amigos forem irremediavelmente maus ou se, tendo tido bons filhos e amigos, estes tiverem morrido. Como dissemos, então, a felicidade parece requerer o complemento desta ventura, e é por isto que algumas pessoas identificam a felicidade com a boa sorte, embora outras a identifiquem com a excelência.

Como observador sobre o modo de vida dos homens, Aristóteles reconhece que a falta dos instrumentos citados contribuem, de certa forma, para dificultar a busca da felicidade. Não podemos esquecer que, na Grécia clássica, ou seja, no contexto vivenciado por Aristóteles, a perfeição e a beleza eram muito valorizadas e apreciadas. Convém também ressaltar a importância dada à família e à amizade, pois eram um ponto importantíssimo de convivência e discussão.

As várias condições da ética aristotélica para uma vida boa e feliz devem ser desenvolvidas e aperfeiçoadas continuamente, entre elas praticar as virtudes, cultivar as amizades, preservar a saúde, ter e cuidar dos bens materiais, vivenciar a harmonia no convívio da *polis* e participar na *ágora* das discussões filosóficas. O Estagirita (EN I, 1099a, p.26) esclarece sobre as várias condições de sua ética para a excelência:

Sendo assim, as ações conformes à excelência devem ser necessariamente agradáveis. Mas elas são igualmente boas, e tem cada um destes atributos no mais alto grau, se o homem bom julga bem a respeito de tais atributos, e ele julga, como dissemos. Então a felicidade é o melhor, mais belo e mais agradável dos bens, e estes atributos não devem estar separados, como na inscrição existente em Delos: “Mais bela é a justiça, e melhor ainda a saúde; mais

agradável é possuir o que amamos.” Todos estes atributos estão presentes nas melhores atividades, e identificamos uma destas (a melhor de todas) como a felicidade.

As ações que resultam como excelentes despertam sensações agradáveis, pois em sua essência são boas, e seu fim representa a felicidade. Parece, então, que ela é o melhor dos bens. As melhores atividades carregam consigo os mais belos e melhores atributos, como no mais das vezes os homens afirmam que a justiça é bela, e a saúde é melhor, mais ainda que ambas são aquilo que se ama. Será então isso a felicidade? Sangalli (1998, p.47) explica:

Se o fim de toda a atividade humana é um bem, mais precisamente aquilo que reconhecemos e desejamos como um possível fim último, o mais perfeito, o bem supremo, então resta a Aristóteles nominá-lo e examinar a sua essência, a sua definição. A denominação do bem supremo, vulgarmente chamado de *eudaimonia*, é introduzida e tematizada no texto, logo após as considerações introdutórias, e reafirmada na maioria dos demais capítulos do livro I e retomada no livro X.

Aristóteles procura definir felicidade, num primeiro momento, em torno da verdadeira atividade do homem, e seu conceito chave é o *ergon*, que se traduz pela palavra *função* ou também *atividade*. Aristóteles (EN I, 1097b, p.24) parece associar a função própria com felicidade:

Mas dizer que a felicidade é o bem supremo parece um truísmo, e necessitamos de uma explicação ainda mais clara quanto ao que ela é. Talvez possamos chegar a isto se determinarmos primeiro qual é a função própria do homem. Com efeito, da mesma forma que para um flautista, um escultor ou qualquer outro artista e, de um modo geral, para tudo que tem uma função ou atividade consideramos que o bem e a perfeição, residem na função, um critério idêntico parece aplicável ao homem, se ele tem uma função.

O *ergon* ou a função para qualquer coisa feita é a realização das próprias possibilidades. O *telos* ou o bem de um artista se encontra no produto do seu trabalho, na atividade que ele desenvolveu, pois essa é a sua função. A *eudaimonia* se realiza na atividade com as características de humanidade, naquela atividade que irá determinar de maneira muito estrita qual é a sua função para o mundo. Sangalli (1998, p.51) observa que:

Aristóteles chega aqui, na EN (I 7,1097a), à noção de *eudaimonia* como bem supremo, perfeito e auto-suficiente, não só pelo caminho

das opiniões, mas no considerar a natureza do bem. Facilmente constatável é a existência de diferentes bens, conforme a atividade ou arte correspondente, na medida em que é a causa e “o fim visado em cada ação e propósito”. Não escolhemos agir ou fazer algo desinteressadamente, assim como a natureza não faz nada em vão.

Aristóteles determina a função específica do homem eliminando as funções que divide com os outros até que reste apenas a sua função, que lhe é própria e, assim, elimina as funções da vida vegetativa e sensitiva. O homem tem *logos*, por isso se distingue dos outros seres, e o remete para as atividades que são exercidas numa faculdade superior. Dessa forma, a vida do homem é a vida ativa administrada pelo *logos*. Será o centro da doutrina de Aristóteles que: “a felicidade não se encontra em comprar ou possuir para si o que quer que seja, mas estar ativo”. A felicidade é a ação humana mais excelente, ou é aquela atividade verdadeiramente humana. Aristóteles (EN I, 1098a, p.24) diz da ação humana como atividade vital do elemento racional:

Resta, então, a atividade vital do elemento racional do homem; uma parte deste é dotada de razão no sentido de ser obediente a ela, e a outra no sentido de possuir a razão e de pensar. Como a expressão “atividade vital do elemento racional” tem igualmente duas acepções, deixemos claro que nos referimos ao exercício ativo do elemento racional, pois parece que este é o sentido mais próprio da expressão. Então, se a função do homem é uma atividade da alma por via da razão e conforme a ela, e se dizemos que “uma pessoa” e “uma pessoa boa” têm uma função do mesmo gênero – por exemplo, um citarista e um bom citarista e assim por diante em todos os casos -, sendo a qualificação a respeito da excelência acrescentada ao nome da função (a função de um citarista é tocar a cítara, e a de um bom citarista é tocá-la bem), se este é o caso (e afirmamos que a função própria do homem é um certo modo de vida, e este é constituído de uma atividade ou de ações da alma que pressupõem o uso da razão, e a função própria de um homem bom é o bom e nobilitante exercício desta atividade ou a prática destas ações, se qualquer ação é bem executada de acordo com a forma de excelência adequada) – se este é o caso, , repetimos, o bem para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência, e se há mais de uma excelência, de conformidade com a melhor e mais completa entre elas. Mas devemos acrescentar que tal exercício ativo deve estender-se por toda a vida, pois uma andorinha não faz verão (nem o faz um dia quente); da mesma forma um dia só, ou um curto lapso de tempo, não faz um homem bem-aventurado e feliz.

Nessa passagem, Aristóteles, além de definir a função própria do homem e o bem como forma de atividade específica do humano, coloca o bem como uma

atividade da alma que age conforme a excelência e a necessidade de o homem estar em constante atividade. Felicidade é pura realização em ato o que tem em potencial, é constante atividade como ser social dotado de razão e educado para ser prudente. Sangalli (1998, p.56), referindo-se à felicidade como atividade do sujeito virtuoso que interage com a sociedade, escreve:

A *eudaimonia* “não deve ser posta entre as potencialidades” (1101a) ou como algo passivo. Ela é um processo, uma atividade, “uma forma de viver bem e conduzir-se bem” (1098b). Além de viver bem, isto é, ser afortunado, ter boa fortuna, sorte, é preciso realizar em ato aquilo que está em potência enquanto sujeito virtuoso e ser social, que, dotado de razão ou de racionalidade, dirige e regula as ações conforme os critérios ou as regras de conduta moralmente válidas e aceitas, isto é, as praticadas por homens bons. Deve estar, não em potência, mas em ato permanente, de acordo com a virtude, com a melhor e mais perfeita das virtudes ou excelência. A *eudaimonia* não depende de mera posse da virtude. Depende de seu uso, menos de maneira passiva ou num modo de ser inoperante enquanto simples estado de alma e mais como um contínuo estado de atividade, que tem que ser escolhida por si mesma e que seja auto-suficiente, na medida em que se realiza ou atualiza com a virtude ou excelência que lhe corresponde.

A felicidade não reside só em boas condições, nem no acúmulo de bens, nem aparentar ter um bom caráter, mas estar em atividade constante e cumprir a função de humanidade, que lhe é própria. Estando preparado pela educação e renovado pelo hábito para agir pelas características próprias do que é humano, nada o impedirá de ser feliz. Preparar e renovar para aquilo que corresponde à melhor parte no ser humano, sua racionalidade, garante-se o desenvolvimento do processo no âmbito da *polis*.

Se no Livro I da *Ética a Nicômaco*, os argumentos para conceituar a felicidade parecem formar um quadro girando em torno da função própria do homem, no livro X a ideia de felicidade estaria identificada com o modo de vida contemplativo. Será que o modo de vida contemplativo é parte para completar o quadro da felicidade em Aristóteles? Será a felicidade a realização da função própria do homem? Tomás de Aquino (2013, p.81-83) comenta os dois momentos de Aristóteles, função própria e contemplação, para a busca da felicidade:

Em primeiro lugar, como a felicidade é concebida como a operação segundo a virtude, como esclarecido no Primeiro Livro, Aristóteles estuda racionalmente este tema, expondo-nos o que é a operação conforme a virtude ótima. No Primeiro Livro, fora estabelecido que a

felicidade é o ótimo entre todos os bens humanos, correspondendo ao fim de todos eles. Por isso, como a força dos melhores homens corresponde à mais alta operação, como dito acima, então a operação ótima dos homens é a ação própria da espécie humana: a busca pela verdade real ou intelectual. Entretanto, já que há diversas opiniões sobre este tema não é nesta lição o local apropriado para discuti-las. A natureza do que é ótimo ao homem, correspondendo ao seu intelecto ou a outra coisa, será depois exposta, mas, por enquanto, permanecerá no império da dúvida. [...] Outros estudiosos, por sua vez – como o próprio Aristóteles –, afirmaram o oposto, isto é, que o nosso intelecto não é absolutamente divino, mas nossa parte mais divina. O intelecto aproxima-se com maior conveniência das substâncias separadas, porque sua operação é essencialmente independente de órgão corporal. É necessário que, conforme o acima comentado, a felicidade seja a operação mais perfeita, conformando-se com a sua própria virtude. Ademais, uma operação requerida para a obtenção da felicidade não pode ser perfeita, a não ser se oriunda da potência aperfeiçoada pelo hábito, isto é, correspondendo a uma virtude própria. Somente assim podemos dizer que sua ação torna-se boa.

Na filosofia aristotélica, sobre a felicidade, podemos ter, por um lado, a felicidade identificada com o modo de vida contemplativo e, por outro, um modo de vida ético-político. Parece que permanecem dúvidas, principalmente porque não devemos simplesmente dizer que a felicidade é a realização da vida ético-política ser maior do que sentimos quando levamos uma vida de contemplação. Entre uma e outra, precisamos compreender que a felicidade se define como vida contemplativa e também como vida ético-política, e bem precisamente em Aristóteles que completa mais ainda seu quadro colocando a necessidade de ter outros bens indispensáveis para ter uma vida boa e feliz.

O ser humano é, segundo Aristóteles, “um animal político” (1097b), por isso não existem razões para definir a *eudaimonia* como um bem específico, próprio da vida contemplativa que se dedica a contemplar o que é supremo, ou divino, ou da vida ético-política que cuida dos assuntos da política na *polis*.

Também não podemos dizer que a *eudaimonia* não possa, em alguns momentos, ser pela atividade contemplativa e, em outros, pela atividade ético-política. O modo de vida contemplativo é constituído de momentos essenciais, é como uma atividade inerente ao ser humano, e a vida ético-política contém outras atividades além de contemplar. Aristóteles (EN X, 1178b, p.204) fala da felicidade compatível com o intelecto e também conforme a excelência moral:

Mas a felicidade compatível com o intelecto é uma coisa à parte; devemos contentar-nos com esta simples referência a ela, pois descrevê-la precisamente seria uma tarefa maior que a imposta por nosso objetivo presente. Tal felicidade, entretanto, parece necessitar de poucos recursos exteriores, ou menos do que os necessários no caso da felicidade conforme à excelência moral. Admitamos então que ambas as formas de felicidade pressupõem a disponibilidade das coisas essenciais à vida, e isso em proporções iguais, ainda que a tarefa do estadista tenha mais a ver com as necessidades do corpo e outras correlatas do que a tarefa do filósofo; de fato, haverá pouca diferença entre elas neste ponto, mas para os fins de suas atividades específicas haverá uma grande diferença.

Aristóteles argumenta que a felicidade é o bem mais completo em relação ao qual nenhum outro pode ser colocado em comparação. A contemplação é uma das formas para a realização desse bem que é o mais completo. Há felicidade no modo de vida contemplativo, mas não deve eliminar as outras formas, pois elas precisam da integração para chegar à concepção aristotélica da felicidade. Sangalli (1998, p.85) comenta e cita Aristóteles ao identificar a *eudaimonia* com a vida contemplativa e a prática das virtudes:

Aqui, no livro X, Aristóteles parece defender uma concepção não-antropocêntrica, contrariamente ao caráter antropocêntrico evidenciado nos livros anteriores, e com fortes traços platônicos, uma vez que identifica a *eudaimonia* com a atividade contemplativa, deixando à prática das virtudes morais um papel secundário. O destaque está na atividade do intelecto, do entendimento intuitivo. Quem vive na prática das virtudes morais “é feliz somente de um modo secundário, pois as atividades conformes a estas espécies são puramente humanas” (1178a). São atividades submetidas à contingência, às imperfeições, às deficiências e às vicissitudes das circunstâncias exteriores, da fortuna e dos próprios impulsos apetitivos da parte da alma irracional. A atividade do intelecto “parece necessitar de poucos recursos exteriores, ou menos do que os necessários, no caso da felicidade conforme à excelência moral” (1178a). Seja a vida de estadista ou de filósofo, parece que “ambas as formas de felicidade pressupõem a disponibilidade das coisas essenciais à vida” (1178a).

O homem pode contemplar e ser feliz, pois contemplar é apenas uma parte em relação ao todo, um dos aspectos de si e de sua existência feliz. Uma vida *eudaimônica* não pode ter apenas um ponto para constituir-se, portanto não pode ser apenas a atividade de contemplar. Não seremos mais felizes porque dedicamos mais tempo para a contemplação do que para as atividades ético-políticas. Algumas virtudes, entre elas a justiça e a temperança, são fundamentais para a atividade

filosófica, mas também nos conduz a imaginar que na *polis* virtuosa será preciso educar os cidadãos para que sejam justos e temperantes.

As atividades na *polis* precisam se realizar pelas virtudes em todos os momentos da vida filosófica e da vida prática, sendo muito mais necessárias em tempo de guerra e para o trabalho e mais ainda quando os cidadãos estão em paz e repouso. O modo de vida com *skholé* será de intensas atividades virtuosas, pois prepara e organiza para ambos os tempos, de guerra e de paz, para a excelência do trabalho e respeito ao tempo livre. Aristóteles (Pol. VII, 1334a, p.258) diz das atividades e dos diferentes momentos de repouso e calma:

É preciso, pois, coragem e paciência na vida ativa, filosofia no repouso, e justiça nas duas circunstâncias, sobretudo quando se desfruta paz, vivendo-se em plena calma. A guerra nos obriga a ser justos e prudentes, ao passo que o gozo da felicidade e as delícias do repouso na paz fazem-nos audaciosos. Aqueles que merecem ter chegado ao auge da prosperidade gozando de tudo o que nós chamamos felicidade precisam de muita justiça e prudência, como os sábios que os poetas nos mostram nas Ilhas Venturosas. Ser-lhes-á preciso tanto mais filosofia, prudência e justiça, quanto mais calma possuam no gozo de todos os bens. Assim, claramente se compreende que um Estado que deseja ser feliz e virtuoso deve possuir essas virtudes. Se ele se envergonha de não poder usar os bens que se possuem, fá-lo-á com mais razão não podendo usá-los quando existe a calma, e mostrando-se tão generoso e bravo nos trabalhos e na guerra, como servil e fraco no seio da paz e do descanso.

Parece então que Aristóteles, quando argumenta em prol da contemplação (Livro X), utiliza o termo filosofia no sentido de contemplar a verdade e que esse contemplar se efetiva quando o cidadão dispõe em seu Estado de um modo de vida com *skholé*. Porém, quando dá sentido a uma atividade que se desenvolve no tempo livre, para o exercício das artes e das ciências, estabelece um conceito mais amplo.

Num sentido mais restritivo, a filosofia, como ato de observar e especular, é uma atividade contemplativa para a busca da verdade, ou, num sentido mais amplo, ela pode ser uma atividade para as artes e as ciências que também requer tempo livre para o prazer e para evitar a dor. A filosofia, assim contextualizada, não é atividade que lida somente com um modo de vida *teorético*, mas com atividades práticas que também são humanas e racionais, como as artes e as ciências, atividades essas integradoras para a vida do cidadão livre.

Entre a vida contemplativa e a vida prática existe um elo de ligação do cidadão livre e do virtuoso, pois ambos têm um modo de vida com *skholé*, que observa, especula e experimenta, ao mesmo tempo em que está inserido na *polis*, que precisa ser justa e conduzir todos os cidadãos para uma vida boa e feliz. Talvez por isso, quando Aristóteles escreve (Pol. VII, 1323a, p.229) “quando se quer inquirir, com o devido cuidado, qual é o melhor governo, forçosamente deve-se começar por expor o gênero de vida que se há de preferir a todos os demais”, ele sinaliza o sentido mais amplo para a filosofia.

A contemplação não deve ter uma valoração elevada no âmbito do desenvolvimento das virtudes intelectuais, éticas e políticas. Deve ter seu desempenho desejado tanto quanto as outras atividades, pois é o conjunto das atividades virtuosas que conduzem à felicidade do cidadão e da vida boa na *polis*. De Masi (2002, p.158) comenta a felicidade na cultura atual quando do enriquecimento de significado das atividades:

A felicidade humana – esse verdadeiro tabu da nossa cultura a tal ponto que nas empresas até se evita pronunciar essa palavra, como se fosse algo obscuro – constituía, ao contrário, o objetivo primário e declarado das melhores pesquisas conduzidas na Grécia pelos filósofos e pelos artistas. E todas essas pesquisas chegam a convicção de que a essência da felicidade não consiste em acrescentar outras coisas inúteis à inútil invasão daquelas que já temos, mas sim em enriquecê-las de significado através da educação, como diria Dewey.

Educar para a virtude é importante para a formação do agente que age pelas virtudes, faz boas escolhas e apresenta as disposições éticas. A educação precisa ser meta em primeiro plano do legislador, pois, com ela, assegura a felicidade dos cidadãos na *polis*, seja no exercício da atividade contemplativa, seja na deliberação política.

Parece que o modo de vida com *skholé* deva ser o objetivo principal do homem e da vida na cidade, é o verdadeiro *telos* do homem, porque o legislador não devia legislar para a guerra, mas para o tempo livre e a paz. Com essas disposições presentes e legislando sobre elas, colocaria como prioridade o tempo livre sobre o trabalho e ações de excelência sobre as ações com vistas à utilidade.

Assim podemos colocar o tempo livre como aquele que conduz os homens para o melhor fim, e, se tal fim não é utilitário, ele não exige resultado imediato, rápido e apressado, e nisso reside a argumentação aristotélica de que não podemos

conceber uma cidade excelente sem tempo livre, que seria o mesmo para ele uma cidade sem o exercício das virtudes intelectuais e morais. Hourdakís (1998, p.26) escreve sobre o legislador e o tempo livre:

O legislador, porém, antes de compor o programa político do Estado, no qual se compreende a educação como condição *sine qua non*, deverá levar seriamente em consideração um outro elemento importante da vida política do homem, a saber, que sua vida, bem como sua alma – o que veremos no eixo que se relaciona à dimensão etológica da teoria *politológica* de Aristóteles sobre a educação -, divide-se em duas partes. Essas partes são o trabalho (*ascholia*) e o tempo livre (*scholé*), a guerra e a paz. Como ele próprio explica, a guerra se faz em favor da paz, enquanto o trabalho se faz em favor do tempo livre. Justamente sobre esse ponto ele considera importante a intervenção do legislador, que, com leis que estabelecerá e que estarão de acordo com a divisão da vida e dos atos correspondentes a essas diferentes partes, velará ainda mais pela elaboração dos fins e objetivos finais mais justos.

O papel do legislador assume a devida importância quando há disposição de criar as condições para o modo de vida com *skholé*. Aristóteles nos deixou como legado, quanto à escolha do melhor regime para o Estado, que é preciso escolher qual deve ser o melhor modo de vida, e sua argumentação é educar de maneira sistemática para o tempo livre. Os legisladores de Esparta e de outros Estados parecem não compreender as vantagens de evitar a guerra e educar para a paz e o repouso, conforme Aristóteles (Pol. VII, 1334b, p.259) em suas comparações:

Também não é preciso praticar a virtude como no Estado de Esparta. Este não difere dos outros no fato de não compreender da mesma maneira os maiores de todos os bens, mas por querer obtê-los principalmente por uma virtude especial que é a virtude guerreira. É claro que existem bens maiores que aqueles que se obtêm pela guerra, e é necessário preferi-los aos que as virtudes militares proporcionam, dando-lhes a preferência unicamente por si mesmos.

Aristóteles fez comparativos importantes quanto à educação oferecida aos cidadãos em outros Estados gregos para reafirmar sua posição de educar para um modo de vida com *skholé*. Para ele, é oportunidade para favorecer tempo livre para a formação do corpo, elevar a alma e agir pela excelência. Criar o hábito para o exercício das virtudes éticas e intelectuais que os atenienses tinham, para desenvolver as virtudes que faltavam aos espartanos ao preferirem ter seus usos e costumes baseados no despotismo e por acharem que tinham poder militar grandioso, baseava sua educação para a guerra. Ele também, em sua obra (Pol.

VIII, 1337a, p.268), escreve que “pode-se louvar aos lacedemônios, que empregam o máximo de atenção na educação dos filhos, exigindo que ela seja administrada em comum”. Hourdakís (1998, pg.26-27) comenta que em Aristóteles é um erro priorizar a guerra e a dominação:

Para Aristóteles, não existe maior erro político (erro que, a seu ver, foi cometido por Esparta) do que considerar a guerra e a dominação a razão de existência e o fim exclusivo de um Estado. Para ele, somente a paz e o tempo livre fornecem ao homem a ocasião de cultivar suas virtudes políticas e morais. São objetivos análogos que o legislador é chamado a fixar para a educação fornecida não só às crianças, mas também para as outras idades em que se tem necessidade de formação.

Os espartanos construíram a felicidade com base na virtude da guerra, parece então que a cidade se volta para o trabalho e para a necessidade brutal de dominar. Eles esqueceram que a natureza humana precisa ir se aperfeiçoando, e isso só poderá ocorrer com um modo de vida diferente, de tempo livre para aperfeiçoar o corpo e a alma. A cidade de Esparta, por seus mecanismos de ordem legal, construía fundamentos equivocados de felicidade. Esparta conduzia sua educação num caminho contrário ao de Atenas, ou seja, preferia o trabalho, que contraria o modo de vida com *skholé*, e a guerra, que comprometia a vida e seu território.

Em Atenas, a felicidade está em atividades que proporcionam, na *polis*, um contexto cultural de formação continuada a todas as etapas da vida e, por isso, pensando no fim último da *polis*, é preciso ter muito cuidado com as atividades industriais, comerciais, prestação de serviço ou de guerra, pois elas podem conduzir os cidadãos aos vícios que degradam e revidam contra seu próprio contexto. A teleologia aristotélica, pedagogicamente, objetiva a contemplação, para que as virtudes sejam um hábito ativo. Hourdakís (1998, p.11), da contribuição da teleologia aristotélica para a educação, argumenta:

Assim, à sua maneira, ele contribuiu de modo considerável para completar a imagem teleológica da educação da Antiguidade clássica. Contrariamente a Platão e Sócrates, concretizou e especificou a noção de felicidade, que considerou o objetivo fundamental de sua teoria política e pedagógica. Nele, o valor pedagógico da contemplação da virtude torna-se um hábito ativo, que supera o racionalismo socrático. O conhecimento da virtude, por si só, não é suficiente para determinar o comportamento do homem. É preciso exercício e esforços laboriosos para se chegar lá. Assim, a

virtude, associada às noções do fazer e do agir, torna-se uma das noções mais fundamentais da educação no âmbito de uma pedagogia ativa, que ainda hoje constitui o objetivo principal da reflexão pedagógica moderna.

No modo de vida com *skholé*, o âmbito da pedagogia se encaixa perfeitamente com o objetivo de desenvolver o conhecimento que contribui decisivamente para as virtudes. Uma vida virtuosa se constrói quando o cidadão dispõe de tempo para observar, especular, contemplar e ser ativo na *polis* que conduz para o ético-político e, nesse percurso, as atividades geradoras de prazer constroem o que os homens querem ao final que é ser feliz. No sistema educacional, os homens ainda procuram meios que atestem a construção da vida virtuosa, mas há um alerta de Aristóteles (Pol. VII, 1337b, p.268) para a educação:

O sistema atual de educação dificulta esse exame; não se sabe ao certo se devem ensinar as artes úteis à vida, ou os preceitos de virtude, ou a ciência de pura recreação. Todas essas têm os seus partidários, e nada está bem determinado sobre a virtude; os princípios variam sobre a própria essência da virtude, de tal forma que as opiniões divergem sobre os meios de exercê-la.

As atividades de tempo livre, na filosofia aristotélica, não podem ser somente entretenimento e diversões, pois elas, como estão colocadas, são apenas tempo desperdiçado. O entretenimento e as demais diversões devem incluir momentos de formação, porque entre elas deve coincidir um processo educativo. O trabalho é importante, para qualquer povo e poderá favorecer a formação de virtudes, como, por exemplo, ser guerreiro proporciona a coragem e a resistência, e ser artesão desenvolve habilidades que pelo manejo se aperfeiçoam.

Aristóteles, sobre a cidade, coloca que ela deve ter os recursos necessários para promover um modo de vida com *skholé*, por isso ela deve ser comedida, corajosa e resistente, posto que, na cidade ideal que ele concebe, tem quem execute o trabalho que exige esforço físico, e esse não precisa de tempo livre. Além disso, a cidade precisa não só de algumas virtudes relacionadas com o cotidiano dos cidadãos, mas também de virtudes mais restritas, com as condições para a excelência, considerando assim um modo de vida filosófico. Na perspectiva aristotélica, parece que encontramos, na coragem e na resistência, as virtudes relacionadas às atividades para cuidar da *pólis*, na filosofia, o desenvolvimento de

um contexto que defende o modo de vida com *skholé*, e na prudência e na justiça, a ênfase em atividades para dar preferência à paz e ao tempo livre.

Hourdakis (1998, p.12) apresenta um desafio para a educação parecendo ser bem aristotélico sobre a participação de todos nos atos políticos:

Além disso, a contemplação da virtude como aquisição do indivíduo no âmbito de um organismo político, que ao mesmo tempo a determina, constitui de fato um desafio para a educação, numa pedagogia moral que não se apoia numa ideia abstrata do bem, mas, pelo contrário, se realiza em ligação com a vida sã do Estado e a doutrina da felicidade, tanto no plano individual como no plano coletivo. Aristóteles exige uma participação total dos cidadãos nos atos políticos do Estado, e é esse o fundamento, poderíamos dizer, de alguns dos princípios básicos da educação política e social moderna do cidadão ativo. Nessa perspectiva, busca-se e determina-se também uma pedagogia efetiva, que se define pela passagem da possibilidade pedagógica à realidade pedagógica e cujos princípios são o intermediário, o possível e o conveniente.

O modo de vida com *skholé* desenvolve virtudes que podem ser consideradas nobres. O homem que é orientado para contemplar desenvolve a intuição, especula a verdade e oferece fundamentos para a experimentação. O homem prudente conduz a sua vida e a da coletividade, nem para o excesso, nem para a falta, mas favorecendo a justa medida. O prudente não coloca em risco os cidadãos da *polis* e transfere, pela educação, as virtudes que ele mesmo experimenta, e, por isso, ele é a fortaleza das virtudes que devem ser ensinadas. Essa é a demonstração que o homem observador e ativo visualiza no contexto das relações de respeito com a natureza e com a excelência do convívio social.

Hourdakis (1998, p.12) escreve sobre uma pedagogia da paz e do tempo livre:

Paralelamente, o método dialético aristotélico para a busca do conhecimento, no desenvolvimento de um pensamento crítico que alia teoria e prática, preocupa ainda hoje os teóricos e os práticos da educação. Mas, se a teoria de Aristóteles a respeito da educação não parece perder sua atualidade, isso se deve ainda a outro motivo: ela propõe uma pedagogia conforme a natureza para toda a vida e uma pedagogia a respeito da paz e do tempo livre.

O grande mérito da educação, conforme Aristóteles, está justamente na previsão de que ela precisa se efetivar em todas as etapas da vida do homem. De forma muito contundente, o filósofo deixa escrito (EN, X, 1180a, p.208) que:

É melhor que haja um sistema específico e público para tais questões; se elas forem descuradas pela comunidade, então será acertado que cada pessoa ajude seus filhos e seus amigos a atingir a excelência moral, e que elas tenham o poder, ou no mínimo a intenção, de agir assim.

No livro (Pol VII, 1337a, p.265), Aristóteles diz que “é melhor, nessa divisão, conformar-se à marcha da natureza; ora, o fim da arte e da educação, em geral, é substituir a natureza e completar aquilo que ela apenas começou”. Hourdakís (1998, p.39) manifesta que “Aristóteles preocupou-se também com a ordem de prioridades na instrução e na educação. Assim como a formação baseada nos hábitos deve vir antes da formação baseada na razão, o exercício do corpo deve vir antes do exercício do espírito”. Nessa diretriz, a educação é pensada como um cuidado com o corpo em suas diferentes faixas etárias, educando e cuidando da alma continuamente e, pelo tempo livre, desenvolver mais ainda o intelecto, pois o corpo precede a alma, e a vontade precede a razão e a inteligência. Esse é o caminho que precede o cuidado de si e o desenvolvimento dos hábitos que preservam a vida.

O processo de educar impulsiona o movimento que possibilita o aperfeiçoamento humano. Aperfeiçoar o homem, desde seu nascimento e durante toda a vida, faz brotar o desejo de excelência, pois se educa e se molda como homem virtuoso. Se ele busca a excelência, saberá refutar as ações que têm como lógica somente a utilidade.

Dentro do processo educacional que Aristóteles propõe, ele dedica o Livro Oitavo da obra *A Política* para a educação musical e aponta sua importância para os jovens. Parecem surgir questionamentos quanto à música, pois é preciso apenas estudá-la ou também colocá-la como objeto de distração; ela poderá ser um acidente da natureza pelo prazer que proporciona e por despertar sentimentos no coração e na alma. Será que temos então, através da música, a possibilidade de desenvolver e até modificar o gosto do homem? Aristóteles (Pol. VIII, 1339b, p.274) questiona sobre a música, se deve ou não fazer parte da educação:

O primeiro ponto é saber se ela deve fazer parte da educação, ou se deve ser excluída, e se é uma ciência, um prazer, ou um simples passatempo. Ora, é com razão que se lhe dão essas três denominações, e ela parece reunir todas três. Porque o prazer tem por fim o descanso, e todo o descanso é forçosamente agradável, visto que é uma espécie de remédio contra a fadiga produzida pelo trabalho. Admite-se geralmente que o passatempo deve reunir o honesto ao agradável; porque a felicidade se compõe dessas duas

condições, e todos nós concordamos que a música puramente instrumental ou acompanhada de canto é uma das coisas mais agradáveis.

Se a música contribui com a virtude, o seu uso deve fazer parte do objetivo educacional. Os homens precisam entender o conceito musical em seu âmbito completo, ou seja, capacitá-lo para criar, compor, tocar e cantar e, desse modo, criar as condições de inteligência e sensibilidade. Do contrário, a música servirá apenas para entretenimento e diversão, sem vistas a um fim.

Educar pelas artes precisará ser opção dos legisladores contemporâneos para reverter os vícios e diminuir a solidão. As artes, mecânicas ou liberais, não ocupam, no mundo contemporâneo, um lugar na educação de posse coletiva. A cobrança do modo de vida com *skholé* é para que entre o trabalho e o descanso se proporcione tempo livre de formação, e que essa formação se construa a partir da cultura e pelas artes.

Entre a Grécia clássica de Péricles a Aristóteles e o mundo contemporâneo, do Renascimento ao Iluminismo e da segunda metade do século XX, percorreu-se um caminho de vitórias e derrotas: espaços continuam a ser conquistados, crenças continuam a matar, guerras ainda são gloriosas, regimes se constituem como totalitários, prisões ainda são construídas, e parece que os homens andam muito ocupados, mais solitários, mais egoístas, mais teimosos e muito rápidos para efetivar a produção e o consumo. Será que falta ao homem contemporâneo querer um modo de vida que ofereça resultados diferentes desses?

Se o homem contemporâneo desejar intensamente a mudança, seu movimento deverá ser o de preparar e escolher legisladores que aprovem e legitimem o modo de vida com *skholé*. Atrever-se a construí-lo, talvez com aproximações das concepções que Aristóteles orientou Atenas, será magnânimo, pois nada há no tempo contemporâneo que do clássico não se possa aproveitar. O encontro na ágora moderna, entre Aristóteles e os nossos educadores-legisladores-empresários, resultaria em muita discussão e discórdia, mas, com sua filosofia e sua retórica, Aristóteles teria grande chance de convencimento na adoção de um modo de vida com *skholé*.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Investigando a concepção aristotélica de *skholé*, percebemos a relevância dada ao modo de vida com tempo livre para a formação ética e política do homem, para, na *pólis*, referendar o exercício das virtudes por suas escolhas e pelas suas ações.

Torna-se importante perceber que *skholé*, em Aristóteles, conjuga pura atividade intelectual e não a ratifica como sendo preguiça ou tempo livre de qualquer obrigação. Não há como se opor ou excluir as concepções de Aristóteles sobre o tempo livre, mas sim sustentar uma complementaridade, ou seja, um modo de vida com *skholé* seria oportunidade para rever constantemente conceitos importantes para a condução dos homens.

A própria busca que Aristóteles faz para demonstrar que é preciso estar liberado de atividades físicas e utilitárias para ter tempo de contemplar e educar coloca a questão do trabalho como seu contrário que precisa ser executado, não nos concedendo uma definição ou um conceito.

O que temos muito bem colocado por ele – na Política e na Ética – é daquilo que parece ser a melhor maneira para formação do cidadão e da construção de uma vida perfeita, para o indivíduo particular e coletivo, para a cidade em geral e nos detalhes materiais e culturais, da função própria do homem que se educa e é educado habitualmente para as virtudes. Essa vida perfeita precisa educar para o homem ser prudente para celebrar a justiça.

A *skholé* aristotélica envolve uma compreensão da natureza ético-política do homem, pois, quando compreende sua essência racional e quando percebe sua potencialidade, a vigência de um modo de vida melhor emerge e poderá se constituir, postulando a felicidade.

Dessa forma, ao longo de suas observações sobre a *praxis* humana, Aristóteles discorre sobre a necessidade da *polis* ser estruturada de maneira a atender às demandas materiais e humanas, cabendo ao legislador-educador criar as condições que favoreçam a convivência. O homem, enquanto agente ético-político precisa ser educado para que as tarefas que são de sua responsabilidade, sua função própria, sejam bem executadas para cumprir a meta que tem como fim a *eudaimonia* na *pólis*.

O homem na *pólis* de Aristóteles, educando e sendo educado, age conforme as virtudes propriamente humanas, e, nesse processo educativo, o modo de vida proposto o qualifica para compreender que é um ser social e, por isso, em sua convivência, deve prevalecer a igualdade e a justiça.

Parece que, em Aristóteles, transformar, pela educação das virtudes, o hábito de deliberar e agir, demonstrando a necessidade de observar e contemplar em seus diferentes aspectos, tanto com o especulativo-filosófico-científico como também o cultural, é função própria dos homens, mais especificamente do legislador. Nesse sentido, fica demonstrado que o modo de vida com *skholé* é oportunidade para o homem participar da vida cultural e prática na *pólis*.

Aristóteles, ao longo de suas obras, destaca a vida cultural na *polis*, principalmente em seu aspecto artístico com o teatro e a música, que esteve na Grécia Clássica acessível a praticamente todos os cidadãos, o que não é o caso no tempo histórico posterior até o tempo contemporâneo, residindo nisso um questionamento para o processo educativo que não favorece o jogo, o teatro e a música.

A grandeza da mensagem que Aristóteles deixa em seus escritos na obra *A Política*, livro VIII, sobre a educação musical, parece ser negligenciada por quem legisla sobre educação. Se não é negligenciada, sua vigência prática é urgente, porque ela parece ser parte integrante na transição para as diferentes fases da vida humana, como forma de desenvolver a atenção para saber ouvir e saber falar.

O teatro e a música são atividades artísticas cabíveis para desenvolver, de maneira suave e certa, as virtudes éticas e intelectuais; é possibilidade de aproveitar momentos de repouso e paz para cultivar a inteligência e o caráter. No mais das vezes, o processo educacional contemporâneo perde a oportunidade que o jogo, o teatro e a música oferecem para demonstrar como efetivar a construção da moralidade e conseguir atrair a atenção de quem ainda precisa ser educado.

Na *polis* excelente de Aristóteles, o processo educativo tem necessidade do modo de vida com *skholé*, pois só ele concede tempo livre para fazer florescer as virtudes, tanto as éticas como as intelectuais. É tarefa de todos os cidadãos, na *pólis*, viver virtuosamente um modo de vida com *skholé*, e essa vida deverá ter sentido de grande estima e nobreza.

Educar a si mesmo e aos outros para as virtudes, coloca o sentido da vida no mais alto grau de humanidade, pois favorece a transformação e a mudança que

os homens precisam – querer o bem, promover a justiça, conviver em paz e priorizar o coletivo favorecem o patriotismo, a ação política e a produção cultural. O homem virtuoso livre e feliz parece ser a figura colocada na ética e na política aristotélica.

Essa tarefa de ser um cidadão, na *polis*, livre, virtuoso e feliz parece ser o desejo de todos os cidadãos na comunidade política, e isso significa uma *práxis* transformadora, significa uma metamorfose de todos no seu cotidiano. Quando há cidadania, revela-se a aquisição das virtudes, pois só dessa forma é possível desenvolver a ética, a política e a cultura.

O justo, o temperante e o corajoso representam o agente ético-político educado pelo hábito de agir pela virtude. É esse o cidadão que o tempo contemporâneo quer formar? Se sim, será preciso o entrelaçamento dos conceitos estruturantes aristotélicos reabilitados com os conceitos modernos apoiados nas tecnologias para identificar entre o Antigo e o contemporâneo. A *pólis* ideal de Aristóteles era pensada e organizada de maneira a atender o entretenimento, o jogo e os espaços culturais específicos para a competitividade olímpica, o teatro e a música com a cidade ideal contemporânea que ainda precisa pensar e se organizar com a família e a escola; a educação aristotélica do legislador-educador que tinha um modo de vida com *skholé* para contemplar, ensinar e aprender, pelo hábito, as virtudes, fazer as escolhas certas e decidir para que os cidadãos pudessem ter uma vida boa e feliz. Já a educação contemporânea, ensina e aprende para a utilidade e a competitividade, e a preocupação maior do legislador-proprietário gira em torno da produção, do trabalho e da economia. O simpósio da Grécia Clássica era uma oportunidade de confronto de ideias para apresentar e buscar soluções para os problemas da *physis*, com a estrutura da *pólis* e com os conflitos humanos. Nos Estados contemporâneos se realizam reuniões para *negum-otium* ou negócio, que é negação do ócio ou reunir-se para discutir outros e novos negócios – uma necessidade para os dias atuais do sistema político, econômico e social capitalista que parece não satisfazer as necessidades dos homens e, principalmente, não oferecer um modo de vida com *skholé*.

Um modo de vida com *skholé* não será passível de efetivação, enquanto o homem ocidental continua a ter em sua herança cultural interpretações sobre Deus e o Decálogo, as Leis e a Propriedade privada e o empoderamento do homem que, por se julgar racional e se colocar num nível superior, domina e escraviza o seu

semelhante e as demais espécies, colocando em risco a existência do próprio planeta.

Questões sobre o sentido da vida e a finitude humana permanecem, assim como é preciso encontrar as soluções para os renovados problemas da vida cotidiana. Embora nos últimos dois mil anos, *skholé* e *otium* tenham muitas vezes sido tomados com a conotação de vadiagem, preguiça e boa vida frente à supervalorização das atividades laborais geradoras de progresso e lucro (*negócio*), não seria imprescindível compreender adequadamente e tentar recuperar o valor da *skholé*?

O sistema político-econômico e social contemporâneo conseguiu colocar o Estado educando o homem para que ele seja escravizado pelo trabalho e pensar que é livre ao mesmo tempo. É escravo porque trabalha demais para consumir muito mais e, dessa forma, sua liberdade fica comprometida.

O consumo é uma cilada muito bem estruturada que a sociedade contemporânea conseguiu colocar na busca dos ideais do homem. A vitória da cultura do ócio de consumo aponta para duas vivências, uma de cinco dias de trabalho difícil, cansativo e alienante e outra de uma busca por diversão exacerbada nos finais de semana, triunfando dessa forma valores hedonistas que não cabem para a dignidade humana.

Esse tipo de *skholé* e *otium* contemporâneo é consequência da industrialização. Essa é uma realidade que continua se desenvolvendo em quantidade, com novos usos e também novas e grandes possibilidades de acesso. É parte essencial desse modo de vida elaborar e substituir hábitos e costumes que, se comparados antes, eram mais lentos, elaborados e pensados. Agora, porém, precisam ser rápidos, programados, produzidos, vendidos e comprados. Será que os processos mais lentos, elaborados e pensados são perda de tempo?

Pensar Atenas do século V como a *pólis* ideal que vivenciava um modo de vida com *skholé* e que criticava Esparta por educar para a guerra e outras *pólis* que se dedicavam muito ao comércio, remete-nos à ideia de que precisamos, no século XXI, redefinir: o uso do tempo e criar novos espaços de trabalho, lazer, costumes, hábitos e também de referendar novos modelos de Estados que permitam expressar uma nova convivência na cidade bem estruturada e com seus cidadãos gozando de tempo livre para uma educação de excelência moral e técnica.

Trata-se também de redefinir novos espaços culturais: para o teatro e a música; organizar a jornada de trabalho com uma proporção de produção razoável e aproveitamento da tecnologia; promover um lazer para a formação física e intelectual; atribuir valor aos costumes gerados pela experiência e criar hábitos guiados pelas virtudes seria um primeiro movimento para promover o modo de vida com *skholé* e adotar junto com outros Estados, experiências que já estão em andamento, por opção ou por características, com novas maneiras de aproveitar o tempo livre que contribui para o florescimento do cidadão.

O modo de vida com *skholé* parece ser o modo que favorece o homem para vivenciar a felicidade, mas, para isso, precisamos administrar quantidade e qualidade ao tempo. Será possível em quantidade e qualificado se for educado para o aproveitamento da tecnologia que veio para liberar o homem do trabalho, e se o legislador-educador der prioridade à formação e produção cultural para o coletivo. O cidadão contemporâneo não é ético-político porque quer, mas por que a educação oferecida falhou?

REFERÊNCIAS

- AQUINO, Tommaso D'. *Commento all'etica nicomachea di Aristotele*. Libri 6 – 10. Introduzione, traduzione e glossário a cura di Lorenzo Perotto. Bologna: Edizione Studio Domenicano, 1998. v. 2.
- AQUINO, Tomás de. *Sobre o prazer: comentário à ética de Aristóteles*. Tradução de Tiago Tondinelli. Campinas: Ecclesiae, 2013. L. X.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. 2. ed. revisada. Bauru: EDIPRO, 2009.
- ARISTÓTELES. *Econômicos / obras de Aristóteles*. Introdução, notas e tradução do original grego e latino Delfim F. Leão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- ARISTÓTELES. *A ética a Nicômaco*. Richard Kraut e colaboradores. Tradução de Alfredo Storck et al. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mário da G. Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.
- ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Philosophical introduction and commentary by Sarah Broadie. Translation by Christopher Rowe, Oxford University Press: 2002.
- ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. *Ensaio de escola*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.
- BORISONIK, Hernán. Pensando el trabajo a través de Aristóteles. *Astrolabio – Revista Internacional de Filosofía*, año 2011, n. 12. Disponível em: <www.raco.cat/index.php/astrolabio> Acesso em: set. 2014.
- BODÉÜS, Richard. *Aristóteles. A Justiça e a cidade*. São Paulo: Loyola, 2007.
- BROADIE, Sarah. *Aristotle and beyond: essays on metaphysics and ethics*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- CABEZA, Manuel Cuenca; MARTINS, José Clerton de Oliveira (Org.). *Ócio para viver no século XXI*. Tradução de Artur Rocha, Clerton Martins e Maurício Benevides et al. Fortaleza: As Musas, 2008.
- CHERQUES, Hermano Roberto Thiry. O racional e o razoável: Aristóteles e o trabalho hoje. In: *Cadernos Ebape*, v.1, n.1, ago. 2003. Disponível em: <www.ebape.fgv.br/cadernosebape>. Acesso em: set. 2014.

DACANAL, José Hildebrando. *Para ler o ocidente*. Porto Alegre: Edições Besouro Box, 2013.

FERNÁNDEZ, Esteban Egea. *Espacios de ocio em la region de murcia – T. II*, Parte Segunda – Espacio de Ocio y Tiempo Libre: La formacion de Los Espacios de Ocio. 1993. Disponível em: <<http://pendientedemigracion.ucm.es>>. Acesso em: maio 2014.

FUENTE, David Hernández de la. La escuela del ocio: tiempo libre y filosofia antigua. *Cuadernos Hispanoamericanos*, n. 747, septiembre, 2012.

GARCÍA, Alicia Olabuenaga. *De la tecnica a la techne*. 1997. Disponível em: <www.serbal.pntic.mec.es> Acesso em: setembro de 2014.

GOMES, Christianne Luce. *Lazer, trabalho e educação: relações histórias, questões contemporâneas*. 2.ed. ver. e ampl. Belo Horizonte: Editora Universidade Federal de Minas Gerais, 2008.

HERNÁNDEZ, Simón Royo. Del derecho al ocio al reino de la libertad. In: *Revista A Parte Rei*, n. 27, 2003. Disponível em: <<http://aparterei.com>> Acesso em: abr. 2014.

HOURDAKIS, Antoine. *Aristóteles e a educação*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2001.

INNERARITY, Carmen. *La comprensión aristotélica del trabajo*. 2008. Disponível em: <<http://dadun.unav.edu/handle/10171/833>> Acesso em: abr. 2014.

MASI, Domenico De. *Criatividade e grupos criativos*. Tradução de Léa Manzi e Yadyr Figueiredo. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

MASI, Domenico De; PEPE, Dunia. Organizadores. *As palavras no tempo*. Tradução de Eliane Aguiar, Joana Angélica d'Avila Melo e Yadyr Figueiredo. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

MASI, Domenico De. Organizador. *A emoção e a regra*. Tradução de Elia Ferreira Edel. Rio de Janeiro: José Olympio, 2007.

MASI, Domenico De. *O futuro chegou*. Tradução de Marcelo Costa Sievers. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2014.

MASI, Domenico De. *O ócio criativo*. Entrevista a Maria Serena Palieri. Tradução de Léa Manzi. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

PIEPER, Josef. *El ocio y la vida intelectual*. Octava edición, Madrid – España. 2003.

PIEPER, Josef. *Leisure – The basis of culture / The philosophical act*. Translated by Alexander Dru. San Francisco, 2009.

PIEPER, Josef. *O ócio e a existência humana*. Tradução por Michael J. Schäfer. 2013. Disponível em: <<http://catolicadeanapolis.edu.br/revmagistro/wp-content/uploads/2013/05/4-traducao.pdf>> Acesso em: jul. 2014.

PIEPER, Josef. *Una teoría de la fiesta*. Segunda edición. Madrid – España, 2006.

PIEPER, Josef. *Virtudes fundamentais*. Tradução de Narino e Silva e Beckert da Assumpção. Lisboa: Editorial Aster, s/ ano.

PLATÃO. *A república*. Introdução, Tradução e notas por Maria Helena da Rocha Pereira. 8. ed., Fundação Calouste Gulbenkian: 1996.

PLATÃO. *Diálogos Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon*. Tradução de Márcio Pugliesi e Edson Bini. 4. ed. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, s/ ano.

PLATÃO. *Diálogos Leis: Volumes XII – XIII*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

PLATÃO. *Diálogos Timeu, Crítias, o 2º Alcibíades, Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1986.

PLATÃO. *O simpósio ou o do amor*. Tradução revista, prefácio e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.

PLATÓN. *Diálogos Parménides, Teeteto, Sofista, Político: v.V*. Traducciones, Introducciones y notas por Maria Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero. Gredos, 1988.

PUIG, Josep Maria; TRILLA, Jaume. *A pedagogia do ócio*. Tradução de Valério Campos. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2004.

REALE, Giovanni (tradução e comentários). *Metafísica di Aristotele*. local: Ed. Bompiani Il Pensiero Occidentale, 2004.

RUSSELL, Bertrand. *O elogio ao ócio*. Tradução de Pedro Júnior Jorgensen. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

SALIS, Viktor D. *Ócio criador, trabalho e saúde*. São Paulo: Claridade, 2004.

SANGALLI, Idalgo José. *O fim último do homem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Donaldo Scchüler. Porto Alegre: L&PM, 2013.

SÓFOCLES. *Édipo Rei*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2013.

VERA, Luis Cervera. *La ciudad ideal de Aristoteles*. 1976. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtud.com>>. Acesso em: maio 2014.

ZINGANO, Marco. *As virtudes morais*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.