

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

GUILHERME GALVÃO DE FIGUEIREDO

**A TEMPERANÇA COMO BASE PARA A CONSTRUÇÃO DO CARÁTER
VIRTUOSO NA *ÉTICA NICOMAQUEIA* DE ARISTÓTELES**

Porto Alegre

2020

GUILHERME GALVÃO DE FIGUEIREDO

**A TEMPERANÇA COMO BASE PARA A CONSTRUÇÃO DO CARÁTER
VIRTUOSO NA *ÉTICA NICOMAQUEIA* DE ARISTÓTELES**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Pofa. Dra. Priscilla Tesch Spinelli

Porto Alegre

2020

CIP - Catalogação na Publicação

Figueiredo, Guilherme Galvão de

A temperança como base para a construção do caráter virtuoso na Ética Nicomaqueia de Aristóteles /

Guilherme Galvão de Figueiredo. -- 2020.

70 f.

Orientador: Priscilla Tesch Spinelli.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2020.

1. Aristóteles. 2. Ética. 3. Temperança. 4. Prazer. 5. Virtude. I. Spinelli, Priscilla Tesch, orient. II. Título.

GUILHERME GALVÃO DE FIGUEIREDO

**A TEMPERANÇA COMO BASE PARA A CONSTRUÇÃO DO CARÁTER
VIRTUOSO NA *ÉTICA NICOMAQUEIA* DE ARISTÓTELES**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em ____ de _____ de ____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Alfredo Carlos Storck (PPG-FIL UFRGS)

Profa. Dra. Marisa da Silva Lopes (PPG-FIL UFSCar)

Prof. Dr. Raphael Zillig (PPG-FIL UFRGS)

Porto Alegre

2020

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à minha orientadora Priscilla Tesch Spinelli, pela paciência, vontade, disponibilidade e inspiração, pois sem ela esse trabalho não seria possível.

Ao PPG-FIL da UFRGS e todos os seus professores pela oportunidade de realizar esse trabalho e ao CNPq por financiá-lo por meio de uma bolsa de mestrado.

Aos colegas Thaiany Wagner, Mariano Bay de Araújo, Pedro Konzen Capra e Renan Stoll pela troca de ideias ao longo desses dois anos.

Aos meus grandes amigos, Alessandro Guntzel, Denis Corrêa e Marcos Schulz, que mesmo estando longe sempre conseguem participar das minhas aventuras.

Ao meu pai, Jorami de Figueiredo, por sempre me deixar acreditar que a educação é o melhor caminho.

À minha namorada, Laura Panceri Melo, pela paciência e o amor nos piores momentos dessa caminhada.

RESUMO

A *Ética Nicomaqueia* pode ser vista como uma série de lições a respeito das ações humanas com o objetivo de esclarecer em que consiste a *eudaimonia*, ou seja, qual é a melhor vida que podemos viver. A obra apresenta uma série de virtudes e tenta mostrar, em sua maior parte, o caráter do agente virtuoso – aquele que pratica a virtude – como um exemplo a ser seguido. No entanto, pouca coisa é dita explicitamente a respeito de como iniciamos o processo de construção de um caráter virtuoso, exceto nos apontar que esse processo começa com a habituação na virtude moral. A presente investigação tem como objetivo compreender como é o início do processo de construção de um caráter virtuoso, passando por diferentes trechos da obra para tentar entendê-lo, pois nada é dito diretamente a respeito disso. Para cumprir com esse objetivo, primeiramente será feita uma análise a respeito da caracterização da *eudaimonia*, com que tipo de vida ela é identificada e sua relação com o prazer, que em um primeiro momento parece ser algo ruim, mas depois mostra-se como um componente da vida feliz. Em um segundo momento será feita uma análise a respeito das ações humanas e suas motivações, pois o processo de construção de um caráter virtuoso passa por ações repetidas em uma mesma direção. E por último, será proposta uma hipótese para o início do processo, dando importância para o cultivo da temperança como a primeira virtude a ser visada ao iniciarmos a educação moral desde a infância. Como as crianças ainda não desenvolveram plenamente seu aparato cognitivo e suas motivações são basicamente formadas por instintos de sobrevivência ligados ao prazer, como comer e beber, a temperança parece ter um papel importante para regular essa busca por prazer que faz parte da nossa natureza animal.

Palavras-chave: Aristóteles. Ética. Temperança. Prazer. Virtude.

ABSTRACT

The Nicomachean Ethics can be seen as a series of lessons about human actions in order to clarify what *eudaimonia* consists of, that is, which is the best life we can live. The work presents a series of virtues and tries to show, for the most part, the character of the virtuous agent - the one who practices virtue - as an example to be followed. However, little is said explicitly about how do we started the process of constructing a virtuous character, except to point out that this process starts with habituation on moral virtue. The present investigation aims to understand how the process of constructing a virtuous character begins, going through different parts of the work in attempt to understand it, because nothing is stated directly about it. To fulfill this objective, an analysis will first be made regarding the characterization of *eudaimonia*, what kind of life it is identified with and its relationship with pleasure, which at first seems to be a bad thing, but then shows itself as a component of happy life. In a second step, an analysis will be made regarding human actions and their motivations, since the process of building a virtuous character goes through repeated actions in the same direction. And finally, a hypothesis will be proposed for the beginning of the process, giving importance to the cultivation of temperance as the first virtue to be aimed at when starting moral education from childhood. As children have not yet fully developed their cognitive apparatus and their motivations are basically formed by survival instincts linked to pleasure, such as eating and drinking, temperance seems to play an important role in regulating this search for pleasure that is part of our animal nature.

Keywords: Aristotle. Ethics. Temperance. Pleasure. Virtue.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	7
2 A EUDAIMONIA E O PRAZER.....	10
2.1 Uma breve caracterização da <i>eudaimonia</i>	10
2.2 O <i>ergon</i>	15
2.3 O prazer.....	16
3 PSICOLOGIA MORAL.....	27
3.1 As divisões da alma.....	27
3.2 Locomoção e ação.....	29
3.3 Desejos.....	32
3.4 Ação e caráter.....	34
3.5 Continência e incontinência.....	37
3.6 Ações involuntárias, voluntárias, deliberação e escolha.....	41
4 A CONSTRUÇÃO DO CARÁTER VIRTUOSO.....	48
4.1 A habituação.....	48
4.2 A temperança.....	54
4.3 O papel do exercício da temperança na construção do caráter virtuoso.....	58
4.4 A temperança como base para as outras virtudes.....	61
5 CONCLUSÃO.....	63
REFERÊNCIAS.....	67

1 INTRODUÇÃO

A *Ética Nicomaqueia* inicia pressupondo a existência de um bem final, em vista do qual todos os outros fins são buscados. Esse seria o sumo bem, felicidade ou *eudaimonia*, posteriormente descrito como a atividade da alma em consonância com a virtude (EN I 1098a 16-18). Sendo a função do ser humano o exercício da porção racional da sua alma, um homem que a exerce bem, isto é, virtuosamente, estaria, assim, realizando a sua felicidade. Aristóteles, ao longo de sua obra, busca esclarecer em que consiste viver virtuosamente, quais são os tipos de virtude, em que medida e por que elas nos permitem viver bem ou sermos felizes. Para realizarmos nossa função e, com isso, sermos felizes precisamos nos tornar virtuosos (EN I 10 1100b 11-22) e, para nos tornarmos virtuosos, é preciso praticar a virtude. Não basta, por exemplo, saber discorrer sobre o que é justiça para ser um homem justo, é preciso praticar a justiça, agir justamente, viver de fato de modo justo para sermos considerados pessoas justas (EN II 4 1105b 05-18). Dividindo as virtudes humanas em dois gêneros, as intelectuais e as morais – sendo que as virtudes intelectuais geram-se e crescem, sobretudo, através do ensino, enquanto que as morais requerem a prática repetida de atos em uma mesma direção, o que podemos chamar de hábito –, Aristóteles vai explicar, ao longo de sua obra, como nos tornamos virtuosos e realizamos nossa felicidade.

Após uma leitura atenta da *Ética Nicomaqueia*, percebi que Aristóteles não deixa claro como iniciamos o processo de aquisição das virtudes a partir do hábito, apesar de dizer que devemos começar pela prática repetida em ações virtuosas.

A leitura do artigo “Aprender a ser bom segundo Aristóteles”, de Myles Burnyeat, me fez entender que existe um processo de aprendizado da virtude que não é totalmente descrito por Aristóteles ao longo de sua obra, que é preciso compreender melhor a etapa inicial desse processo – uma etapa que não é suficiente para nos tornar virtuosos, mas que abre o caminho para a virtude – para um melhor entendimento dele como um todo. Assim, comecei procurando entender primeiro o que Burnyeat estava tentando dizer para depois me aprofundar nos principais conceitos apresentados pelo próprio Aristóteles.

A tese principal que Burnyeat apresenta nesse artigo é que, ao contrário de Sócrates – que pensava que para nos tornarmos virtuosos deveríamos entender antes o que ela é – Aristóteles acreditava que poderíamos começar o processo de aquisição da virtude muito antes de compreendê-la, e que para nos tornarmos boas pessoas precisamos aprender a sentir prazer em certas ações desde cedo em nossas vidas, ou seja, desde a infância. Assim, uma relação começou a ser estabelecida. Para ser bom é necessário se engajar na prática das virtudes desde cedo, isto é, na

prática de certas ações, e sentir prazer com isso. Mas como começar um processo de aquisição das virtudes desde cedo? Quais virtudes precisamos aprender no início desse processo? Seria possível a uma criança aprender alguma virtude?

A partir desses questionamentos eu iniciei a empreitada de buscar uma melhor compreensão do que Aristóteles propõe na *Ética Nicomaqueia*, entender melhor o que Burnyeat dizia e, principalmente, entender como funciona a primeira etapa de aprendizado das virtudes, o que não está explícito na obra aristotélica.

As virtudes intelectuais não serão objeto de análise no presente trabalho, visto que o objeto principal dessa investigação é o início do processo de habituação à virtude moral, analisando o desenvolvimento do caráter virtuoso a partir dos primeiros passos dados por um aprendiz. Aristóteles enfatiza em várias passagens – como veremos – que o processo de desenvolvimento moral deve ser iniciado na infância. No entanto, sabendo que há muitas virtudes morais, seria o caso que a prática em uma delas deva se dar prioritariamente? Haveria uma delas que deveria ser exercida antes das demais, preparando por assim dizer o terreno para que as demais se estabeleçam?

Como veremos, prazeres e dores estão presentes e nos acompanham desde sempre, influenciando fortemente as nossas ações desde que somos muito jovens. É por esse motivo que devemos começar a desenvolver hábitos que nos ensinem a moldar nossos desejos e vontades durante a infância, os quais afloram de nosso lado não racional, principalmente os relacionados ao apetite (*epithumia*).

Sabendo que as primeiras manifestações de prazeres e dores que surgem na infância são os que estão relacionados às necessidades corporais de sobrevivência, temos motivos para crer que o processo de aprendizagem das virtudes e o desenvolvimento moral começa na relação de autocontrole desses desejos corporais primordiais (como fome e sede), principalmente em relação ao prazer proveniente deles, com o entendimento de que não se deve incorrer em exagero ou falta em relação a esses prazeres. Ora, a temperança é a virtude que diz respeito ao correto sentir e agir em relação aos prazeres da bebida, comida e sexo. Desta forma, ela não seria a virtude moral a ser praticada primeiramente, sendo também a de mais fácil assimilação e aprendizado durante a infância do que outras virtudes morais?

O que tentaremos mostrar é que a temperança parece adquirir um papel primordial, uma prioridade lógica e temporal no desenvolvimento do caráter virtuoso. Na medida em que nossas primeiras ações na infância estão voltadas a saciar nossos apetites, ela aparece como uma virtude essencial para regular esse desejo. Desenvolvendo-se a partir de uma percepção do próprio corpo, também seria a virtude mais fácil de ser entendida pelo agente, uma percepção que começa na infância.

Poderíamos entender o desenvolvimento do caráter virtuoso em três estágios. Em um primeiro estágio, a parte desiderativa se habitua a um comportamento reto, sem que o desejo e a razão (deliberativa) estejam completamente maduros; eis uma semente da virtude moral. A continência, serviria para iniciar a aquisição da virtude da temperança. Como segundo estágio, o aluno de Aristóteles já estaria com o desejo e a razão parcialmente maduros e teria prazer no comportamento reto, compreendendo-o como correto e bom. E, em um último estágio, ele teria o desejo e a razão totalmente maduros e aperfeiçoados, como no exemplo de Péricles dado por Aristóteles no livro VI, um agente prudente, que sabe fazer boas escolhas deliberadas e tem seus desejos em consonância com a razão.

A proposta do trabalho é buscar esclarecer o primeiro estágio, e para dar cabo a essa investigação será necessário um exame pormenorizado ao longo da *Ética Nicomaqueia*.

Começaremos por uma breve caracterização da *eudaimonia* (felicidade) – pois esse é o conceito central da EN e a partir dele que todo o resto é definido – e sua relação com o prazer. Veremos como Aristóteles formula esse conceito, como ele busca sua caracterização a partir de uma noção de *ergon* (função própria) do ser humano e de que maneira ele associa a vida feliz com uma vida prazerosa. Mas não qualquer prazer, excluindo o tipo de prazer que compartilhamos com os outros animais e buscando uma concepção de prazer especificamente humano. Se a felicidade é o bem final a ser buscado e o prazer é importante para aprendermos a ser virtuosos, a relação entre eles deve ser bem examinada.

O segundo passo será uma análise sobre o que se costuma chamar de psicologia moral: os desejos, motivações e características que compõem as ações humanas. Se Aristóteles nos diz que aprendemos a virtude por meio da prática em ações na mesma direção – como veremos –, ou seja, o hábito, e isso funciona como um vetor da construção do caráter, é importante entendermos quais as principais motivações que temos para agir e como funciona a ação propriamente humana, que é o que mais importa nesse caso. Será feita uma análise sobre os três tipos de desejos característicos do ser humano, como eles podem entrar em conflito e caracterizar a continência e a incontinência, como funciona a motivação para a busca de objetos de desejo e como são caracterizadas as ações propriamente humanas, a ação voluntária, a involuntária, a ação mista e a escolha deliberada.

Ao final tentaremos entender como inicia o processo de construção de um caráter virtuoso. Ou seja, como devemos iniciar o processo de aprendizado das virtudes visando formar as bases para o desenvolvimento moral que culmina em um agente que realiza sua *eudaimonia*. Para isso, tentaremos identificar como inicia o processo de aprendizado das virtudes ainda na infância, a partir das ideias de Myles Burnyeat, e analisaremos a virtude da temperança, pois o caminho feito nas etapas anteriores nos indica que essa virtude é a base para a construção do caráter virtuoso.

2 A EUDAIMONIA E O PRAZER

2.1 Uma breve caracterização da *eudaimonia*¹

Aristóteles inicia a *Ética Nicomaqueia* com a seguinte frase: “Toda arte e toda inquirição, e similarmemente toda ação e busca é pensada visando a algum bem.” (EN I 1 1094a 1)² O que significa que tudo o que fazemos, toda ação que realizamos é feita em busca de algo que consideramos bom. Se partirmos do pressuposto de que a ética aristotélica trata de como devemos viver, qual o melhor modo de vida possível e que tipo de ações compõem tal vida, podemos inferir que ele está dizendo, já logo no início, que toda ação tem um porquê, ou um fim, e que tal fim é considerado algo bom e por isso é visado. Assim, agimos em busca de fins que entendemos como bens a serem buscados.

Contudo, podemos julgar diferentes coisas como boas, considerar que existem diferentes bens que merecem ser buscados. Logo, Aristóteles analisa essas diferenças nos fins que buscamos. Dentre esses fins alguns são atividades, enquanto outros são produtos dessas atividades (EN I 1 1094a 4), ou seja, enquanto algumas atividades têm seu fim nelas mesmas, outras são feitas visando algum produto, que será o fim da atividade. Por exemplo: quando dançamos, essa atividade e seu fim são considerados como uma única coisa, pois ao dançar uma pessoa exerce a atividade da dança e realiza ao mesmo tempo sua finalidade, que é dançar; já um oleiro, ao trabalhar com o barro para fabricar um vaso exerce a atividade de esculpir visando à criação de um produto, o vaso, que é a finalidade da atividade de esculpir. Quando existem bens que são diferentes das ações que os originam, ou produtos das atividades, eles são melhores que as atividades, pois as atividades são feitas em vista deles. Disso segue que, dentro de uma cadeia de atividades que visam outras atividades, ou produtos, o fim mais final será o melhor, pois o resto foi feito visando a este último fim. A atividade em si não era o que o agente buscava, mas sim o seu resultado, produto ou outra atividade, ou seja, os produtos finais são a razão de ser dessas atividades. Aristóteles usa para ilustrar essas definições o exemplo da selaria (fabricação de selas para equitação), que tem como fim a sela, que pode ter como fim a equitação, que por sua vez pode ser vista como uma atividade militar, que visa à estratégia, que no fim de tudo visa à vitória. Isso não significa que a pessoa que fabricou a sela, ou que pratica equitação, seja um militar que busca ao fim de tudo a vitória na guerra, mas que existe uma subordinação entre as atividades, sendo umas mais finais do que as outras. Nesses casos de subordinação, como o do exemplo citado, não faz muita diferença se os fins

¹ O conteúdo parcial desse subcapítulo foi aprovado para publicação na “Coleção XVIII Encontro da ANPOF”. Informações disponíveis em: <http://www.anpof.org/portal/index.php/pt-BR/comunidade/noticiablog/2400-lista-de-trabalhos-aprovados-colecao-xviii-encontro-da-anpof>.

² Todas as referências à *Ética Nicomaqueia* presentes nesse trabalho são traduções minhas das versões inglesas de D. Ross (ROSS, 1931); (ROSS, 2009).

buscados são diferentes das atividades ou se estão nelas mesmas, pois o fim das artes principais devem ser preferidos aos das artes subordinadas, já que as subordinadas somente são buscadas com vistas ao fim da arte principal.

Assumindo que para todas as coisas que fazemos existe um fim, e que nem todas as atividades visam a um fim além delas, pois se assim fosse tenderíamos ao infinito, tornando nossa atividade e desejos vazios e vãos, chegamos à ideia de que deve haver um fim mais final que todos os outros, o qual seria o sumo bem (EN I 2 1094a 18-21). Esse trecho, conhecido como o argumento do bem supremo, é objeto de discussão entre os comentaristas contemporâneos desde que Peter Geach³ apontou o que seria uma falácia no argumento de Aristóteles. Segundo Geach, Aristóteles saiu de algo como *há um fim para tudo o que fazemos* e chegou à conclusão *para tudo o que fazemos há um fim único*, apresentando uma estrutura que ficou conhecida como a falácia do menino e da menina, onde dizer que *todo menino ama alguma menina* é o mesmo que dizer que *há uma e mesma menina que todo menino ama* (ZINGANO, 2009, p. 97-98). Zingano apresenta duas maneiras de escapar desse embaraço: a primeira seria interpretar que o “se” – visto no início da passagem – não é um conectivo lógico, mas algo como “no caso de”, fazendo com que vejamos a estrutura do seguinte modo: “*no caso de p ser verdadeira, e visto que r, então p seria algo como r*” (ZINGANO, 2009, p. 101). Aristóteles estaria apenas dizendo que caso exista um fim em vista do qual fazemos tudo o que fazemos, esse fim será o mais final, logo sua investigação será de grande importância. A outra forma de interpretar essa passagem seria à luz de uma concepção de fim não numérico, ou seja, não existe um fim único, mas um fim mais final no sentido de mais completo, buscado por si mesmo e que não seria buscado em razão de nenhum outro, sendo que os outros fins, mesmo que também possam ser buscados por si, estariam contidos nesse fim mais final. Um fim que, “para evitar a falácia lógica, não pode contar ao mesmo título do que os outros fins. Ele não é *um* fim ao lado dos outros, mas é *estes* [outros] fins em si” (ZINGANO, 2009, p. 104).

A partir das considerações de Zingano, somadas às discussões presentes no trabalho de Peter Vranas, como a interpretação que ele chama de literal, segundo a qual a passagem em I 2 é estruturada da seguinte forma: “se *A* e *B*, então *D*” (VRANAS, 2005, p. 118), podemos chegar à conclusão de que Aristóteles não parece querer demonstrar a existência do sumo bem, tampouco comete a falácia do menino e da menina, mas supõe a sua existência e busca caracterizá-lo. Supondo que existe um fim buscado por ele mesmo e que em vista desse fim todos os outros são buscados, esse seria o fim mais final, sendo nosso sumo bem.

³ GEACH, P. T. *Logic Matters*. Oxford, 1972. p. 1-13. Apud ZINGANO, M. *Eudaimonia e o Bem Supremo em Aristóteles*. In: *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009. 2ª ed.

A partir dessa suposição, a caracterização do sumo bem pode ser vista ao dividirmos a passagem do seguinte modo:

Se, então, [A] há algum fim para as coisas que fazemos, o qual desejamos por ele mesmo (tudo o mais sendo desejado por causa disso), e se [B] não escolhemos tudo por causa de outra coisa [C] (pois dessa forma o processo iria ao infinito, de modo que nosso desejo seria vazio e vão), [D] claramente este deve ser o bem e o sumo bem (EN I 2 1094a 18-21).

O que podemos ver nesse trecho é a suposição da existência de um fim que é desejado por ele mesmo e que em vista dele outras coisas são desejadas, o que está contido em [A]; a afirmação contida em [B] não estaria separada da afirmação em [A] e serviria para suplementá-la, supondo que existem fins, bens e atividades que são buscados somente por eles mesmos; e [D] seria a conclusão do que seria o fim afirmado em [A]; assim, poderíamos simplesmente dizer que Aristóteles estava propondo isso: se [A], complementado por [B], então [D].

O que precisamos, agora, é entender qual a concepção de bem supremo, ou fim mais final, que Aristóteles está supondo no início de sua investigação.

Ao propor a identificação de como seria o bem final, ou sumo bem, para o homem no capítulo 4 do livro I, Aristóteles recorre ao que é identificado de maneira geral:

(...) tanto os homens comuns, quanto os de refinamento superior, dizem que isso é a felicidade, e identificam o viver bem ou agir bem com ser feliz; mas no que diz respeito ao que é a felicidade, eles discordam, e os muitos não estão de acordo com os sábios. Para os primeiros é de certa forma claro e óbvio, como o prazer, a riqueza, ou a honra; (EN I 4 1095a 17-23).

Nessa passagem, Aristóteles diz que os homens identificam o bem com a felicidade (*eudaimonia*), e também identificam o viver bem e o agir bem com ser feliz. Assim, precisamos entender o que Aristóteles está colocando em discussão nesse trecho. A *eudaimonia* seria identificada com o viver bem ou agir bem, mas as pessoas agem ou vivem de acordo com diferentes motivações, buscando o que acreditam ser bom para elas, e por isso o que seria a *eudaimonia* é motivo de discordância. O que fazemos, então, é identificar a *eudaimonia* como “a melhor vida que buscamos”, pois não há desacordo quanto ao fato de que isso (a melhor vida possível) é algo que todos buscamos, o problema está em definir o que é a *eudaimonia* (ACKRILL, 2010. p. 114).

Podemos dizer que a *eudaimonia* é o bem mais final, aquilo que todos visam, mas existem diferentes maneiras de viver e buscar esse bem, e Aristóteles nos apresenta três tipos de vida – as mais proeminentes e consideradas possíveis candidatas à vida feliz: a vida voltada aos prazeres, a vida política e a contemplativa (EN I 5 1095b 17).

Quanto à vida contemplativa, Aristóteles a deixa de lado nesse momento e diz que vai tratar desse assunto mais tarde (EN I 5 1096a 04)⁴.

Quanto à vida política, é identificada com a honra, mas de certa forma é considerada uma vida incompleta. A honra não deve ser identificada como o bem final porque depende muito mais de quem a concede do que de quem a busca, sendo o bem algo próprio do homem e difícil de lhe ser retirado. Além disso, os homens buscam o reconhecimento da honra por meio de quem possui sabedoria prática e isso indica, segundo Aristóteles, que possuir a virtude acaba sendo mais importante, pois se os homens pelos quais alguém busca ser honrado não fossem virtuosos de nada valeria receber tais honras. Ao que parece, Aristóteles está dizendo que possuir a virtude é mais importante do que receber passivamente honrarias, mas isso também não é suficiente, pois mesmo possuindo a virtude podemos não exercer nenhuma atividade virtuosa, como quando estamos dormindo, por exemplo, ou quando mesmo possuindo a virtude sofremos grandes infortúnios e não somos felizes. Assim, não basta apenas possuir virtudes ou receber honrarias para ter uma vida feliz (EN I 5 1095b 23-1096a 01).

Quanto à vida voltada aos prazeres, em duas passagens Aristóteles nos faz crer que seja a menos elogiável, ou até mesmo condenável: “A julgar pela vida que a maioria dos homens leva, e homens do tipo mais vulgar, parecem (não sem algum fundamento) identificar o bem, ou a felicidade, com o prazer; essa é a razão pela qual levam uma vida de gozo” (EN I 5 1095b 13-16). Aqui, os homens que identificam o bem viver e a felicidade com o prazer são chamados de vulgares, mas Aristóteles ainda não deixa muito claro o motivo. Contudo, o motivo dessa afirmação pode estar em uma passagem que segue: “Agora, a maioria dos homens é evidentemente bastante servil em seus paladares, preferindo uma vida adequada às bestas⁵, mas eles têm algum motivo para sua visão no fato de que muitos dos que estão em lugares altos compartilham os paladares de Sardanapallus⁶” (EN I 5 1095b 19-21). Aqui, o prazer que está relacionado ao apetite, ou seja, aos prazeres do corpo – da comida, da bebida e do sexo –, torna os homens servis a eles, os aproximando das bestas. Por esse motivo, Aristóteles chama de vulgares aqueles que julgam esse tipo prazer como o bem.

⁴ A vida contemplativa é discutida no livro X como candidata a bem supremo. No entanto, ela não faz parte do escopo de nossa investigação.

⁵ Tradução de *beasts* da versão inglesa de D. Ross. A palavra em grego é βόσκημάτων, o que poderia ser traduzido por animais do campo, ou de pastagens.

⁶ Conhecido na época de Aristóteles como o rei da Assíria que vivia uma vida voltada aos prazeres da comida, da bebida e do sexo. Provavelmente uma deturpação do nome do rei Assurbanípal, conhecido historicamente como o último rei do Império Assírio. <https://en.wikipedia.org/wiki/Sardanapalus> .

Ao que tudo indica, os prazeres relacionados ao corpo e que compartilhamos com os outros animais não racionais é motivo de crítica por parte de Aristóteles, pois nos tornaria escravos desses prazeres e vivendo da maneira que os vulgares consideram como a melhor vida⁷.

Até o momento podemos dizer que a *eudaimonia* é um modo de vida e que é o bem para o homem, mas ainda não temos uma clara caracterização dela. Ao se perguntar sobre o que é o bem, Aristóteles nos diz que ele pode ser visto de formas diferentes em diferentes ações, ou diferentes artes; seria de um tipo na medicina, outro na estratégia e diferente em cada uma das outras. (EN I 7 1097a 16-17). Mas o que caracteriza o bem em cada uma delas?

A medicina é praticada para preservar ou restaurar a saúde dos homens, então seria correto dizer que o bem para a medicina seria o porquê de sua atividade, sua finalidade, ou seja, a saúde? É exatamente o que diz Aristóteles sobre o bem: “Certamente, aquilo em vista de que tudo é feito. Na medicina é a saúde, na estratégia a vitória, na arquitetura uma casa, em qualquer outra esfera alguma outra coisa, e em toda ação e busca é o seu fim” (EN I 7 1097a 19-21). Aqui voltamos à afirmação inicial de que toda ação e toda busca são feitas visando algum bem, e esse bem é o resultado ou a finalidade dessa ação. Mas se toda ação que fazemos é em busca de algum bem, o maior bem que buscamos é aquele mais final, que não buscamos em razão de outra coisa, mas sim aquele em vista do que todas as demais coisas são buscadas e a partir do qual e com o qual não se busca mais nada. Assim, Aristóteles conclui mais uma vez que esse bem é a felicidade (*eudaimonia*), pois não a buscamos por nenhuma outra razão além dela, ao contrário da honra, da razão, do prazer e das virtudes, que mesmo sendo fins em si mesmos – pois os buscaríamos mesmo se nada resultasse deles⁸ – são buscados em razão da felicidade (EN I 7 1097a 30 – 1097b 07).

Ficou estabelecido que um bem é a finalidade ou produto de uma ação e que para cada ação ou arte particular temos um fim ou bem particular. Também, que buscamos ou agimos em busca de um ou mais bens, e que o sumo bem deve ser aquele fim mais final, em vista do qual tudo mais é feito, buscado por si mesmo e não em razão de outros, o que para o homem é a felicidade. Mas dizer que o sumo bem é a felicidade não explica o que ele é, somente os situa no horizonte das ações humanas.

Assim, como Aristóteles está preocupado em determinar a melhor vida para o ser humano, ele vai procurar uma concepção de bem humano a partir de uma concepção de função (*ergon*) humana, ou seja, determinar uma função para os seres humanos é fundamental para determinar qual é a melhor forma de viver, pois para Aristóteles o que é bom para algo está conectado com sua

⁷ Outras questões sobre o prazer e como ele pode ser visto também como algo positivo serão tratadas ainda ao longo do presente capítulo.

⁸ Essa é uma afirmação forte que não é justificada inicialmente por Aristóteles, mas que indica a valorização de certas atividades por elas mesmas.

função, e se cada parte de nosso corpo, como os olhos, pés e mãos, possuem uma função própria, não teria o homem uma também?⁹

2.2 O *ergon*

O *ergon*, traduzido muitas vezes por função, pode ser entendido como aquilo que não só é próprio de algo, mas exclusivo, sua atividade característica, diretamente derivada de sua essência; é o que, perante todos os outros atributos, identifica algo ou alguém. Deborah Achtenberg explica o *ergon* de maneira precisa como “a capacidade ou atividade definidora” (ACHTENBERG, 1991. p. 59).

Podemos tentar determinar a função de um martelo, por exemplo: o *ergon* (ou função) de um martelo pode ser descrito como a atividade de inserir e prender um objeto pontiagudo (prego) em alguma superfície, o que chamamos de martelar. Por mais que possamos usar um martelo para amassar algum objeto, ou para atacar uma pessoa, a sua função, sua particularidade e, *nesse caso*, o motivo de sua existência é algo como o que foi descrito acima. A partir dessa noção de *ergon* Aristóteles procura caracterizar a função humana, buscando determinar qual o tipo de vida é comum a todos os homens, qual sua atividade peculiar, que dentre todos os modos de vida, seria uma atividade unicamente humana.

Aristóteles começa excluindo a vida de crescimento e nutrição, pois é compartilhada com as plantas. Também exclui a vida ativa da percepção, compartilhada com os outros animais. Deste modo, resta a vida ativa do elemento que possui um princípio racional; racional em dois sentidos: no sentido de que pode escutar a razão e obedecê-la, e no sentido de possuir propriamente a razão e exercer o pensamento (EN I 7 1098a 01-05). Afirmando que a função do homem é um certo tipo de vida ativa, segue Aristóteles:

(...) (e afirmamos que a função do homem é um certo tipo de vida, e que essa é uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional, e que a função de um homem bom é o bom e nobre desempenho destes, e se alguma ação é bem executada quando é executada de acordo com a virtude apropriada: se esse for o caso), o bem humano acaba sendo uma atividade da alma exibindo virtude, e se houver mais de uma virtude, de acordo com a melhor e mais completa (EN I 7 1098a 12-17)

Um ser humano e um bom ser humano têm uma função que é a mesma em espécie (assim como um tocador de lira tem a função de tocar lira, um *bom* tocador tem a função de tocar *bem* a lira). Sendo a função humana uma atividade do elemento que possui um princípio racional, o bem

⁹ EN I 7 1098b 28-31.

do homem é uma atividade racional da alma em consonância com a virtude, existindo mais de uma, com a melhor e mais completa¹⁰. Ou seja, o sumo bem é a realização virtuosa da atividade do elemento que possui um princípio racional; em outras palavras, a felicidade humana só é possível a partir do bom uso da nossa racionalidade.

“A virtude de algo é relativa a seu funcionamento apropriado” (EN VI 1 1139a 16). A partir dessa afirmação podemos entender que Aristóteles busca a compreensão de uma função humana para determinar a virtude humana, pois entendendo qual é a função apropriada ao homem, poderemos entender sua boa função apropriada, ou seja, sua virtude. Na medida em que a *eudaimonia* é a atividade da alma segundo a virtude, a caracterização de um *ergon* próprio para o ser humano torna-se importante para entender a *eudaimonia*. Se o *ergon* é a atividade racional, então a felicidade é a atividade virtuosa do elemento racional. Sendo os seres humanos capazes de atividade racional, adquirir virtudes seria buscar a completude do ser humano, sendo assim, Aristóteles delimita o *ergon* para poder determinar a virtude e a felicidade humana (ACHTENBERG, 1991. p. 62-63).

2.3 O prazer

Em um segundo momento, ao analisar a visão comum e as ideias correntes em sua época a respeito do bem, Aristóteles diz que eles parecem ser divididos em três tipos: os bens externos, os da alma e os do corpo (EN I 8 1098b 12-13), e acrescenta: “nós chamamos aqueles que se relacionam com a alma mais apropriadamente e verdadeiramente bens e, ações e atividades psíquicas classificamos como relacionadas à alma” (EN I 8 1098b 14-15). Nesse momento já podemos identificar uma valorização dos bens da alma em relação aos outros, algo com o que Aristóteles parece concordar ao dizer: “Logo, nossa explicação deve ser válida, ao menos de acordo com essa antiga visão, com a qual concordam os filósofos. É correto também identificarmos o fim com certas ações e atividades; pois assim toma lugar entre bens da alma e não entre bens externos” (EN I 8 1098b 16-19). Podemos ver uma relação entre os bens da alma e nossas ações ou atividades relacionadas ao pensamento, ou atividades da alma, diferenciando-as dos bens externos e das atividades corporais.

Se identificarmos os fins com ações ou atividades e a felicidade com a atividade virtuosa do princípio racional, podemos dizer que a felicidade se relaciona com os bens da alma.

As características com as quais a felicidade foi ordinariamente relacionada também parecem ser parte da definição à qual Aristóteles chegou, pois nos diz Aristóteles, ainda referindo-se às

¹⁰ Esse acréscimo ao fim da conclusão merece um tratamento pormenorizado que não será realizado no momento.

opiniões comuns: “alguns identificam a felicidade com a virtude, alguns com a sabedoria prática, outros com um tipo de sabedoria filosófica, outros com todos esses, outros com um desses acompanhados de prazer ou não sem prazer; enquanto outros incluem também prosperidade externa” (EN I 8 1098b 23-25). Assim, podemos dizer que embora seja identificada com diferentes atividades, a felicidade é vista como algo acompanhado de prazer.

Contudo, Aristóteles identifica um problema relacionado ao prazer que os homens sentem ou buscam:

Agora, para a maioria dos homens seus prazeres estão em conflito porque não são prazerosos por natureza, mas os amantes do que é nobre acham prazerosas as coisas que são, por natureza, prazerosas; e ações virtuosas são tais, de modo que são agradáveis para tais homens e também por sua própria natureza. A vida deles, portanto, não necessita de prazer como uma espécie de charme adventício, mas tem prazer em si mesma (EN I 8 1099a 12-16).

Como podemos ver nesse trecho, Aristóteles parece falar em dois tipos de prazeres: o das coisas que são prazerosas por natureza e das coisas que não são prazerosas por natureza. O homem virtuoso age de forma a encontrar prazer em suas ações, não necessitando buscar prazer em coisas externas aos seus atos. Se o bem e o prazer que buscamos estão relacionado a uma atividade virtuosa, que é prazerosa por natureza, não existirá nenhum conflito nessas ações. Em contrapartida, os prazeres externos podem entrar em conflito. Na medida em que procuramos o prazer em objetos externos podemos nos deparar com uma infinidade de objetos prazerosos, podendo até mesmo ser incompatíveis e contrários uns aos outros, e independente de como agimos perante eles o prazer não está na ação, mas sim nos objetos externos, colocando em conflito o prazer externo com o prazer das atividades que compõem o bem final.

Além disso, somente o homem capaz de sentir prazer em atividades virtuosas pode ser chamado de virtuoso, pois ninguém chamaria de justo alguém que não apreciasse agir justamente, ou de bom quem não apreciasse ações nobres (EN I 8 1099a 18-20). “Se isto é assim, ações virtuosas devem ser nelas mesmas prazerosas. Mas elas também são boas e nobres, e tem cada um desses atributos no mais alto grau, visto que o bom homem julga bem esses atributos; seu julgamento é tal como descrevemos” (EN I 8 1099a 20-24).

Como podemos perceber até aqui, Aristóteles parece querer, no início da *Ética Nicomaqueia*, delinear os prazeres que são agradáveis por natureza e, ainda, delimitar uma diferença entre eles, os prazeres externos e os prazeres corporais, algo que ele vai explorar melhor mais ao final de sua obra.

O prazer é tratado de forma mais aprofundada em dois momentos na obra aristotélica, nos livros VII e X. Ao tratar das questões sobre a incontinência no livro VII Aristóteles faz a seguinte afirmação: “Das coisas que produzem prazer umas são necessárias, enquanto outras são dignas de escolha em si mesmas, mas admitem o excesso, sendo as necessárias causas corporais do prazer” (EN VII 4 1147b 24-25). Ou seja, sobre as coisas que nos proporcionam prazer existem as necessárias, aquelas que fazem parte da nossa natureza animal e que não podemos evitar, relacionadas ao nosso corpo, como comida, bebida e sexo¹¹; mas também, outras coisas nos proporcionam prazer por serem dignas de escolha. O que diferencia um prazer do outro? Tudo indica que alguns prazeres são naturais a certos tipos de atividades ou a certas espécies de seres, como aponta esse trecho: “Algumas coisas são agradáveis por natureza, e dessas umas são sem qualificação, e outras são com relação a tipos particulares de animais ou homens” (EN VII 5 1148b 15-17). Então, que tipo de prazer é característico da vida virtuosa?

Começaremos com um trecho que pode nos esclarecer muitas coisas e que permite que façamos uma relação entre os livros VII e X:

Pois prazeres não são processos e nem todos eles envolvem processos – eles são atividades e fins; nem eles surgem quando nos tornamos algo, mas quando estamos exercendo alguma faculdade; e nem todos os prazeres têm um fim diferente deles mesmos, mas somente aqueles das pessoas que estão sendo conduzidas ao aperfeiçoamento de suas naturezas. (EN VII 12 1153a 09-12)

O trecho apresentado começa afirmando que prazeres são atividades e fins, não processos; uma afirmação que segundo Heinaman, não foi totalmente tratada no livro VII, mas sim no X (HEINAMAN, 2011. p. 7). O importante é entender que o contraste é feito entre uma atividade, algo completo – um todo possível em um único momento – e uma alteração, mudança ou processo, algo que se completa aos poucos.

Aristóteles parece definir atividade como eventos mentais, ligados ao pensamento ou à percepção (HEINAMAN, 2011. p. 16-17), que se completam em um único instante, sem a necessidade de um curso, ou caminho para realizar-se somente ao final. Por outro lado, uma alteração é “um caminho entre um ponto de partida e um ponto final de uma mudança” (HEINAMAN, 2011. p. 9), ou seja, algo que necessita de um início, um meio e um fim que será diferente do início. Segundo Aristóteles, o prazer não funciona assim.

O prazer, portanto, seria como a visão. A partir do momento que abrimos os olhos passamos a enxergar imediatamente, um todo em um único momento, como mostra esse trecho:

¹¹ Todas essas atividades estão relacionadas à nossa percepção sensível e ligadas à nossa sobrevivência como animais, o que será explorado ao longo deste trabalho.

A visão parece estar em qualquer momento completa, pois não falta nada que venha mais tarde completar sua forma; e o prazer também parece ser desta natureza. Pois é um todo, e em nenhum momento pode-se encontrar um prazer cuja forma será completada se o prazer durar mais tempo. Por essa razão, também, não é um movimento. Pois cada movimento (por exemplo, de construção) leva tempo e é em vista de um fim, e está completo quando ele fez o que visa. Está completo, portanto, somente no tempo em sua totalidade ou naquele momento final. Em suas partes e durante o tempo que ocupam, todos os movimentos são incompletos e são diferentes em espécie do movimento como um todo e um do outro (EN X 4 1174a 15-23).

A passagem do livro VII citada anteriormente também nos mostra que os prazeres que não possuem um fim neles mesmos são os das pessoas que ainda estão aperfeiçoando suas naturezas. Ou seja, quando já estamos com nossa natureza aperfeiçoada – quando somos virtuosos – o prazer tem um fim em si mesmo ou está relacionado a uma atividade final, como já havíamos assumido que são os prazeres agradáveis por natureza. Podemos dizer, então, que o prazer do virtuoso, o prazer ligado à atividade virtuosa e, por isso também à felicidade, parece ser um prazer que se encerra nele mesmo, ou em uma atividade que se encerra nela mesma, caso não seja assim esse prazer não está em consonância com uma vida virtuosa e feliz.

Ao fim da passagem citada (capítulo 12 do livro VII) temos mais algumas afirmações que são muito importantes para a compreensão do prazer:

É por isso que não é correto dizer que o prazer é um processo perceptível, mas deve ser chamado de atividade do estado natural e, em vez de perceptível, desimpedido. É considerado por algumas pessoas como processo apenas porque elas acham que é bom em sentido estrito; porque eles pensam que atividade é processo, o que não é (EN VII 12 1153a 13-16).

Podemos ver que o prazer é considerado uma atividade natural e desimpedida, e que nitidamente é afastado de um processo perceptível. Ao que parece, Aristóteles está fazendo um juízo de valor a respeito dos tipos de prazer que podemos considerar como bons. Uma atividade desimpedida do estado natural é considerada realmente prazerosa em contraste com um processo perceptivo, mesmo considerando também a existência de atividades perceptivas. Mas como “ele fala tão pouco a respeito das atividades, não está claro se Aristóteles considera todos os tipos de percepção como atividades” (HEINAMAN, 2011. p. 18). No entanto, o contraste maior, em um primeiro momento, ainda parece ser entre atividades e processos. Também afirma que as pessoas só consideram o prazer um processo por confundirem atividades com processos, valorizando o prazer presente nas atividades naturais e desimpedidas. Sendo assim, poderemos relacionar o prazer somente a alguns tipos de atividades, ou associar diferentes prazeres a diferentes atividades.

A intenção até o momento parece ser a de vincular o prazer com a vida feliz, considerando essa vida como uma vida ativa e relacionando o prazer a certas atividades, e também contrariando aqueles que dizem que o prazer é um mal e que devemos evitá-lo, como podemos ver no trecho abaixo:

Os argumentos baseados no fato de que o homem temperante evita o prazer e que o homem da sabedoria prática persegue a vida indolor e que as crianças e os brutos buscam o prazer são todos refutados pela mesma consideração. Apontamos em que sentido os prazeres são bons sem qualificação e em que sentido alguns não são bons; agora tanto os brutos quanto as crianças buscam prazeres deste último tipo (e o homem da sabedoria prática busca uma liberdade tranquila desse tipo), a saber, aqueles que implicam apetite e dor, ou seja, os prazeres corporais (pois são esses que são desta natureza) e os excessos deles, em relação aos quais o homem é intemperante. Eis por que o homem temperante evita esses prazeres; porquanto ele também tem os seus prazeres próprios (EN VII 12 1153a 27-35).

Aqui podemos ver que o prazer é algo presente na vida do homem temperante, contudo os prazeres corporais não devem ser perseguidos como fins últimos, ou em excesso, pois quem o faz é o bruto e a criança. Independente de sabermos se toda percepção é ou não uma atividade, já podemos afirmar que o prazer relacionado à percepção corporal está sendo colocado como inferior, infantil e brutal, sendo evitado de bom grado, ou seja, sem dor, pelo homem de sabedoria prática e pelo temperante, ambos possuindo prazeres próprios surgidos de atividades próprias de um homem virtuoso. O fato de ambos os homens virtuosos citados não sentirem dor é de suma importância na argumentação, pois tais prazeres são buscados não só por eles mesmos, mas também pela dor que a falta deles pode causar a quem não está habituado nas virtudes. Mas isso pode ser motivo de confusão para muitos, pois por mais que seja de comum acordo que devemos evitar a dor, também devemos diferenciar a espécie de dor que sentimos:

Mas, além disso, concorda-se que a dor é ruim e deve ser evitada; pois algumas dores são ruins sem qualificação e outras dores são ruins porque, de certa forma, são um impedimento para nós. Agora, o contrário do que deve ser evitado, enquanto algo a ser evitado e ruim, é bom. Prazer, então, é necessariamente um bem (EN VII 13 1153b 01-04).

Algumas dores são más sem qualificação, como a dor de uma pancada, por exemplo. Já outras nos afetam pela falta de algo (como a fome) e essas nos impedem de fazermos algo enquanto não nos vemos livres delas. Assim, um homem que está sempre com fome não seria capaz de realizar as atividades próprias de uma vida feliz, já que a dor da fome o impediria, e sentindo essa dor como um impedimento para a realização de tais atividades não seremos capazes de ser feliz, pois “nenhuma atividade é perfeita quando é impedida, e a felicidade é uma coisa perfeita; é por

isso que o homem feliz precisa dos bens do corpo” (EN VII 13 1153b 16-17). Deste modo o prazer é colocado como um bem em relação à dor, que seria um mal.

Se o prazer é um bem, é natural que as pessoas o busquem. No entanto, as pessoas identificam o prazer de maneiras diferentes e, assim, as diferentes espécies de prazer podem ser confundidas:

Mas, assim como nenhuma natureza e nenhum estado são considerados os melhores para todos, tampouco todos buscam o mesmo prazer; ainda que todos busquem o prazer. (...) Mas os prazeres corporais apropriaram-se do nome tanto porque os buscamos com mais frequência, como porque todos os homens participam deles; assim, porque apenas eles nos são familiares, os homens pensam que não há outros (EN VII 13 1153b 29-35).

Além de mostrar que todos procuram o prazer, Aristóteles também mostra que os prazeres corporais são mais conhecidos por esse nome (prazer) por serem os mais fáceis de identificar e serem comuns a todos os homens, o que nos mostra mais uma vez que nessa obra o autor trabalha com sentidos distintos de prazer e os separa principalmente entre os advindos do corpo e os provenientes de atividades da alma.

Como os prazeres corporais são inevitáveis e fazem parte de nossa natureza animal eles acabam virando motivo de busca excessiva por alguns, o que configura um mal segundo Aristóteles:

Agora, pode haver excesso de bens corporais, e o homem mau é mau por buscar o excesso e não por buscar os prazeres necessários (pois todos os homens deleitam-se de um modo ou de outro com guloseimas, com vinhos e com a união sexual, mas nem todos o fazem como devem). Com a dor dá-se o contrário, pois ele não evita o seu excesso: evita-a de todo; e isso lhe é peculiar, já que o excesso de prazer não tem como alternativa a dor, salvo para o homem que busca esse excesso (EN VII 14 1154a 15-21)

Não é simplesmente por serem naturais e comuns a todos que alguns os buscam em excesso – pois se assim fosse todos nós os buscaríamos em excesso –, mas por eles conseguirem expulsar dores que nos afligem; os prazeres corporais parecem a maneira mais fácil de expulsarmos alguma dor e alcançarmos assim algum prazer, como nos mostra essa outra passagem:

(...) devemos mostrar por que os prazeres corporais parecem mais dignos de escolha. Em primeiro lugar, pois, é porque eles expulsam a dor: devido aos excessos de dor que experimentam, os homens buscam prazeres excessivos e, em geral, de natureza corporal como remédio para a dor (EN VII 14 1154a 25-29).

Não podemos afirmar que somente os prazeres corporais é que surgem em contraste com a dor, mas aparentemente é essa espécie de prazer que é mais fácil de ser obtida quando queremos expulsar alguma dor, e mais do que isso, alguns prazeres não envolvem dor e é por isso que não nos excedemos nessa espécie de prazer:

Os prazeres que não envolvem dor, pelo contrário, não admitem excesso; e esses se contam entre as coisas agradáveis por natureza e não por acidente. Por coisas acidentalmente agradáveis entendo as que agem como meios curativos (pelo motivo de serem as pessoas curadas por elas, mediante alguma ação da parte que permanece sadia, o processo é considerado agradável); e por coisas naturalmente agradáveis entendo as que estimulam a ação da natureza saudável (EN VII 14 1154b 15-19).

Os prazeres que não envolvem dor, e por isso não admitem excesso, são aqueles que não necessitam de uma dor anterior que será extirpada, resultando em prazer. São aqueles identificados como naturais em contraste com os prazeres acidentais. Para entender melhor esse contraste, vejamos como funcionam os acidentais.

Os prazeres acidentais para Aristóteles são aqueles que envolvem meios curativos, ou os que envolvem processos de restituição, como os relacionados ao corpo, por exemplo: prazer de beber água por restituir um estado natural (sem sede) que estava sendo interrompido por uma dor, a própria sede. O mesmo em relação à fome. No que diz respeito ao prazer sexual, não vemos claramente essa relação cura/restituição, contudo podemos entender o desejo, de maneira geral, como a vontade de restaurar um equilíbrio, seja ele excesso ou falta (TAYLOR, 2003, p. 3-5). Deste modo, o verdadeiro prazer não estaria na ação de beber água, comer ou mesmo no ato sexual por ele mesmo – mesmo isso sendo agradável de alguma forma – mas sim na restituição de um estado natural anterior, e isso sucede do mesmo modo com a sede, com a fome ou com a cura de alguma doença. Em razão disso é chamado prazer acidental, um estado agradável que só existe porque outro estado natural havia sido interrompido por uma dor, caracterizada por uma falta ou excesso.

Assim, Aristóteles chama o prazer de “atividade do estado natural” (EN VII 12 1153a 15), ou atividade desimpedida do estado natural. Além disso, o verdadeiro prazer, ou prazer natural estimulariam boas ações, pois não estariam ligados a ações que foram motivadas por uma dor, mas ações que seriam feitas sem o objetivo de alcançar o prazer, apesar dele estar envolvido nessas ações.

No entanto, parece que essa relação entre uma dor e a satisfação ao curá-la, ou a satisfação ao preencher uma falta em relação ao nosso corpo pode ser encarada de uma maneira um pouco diferente quando analisadas as opiniões a esse respeito:

Dizem, também, que a dor é a ausência daquilo que está conforme a natureza, e que o prazer é o preenchimento dessa falta. Mas essas experiências são corporais. Se, então, o prazer é o preenchimento daquilo que está de acordo com a natureza, o que sente prazer será aquilo em que ocorre o preenchimento da falta, a saber, o corpo. Mas não se acredita que seja assim; portanto, o preenchimento não é prazer, embora possamos sentir prazer quando ele ocorre, assim como sentiríamos dor ao ser operados. Esta opinião parece basear-se nas dores e prazeres associados à nutrição, no fato de que quando as pessoas estão com falta de comida e sentem dor de antemão, ficam satisfeitas com o reabastecimento. Mas isso não acontece com todos os prazeres; pois os prazeres do aprender e, entre os prazeres sensoriais, os do olfato, e também muitos sons e sensações visuais, além das recordações e das esperanças, não pressupõem dor. De onde, pois, viriam estes? Não faltou nada que poderia ser suprido novamente (EN X 3 1173b 07-19).

Aqui a opinião de que o prazer é o preenchimento de uma falta que ocorre em nosso corpo é associada somente à nutrição (comer e beber) em contrapartida a outras espécies de prazer, que notadamente envolvem o corpo, mas não envolvem cura ou preenchimento de nada. Talvez, extrapolando um pouco, poderíamos dizer que o prazer da restituição está relacionado com as necessidades fisiológicas do ser humano, podendo também “a falta de atividade sexual ser encarada como uma deficiência” (TAYLOR, 2003, p. 5).

A partir disso, Aristóteles visualiza a possibilidade de diferentes espécies de prazeres com relação às suas fontes:

Ou talvez os prazeres difiram em espécie; pois os derivados de fontes nobres são diferentes daqueles cujas fontes são vis, e não se pode sentir o prazer do homem justo sem ser justo, nem os prazeres do músico sem ser músico, e assim por diante. (EN X 3 1173b 28-30)

A valorização do prazer está diretamente relacionada com sua fonte, ou seja, sua atividade, ficando claro que diferentes espécies de atividades geram diferentes espécies de prazer. Se diferentes objetos se relacionam com nosso pensamento ou percepção, diferentes prazeres se relacionam com o pensamento e com a percepção.

No entanto, o prazer não só acompanha uma atividade como a completa, tornando-a perfeita:

Isso pode ser visto, também, do fato de que cada um dos prazeres está ligado à atividade que completa. Pois uma atividade é intensificada por seu próprio prazer, uma vez que cada classe de coisas é melhor julgada e levada à precisão por aqueles que praticam a atividade com prazer; por exemplo, aqueles que apreciam o pensamento geométrico, que se tornam geômetras e apreendem melhor as várias proposições, e, similarmente, aqueles que gostam de música ou de construção, e assim por diante, progridem em sua função adequada ao desfrutá-la; assim, os prazeres intensificam as atividades, e o que intensifica uma coisa é apropriado a ela, mas coisas diferentes em espécie têm propriedades diferentes (EN X 5 1175a 29-35).

Após relacionar diferentes prazeres a diferentes atividades, Aristóteles complementa o raciocínio dizendo que as atividades são melhor desempenhadas se acompanhadas de prazer, e é isso que as completa. O prazer em uma atividade, portanto, “não é a própria atividade, mas sua perfeição (...) assim como a saúde ‘faz’ uma pessoa saudável” (BOSTOCK, 2000, p. 157), em outras palavras, uma pessoa saudável é alguém que está em seu estado de saúde perfeito, ou completo, sendo o prazer algo que acompanha esse estado perfeito, não a atividade que o levou à perfeição. O prazer seria “algo ‘extra’, que é ‘adicionado’ à atividade” (BOSTOCK, 2000, p. 158), no sentido em que não é a própria atividade, mas algo que a acompanha, e:

Isso será ainda mais evidente pelo fato de as atividades serem prejudicadas por prazeres advindos de outras fontes. Pois as pessoas que gostam de tocar flauta são incapazes de prestar atenção aos argumentos se ouvirem alguém tocando flauta, desde que elas gostem de flauta mais do que da outra atividade; assim, o prazer relacionado com a flauta destrói a atividade relacionada ao argumento (EN X 5 1175b 01-05).

Portanto, se os prazeres não são as atividades em si, mas apenas as acompanham, então o que poderíamos julgar como um bem ou como um mal, a atividade ou o prazer que a acompanha?

Agora, uma vez que as atividades diferem em relação a bondade e maldade, e algumas são dignas de serem escolhidas, outras devem ser evitadas, e outras são neutras, assim também são os prazeres; pois para cada atividade existe um prazer próprio. O prazer próprio de uma atividade digna é bom e o próprio a uma atividade indigna ruim; assim como os apetites por objetos nobres são louváveis, aqueles por objetos vis são culpáveis. Mas os prazeres envolvidos nas atividades são mais adequados a elas do que os desejos; pois os últimos são separados no tempo e na natureza, enquanto os primeiros estão próximos das atividades, e é tão difícil distinguir deles que admite-se discutir se a atividade não é o mesmo que o prazer. (Ainda assim, o prazer não parece ser um pensamento ou uma percepção, isso seria estranho; mas, como não são encontrados separados, parecem a mesma coisa para algumas pessoas.) Assim como as atividades são diferentes, os prazeres correspondentes também o são. Agora a visão é superior ao toque na pureza, e ouvir e cheirar ao paladar; os prazeres, portanto, são similarmente superiores, e os de pensamento superiores a estes, e dentro de cada um dos dois tipos alguns são superiores aos outros (EN X 5 1175b 24-1176a 02).

Como é referido no início da passagem citada, o juízo moral é destinado à atividade, estando seu prazer de acordo quando ele é próprio da atividade, em outras palavras, “prazeres que surgem de atividades boas são bons, os que surgem de atividades más são maus” (BOSTOCK, 2000, p. 147). Além disso, Aristóteles parece afirmar que não encontramos prazeres separados do pensamento ou da percepção, estando as atividades ligadas a ambas as faculdades, que se

relacionam com prazeres e dores, havendo também uma clara alusão à inferioridade dos prazeres do tato e do paladar, deixando evidente uma hierarquização, tanto das atividades quanto dos prazeres.

Mais do que afirmar que diferentes atividades geram diferentes prazeres e que atividades específicas geram prazeres específicos, Aristóteles também vai dizer que a cada ser há um prazer adequado, segundo algumas especificações:

A cada animal é considerado ter um prazer adequado, assim como tem uma função própria; em outras palavras, aquilo que corresponde à sua atividade. Se os pesquisarmos, espécie por espécie, isso ficará evidente; cavalo, cachorro e homem têm prazeres diferentes, como Heráclito diz: ‘os jumentos prefeririam as sobras ao ouro’; porque a comida é mais agradável que o ouro para asnos. Assim, os prazeres de criaturas diferentes em espécie diferem em espécie, e é plausível supor que os de uma única espécie não diferem (EN X 5 1176a 03-09).

O que podemos ver é uma relação entre o prazer apropriado de um ser com a realização de sua função, que é sua atividade própria. Estando o prazer relacionado com atividades, o melhor prazer acaba sendo o da melhor atividade, ou seja, da atividade característica de cada ser. Nesse ponto, Aristóteles parece delinear o que poderíamos chamar de verdadeiros prazeres, aqueles relacionados ao *ergon* do ser humano.

(...) mas daqueles que são considerados bons, que tipo de prazer ou que prazer deveria ser dito apropriado ao homem? Não é claro que o das atividades correspondentes? Os prazeres seguem estas. Se, então, o homem perfeito e supremamente feliz tem uma ou mais atividades, os prazeres que as aperfeiçoam serão ditos, no sentido estrito, prazeres próprios do homem, e o resto será assim de maneira secundária e fracionária, como são as atividades (EN X 5 1176a 24-29).

Sendo assim, podemos concluir que “os prazeres ‘reais’, então – i. e., os prazeres ‘realmente humanos’ – são aqueles associados com uma ou mais atividades que constituem a *eudaimonia*” (BOSTOCK, 2000, p. 147-148).

Agora podemos tentar entender por que em um primeiro momento Aristóteles rejeita a vida de prazeres como a vida feliz e depois caracteriza a felicidade com uma vida prazerosa. Se em ambos os casos o prazer parece um bem, então por que Aristóteles condena certo tipo de vida prazerosa e ao mesmo tempo nos diz que o sumo bem deve ser prazeroso?

Se o prazer é um estado da alma que está relacionado com uma atividade, e caracterizamos a *eudaimonia* como uma atividade do princípio racional da alma de acordo com a virtude, podemos perceber por que essa atividade deve ser prazerosa. Sendo os prazeres naturais aqueles que estão associados às atividades e que as completam, e mais, sendo tais atividades desimpedidas de um estado natural, não é qualquer tipo de prazer que faz parte da realização da *eudaimonia*, e

Aristóteles parece fazer um esforço no sentido de mostrar que podemos facilmente confundir o prazer corporal – encarado como um prazer acidental – com o verdadeiro prazer que deve fazer parte da melhor vida, a vida do agente virtuoso.

Os prazeres apropriados estão ligados à função própria de cada ser e por esse motivo Aristóteles coloca os prazeres naturais, das atividades do pensamento e da percepção que fazem parte da porção racional da alma, como os verdadeiros prazeres do homem virtuoso, rejeitando desde o princípio os prazeres corporais, pois tais prazeres não derivam do *ergon* humano. Veremos ainda, em outro momento e com mais detalhes, qual é o prazer apropriado que acompanha o ato virtuoso.

Ao que tudo indica, o prazer apropriado parece ser um elemento-chave para a realização da felicidade, mas que pode facilmente ser confundido com o prazer corporal, estando esse contraste no cerne da formação do caráter virtuoso, e Aristóteles reforçará essa ideia no tratamento sobre nossos atos. Portanto, veremos agora quais são os princípios motivadores das ações humanas para entender como e por que agimos de determinadas formas em certas circunstâncias.

3 PSICOLOGIA MORAL

Como vimos, a *eudaimonia* é uma atividade característica do ser humano. Uma atividade virtuosa relacionada a um certo tipo de prazer. Assim, faz-se necessário entender que tipo de motivação impele alguém a agir em busca de algo e como essa motivação pode estar relacionada à nossa natureza animal, que busca um certo prazer, ou ao que é intrinsecamente humano, que sente prazer com objetos relacionados à nossa característica racional. Para isso, no presente capítulo iremos analisar as concepções de alma, desejo, motivação, ação e escolha para uma maior compreensão sobre o tipo de atividade que faz parte do processo de aprendizado da virtude.

3.1 As divisões da alma

Aristóteles termina o primeiro livro da *Ética Nicomaqueia* lembrando a relação entre a felicidade e a virtude, começando o capítulo 13 com a seguinte frase: “Como a felicidade é uma atividade da alma de acordo com a virtude perfeita, devemos considerar a natureza da virtude” (EN I 13 1102a 05). Estabelece, assim, a necessidade de entender que tipo de virtude está em jogo na realização da *eudaimonia*. A virtude (ou as virtudes) que se relaciona com a felicidade deve estar de acordo com o que foi definido como felicidade para o ser humano, deste modo:

(...) claramente a virtude que devemos estudar é a virtude humana; porque o bem que buscávamos era o bem humano e a felicidade, a felicidade humana. Por virtude humana, não queremos dizer a do corpo, mas a da alma; e felicidade também chamamos uma atividade da alma (EN I 13 1102a 13-16).

A partir dessas constatações, torna-se imperativo não somente o estudo da virtude, mas também o da alma humana, e é dessa última que, no momento, vamos tratar para dar continuidade à presente investigação.

Aristóteles começa nos dizendo que há um tipo de divisão na alma: “Algumas coisas são ditas sobre isso, de forma suficientemente adequada, mesmo nas discussões fora de nossa escola, e devemos usá-las; por exemplo: que um elemento na alma é não racional e um tem um princípio racional” (EN I 13 1102a 26-28).

Além de uma divisão em duas partes podemos ver também uma subdivisão na parte não racional, com uma parte vegetativa, responsável pela nutrição e crescimento, presente em todos os seres vivos:

Do elemento não racional¹², uma divisão parece estar amplamente distribuída e [é] vegetativa em sua natureza, quero dizer aquilo que causa nutrição e crescimento; pois é esse tipo de poder da alma que se deve atribuir a todos os lactentes e embriões, e esse mesmo poder às criaturas adultas; isso é mais razoável do que atribuir um poder diferente a eles (EN I 13 1102a 33-1102b 03).

E também, outra parte “não racional na alma que, em certo sentido, no entanto, compartilha de um princípio racional” (EN I 13 1102b 12).

Assim, podemos ver que na parte não racional da alma há um elemento vegetativo e outro elemento que compartilha da parte racional, que pode tanto ouvi-la e obedecê-la quanto ir contra ela. Essa divisão é reforçada de forma um pouco mais clara no trecho que segue:

Portanto, o elemento irracional [não racional] também parece ser duplo. Pois o elemento vegetativo de modo algum compartilha um princípio racional, mas o apetitivo e, em geral, o elemento desiderativo, em certo sentido, compartilha dele, na medida em que o escuta e obedece; esse é o sentido em que falamos de ‘levar em conta’ o pai ou os amigos, não aquele em que falamos de explicar uma propriedade matemática (EN I 13 1102b 29-33).

Podemos ver, então, que há um elemento da parte não racional que pode participar da parte racional de certo modo – é o desiderativo, onde se encontram nossos desejos. E não apenas isso, no final do trecho podemos ver que a parte racional parece ser também subdividida, pois o elemento desiderativo participa da parte racional não no sentido de seguir um raciocínio, mas escutando e obedecendo, o que é corroborado pelo seguinte trecho: “E se este elemento também deve ser dito ter um princípio racional, o que tem um princípio racional (assim como o que não tem) será duplo, uma subdivisão tendo-o no sentido estrito e em si mesmo, e o outro tendo uma tendência a obedecer como alguém faz com o seu pai” (EN I 13 1103a 01-03).

Assim, podemos dizer que existem desejos não racionais que tanto podem obedecer à razão como podem ir contra ela, e é nesse contexto de definição e divisão da alma humana que Aristóteles fala sobre a continência e a incontinência pela primeira vez:

(...) louvamos o princípio racional do homem continente e do incontinente, e a parte de sua alma que tem tal princípio, uma vez que isso os impele corretamente e para os melhores objetos; mas neles também se encontra outro elemento naturalmente oposto ao princípio racional, que luta contra e resiste a esse princípio (EN I 13 1102b 14-18).

Portanto, Aristóteles inicia essa investigação indicando “certo tipo de *conflito* na alma, um conflito muito rudimentar entre ‘razão’ e ‘desejo’” (BOSTOCK, 2000. p. 33). Quando os desejos da

¹² A parte da alma desprovida de razão não parece estar em constante luta com a razão, indo sempre contra ela, por esse motivo o termo “não racional” me parece melhor que o termo “irracional” para traduzir o termo grego *alogon*.

parte não racional entram em conflito com a parte racional é que a continência e a incontinência surgem, mas no primeiro o desejo é reprimido, no segundo, seguido.

Antes de analisarmos a questão da continência e da incontinência, apresentada nesse último trecho, é preciso entender um pouco mais sobre a parte desiderativa da alma e o que nos motiva a agir.

3.2 Locomoção e ação

A questão sobre o que nos move localmente em busca de algo, ou o que move os animais de maneira geral, foi explorada por Aristóteles, dentre outras obras¹³, no *De Anima*. O trecho que introduz a questão da locomoção animal é o que diz que “(...) o movimento em questão é sempre em vista de algo e acompanhado de imaginação e desejo, pois nada que não deseja ou evita algo se move, exceto por coerção” (DA III 9 432b 16-17). O que indica que nos movimentamos sempre em busca de algo, sempre com vistas a algo e que esse movimento é acompanhado por imaginação e desejo, sendo que o desejo parece ser colocado como central nesse movimento – como expressão da potência desiderativa –, excluindo-se a capacidade nutritiva, pois as plantas não se movem; a capacidade perceptiva, pois existem animais com sensação que não se movem; e a capacidade contemplativa, que “nada contempla de praticável e nada diz respeito do que deve ser evitado ou buscado” (DA III 9 432b 27).

Porém, outro trecho ao fim do capítulo 9 do livro III do *DA* nos deixa com dúvidas a respeito do papel central que o desejo parecia ter na locomoção:

Além disso, mesmo que o intelecto (*nous*) ordene e o raciocínio (*dianoia*) diga que se evite ou busque algo, o indivíduo não se move, mas age de acordo com o apetite, como no caso dos incontinentes. (...) Tampouco o desejo é responsável por esse movimento, pois os que são continentares, mesmo desejando e tendo apetite, não fazem essas coisas pelas quais têm desejo, mas seguem o intelecto (DA III 9 433a 01-08).

A princípio parece que temos uma contradição, onde primeiro é afirmado que o intelecto não nos move, o que nos move é o desejo, para logo após negar que o desejo nos move e que podemos agir seguindo o intelecto. No entanto, o que parece que está sendo colocado aqui é que, a partir da constatação do problema da continência e da incontinência, não é somente o desejo o responsável pelo movimento quando falamos dos seres humanos, mas que algumas vezes o desejo vence a razão e em outras é a razão que vence o desejo, mostrando que esses dois fatores estão envolvidos no movimento animal. Mesmo que o problema da continência e da incontinência não esteja claro na

¹³ É o caso, por exemplo, do *Motu Animalium*.

passagem a seguir, podemos ver claramente a afirmação de que ambos estão relacionados com a locomoção animal:

Mostra-se, então, que há dois fatores que fazem mover: o desejo ou o intelecto, contanto que se considere a imaginação um certo pensamento. Pois muitos seguem suas imaginações em vez do conhecimento, mas nos outros animais não há nem pensamento, nem raciocínio, e sim imaginação. Logo, são estes os dois capazes de fazer mover segundo o lugar: o intelecto e o desejo, mas o intelecto que raciocina em vista de algo e que é prático, o qual difere do intelecto contemplativo quanto ao fim. E todo desejo, por sua vez, é em vista de algo; pois aquilo de que há desejo é o princípio do intelecto prático, ao passo que o último item pensado é o princípio da ação (DA III 10 433a 9 – 16).

Ao que parece, “os desejos geralmente não são direcionados à locomoção per se: a locomoção será apenas um meio de alcançar o objeto do desejo em muitos casos” (PEARSON, 2012. p. 30). Os desejos parecem exibir a intencionalidade do agente, estando direcionados a algo ou tendo uma expectativa de alcançar algo. Então, para formarmos um desejo precisamos de uma capacidade que “representa algo de valor prospectivo ou contrafactual de alguma forma, por exemplo, que uma maçã seria agradável de comer” (PEARSON, 2012. p. 53). Nessa perspectiva, parece que não é exatamente o desejo que nos motiva, mas o objetivo, ou objeto do desejo, por exemplo:

(...) nós estamos motivados a sair para caminhar porque (como parece a nós) será prazeroso sair para um passeio ao sol. O que nos motiva, nesse caso, não é o desejo em si (o desejo de sair para caminhar) mas o objeto do desejo, o que vemos de valioso na caminhada [o prazer de passear ao sol].(...) Se nós estamos motivados a sair para caminhar porque (como parece a nós) será prazeroso passear ao sol, embora não estando motivados *pele* desejo de sair para caminhar, nós desejamos sair para caminhar, e somos motivados a agir *de acordo* com esse desejo (PEARSON, 2011. p. 110).

O que parece nos motivar é a avaliação que fazemos sobre um objeto desejável, e ao avaliarmos somos motivados a buscar ou evitar o objeto de nosso desejo. E, se os “desejos visam objetos, então o sujeito desejante necessita possuir alguma forma de acesso cognitivo ao objeto de desejo” (LORENZ, 2006. p. 119).

Assim, quando Aristóteles diz que o que nos move é o desejo, ou o intelecto (se contar a imaginação como um certo pensamento), ou quando afirma que o que nos move são “desejo e raciocínio prático” (DA III 10 433a 17), ele está querendo dizer que é a expectativa de alcançar um objeto desejável, através da apreensão e da avaliação desse objeto por meio do raciocínio ou da imaginação, o que motiva a locomoção animal. Assim, Aristóteles acaba reduzindo o que nos faz mover a algo único: “o desejável” (DA III 10 433a 20), que é a apreensão do objeto de desejo. Da

mesma forma, o raciocínio ou a imaginação não nos movem sem um desejo que nos faça vislumbrar um fim, “(...) pois a vontade [*boulesis*] é desejo, e quando se é movido de acordo com um raciocínio, também se é movido de acordo com a vontade” (DA III 10 433a 23). Desse modo, Aristóteles resume essa questão no seguinte trecho:

Em suma, é isto o que foi dito: na medida em que o animal é capaz de desejar, por isso mesmo ele é capaz de se mover; e ele não é capaz de desejar sem imaginação [*phantasia*], e toda a imaginação ou é raciocinativa ou perceptiva. E desta também compartilham os outros animais (DA III 10 433b 26-30).

Aqui Aristóteles delimita dois tipos de imaginação: a perceptiva e a racional, ou deliberativa (*bouleutike phantasia*), deixando claro que a perceptiva é compartilhada com os animais não racionais:

A imaginação perceptiva, como foi dito, subsiste também nos outros animais, mas a deliberativa somente nos capazes de calcular: pois decidir fazer isto ou aquilo, de fato, já é uma função do cálculo; e é necessário haver um único critério de medida, pois será buscado aquilo que é superior. (DA III 11 434a 05-08).

Como sabemos que outros animais também se movem, eles precisam de algum poder cognitivo que os faça reconhecer os objetos desejáveis, apreendidos pela percepção, e a imaginação (*phantasia*) que cumpriria esse papel de reconhecimento desses objetos. A imaginação “equivale a uma ‘aparência’, ‘interpretação’ ou ‘representação’ que deriva de alguma forma da percepção” (PEARSON, 2012, p. 48), por esse motivo os animais dotados de percepção e imaginação perceptiva também podem desejar e se locomover, pois se “todo desejo, por sua vez, é em vista de algo” (DA III 10 433a 15), esse algo é reconhecível pela imaginação. E como os desejos equivalem a uma expectativa de alcançar algo, pode-se dizer que a imaginação é capaz de “representar estados de coisas futuras” (PEARSON, 2012, p. 48) e por isso ela é importante para o desejo e a locomoção, pois cria a perspectiva e o reconhecimento do objeto como desejável. A percepção, por exemplo, apenas nos faria reconhecer a existência de um copo de água sobre a mesa, mas é a imaginação que faria com que pudéssemos reconhecer aquele copo de água como um objeto que poderia saciar a nossa sede (PEARSON, 2011, p. 103).

Contudo, os seres racionais deliberam a partir de um objeto desejável, ou um fim desejável, que é apreendido dentro de uma “estrutura de contrários: algo é visto como um bem, podendo ser tomado como um mal” (ZINGANO, 2009, p. 181). É essa apreensão que pode dirigir-se para qualquer um dos contrários que Aristóteles chama de imaginação deliberativa.

Portanto, o princípio da ação é sempre um desejo, mas o que nos faz mover é o objeto desejável, apreendido pela imaginação e o raciocínio. Logo, precisamos entender quais são os objetos desejáveis, ou seja, com quais objetos de busca se relacionam os desejos.

3.3 Desejos

Ao falarmos de desejo (*orexis*) na obra de Aristóteles precisamos entender que se trata de um gênero constituído por três espécies: o apetite (*epithumia*), o impulso [ou ânimo] (*thumos*) e o querer [ou vontade] (*boulesis*) (ZINGANO, 2008, p. 88-89)¹⁴. Cada uma dessas espécies de desejos se relaciona a diferentes objetos de busca e podemos analisá-los separadamente.

O querer (*boulesis*) é o desejo que só pode existir nos seres dotados de razão, estando relacionado com expectativas e planos racionais (como querer escrever um livro, por exemplo) e visa algum tipo de objeto que pareça um bem para um agente. Devemos dizer “que absolutamente e em verdade o bem é o objeto do querer [*boulesis*], mas para cada pessoa o bem aparente” (EN III 4 1113a 24-25). No entanto, o bem pode ser entendido em sentido amplo, englobando os objetos de qualquer desejo, pois tudo que buscamos nos parece bom de alguma forma. Mas, em sentido estrito, o bem, como objeto da *boulesis*, somente é apreendido devido à racionalidade. O que a *boulesis* terá como objeto será quaisquer objetos que sejam de interesse humano, entendidos como “fins distintivamente humanos” (PEARSON, 2012. p. 169), ou seja, aqueles objetos que somente os seres dotados de razão são capazes de desejar e que são parte do interesse humano, como a honra, a saúde, a nobreza ou qualquer outro objeto de desejo que se distingue por fazer parte da nossa humanidade, mesmo que não sejam verdadeiramente bons, somente um bem aparente.

Esse é o desejo que, quando foi bem orientado, está de acordo com a nossa natureza racional e nossa função, como foi delineada anteriormente, e que se relaciona mais diretamente com busca pelo que Aristóteles chama de sumo bem, visto que o “nosso bem é o mais pleno desenvolvimento e uso ativo, em uma vida madura e normal, daquilo que é mais essencial à nossa natureza como seres humanos, ou seja, nossas próprias capacidades racionais” (COOPER, 1996. p. 99).

O apetite (*epithumía*) seria em geral o desejo pelo agradável ou prazeroso, o desejo pela busca de objetos de prazer e que procura evitar a dor, como afirma Aristóteles: o “apetite relaciona-se com prazer e dor” (EN III 2 1111b 16). Podemos entender a *epithumía* em dois sentidos: um amplo e um estrito, nos quais ela se relaciona com diferentes objetos de prazer. Em um primeiro momento, dentro da análise sobre a temperança no livro III da *EN*, o apetite aparece em sentido

¹⁴ A divisão dos desejos em Aristóteles é provavelmente uma herança platônica encontrada em “A República”, quando Platão divide a alma em três partes referentes a três virtudes necessárias para se cultivar a justiça.

estrito, relacionando-se somente com os prazeres corporais, aqueles que resultam de processos¹⁵, um desejo presente em todos os animais com capacidade de percepção (PEARSON, 2012. p. 92-96). No entanto, em sentido amplo o apetite pode ser visto como um desejo pelo prazeroso de forma geral, abrangendo outros prazeres além dos corporais.

A ideia de que possa haver *epithumiai* por prazeres não corporais recebe apoio de várias passagens nas quais Aristóteles refere-se a esse desejo como tendo objetos não corporais. Assim, na EN 3.1, ele escreve sobre *epithumiai* para saúde e aprendizado (1111a31). Na EN 7.4, ele se refere a *epithumiai* de riqueza, ganho, vitória e honra (1148a25-26, cf. 7.4.1147b29-31). E riqueza e vitória também são especificadas como objetos da *epithumia* na Retórica: em 1.10, Aristóteles menciona um homem pobre que tem *epithumia* por riqueza (1369a12-13); e em 1.11 ele afirma: ‘a vitória também é agradável, e não apenas para o competitivo, mas para todos; o vencedor se vê à luz de um campeão e todo mundo tem uma *epithumia* mais ou menos forte por isso’ (1370b32-34). Em todos esses casos, as *epithumiai* em questão parecem não corporais e estão fora do alcance de animais não racionais (PEARSON, 2012. p. 102).

Quando um agente visa o prazer, esse prazer pode ser um bem, pode ser um bem aparente, ou pode ser um prazer nobre. Mas ao visar um objeto em busca de prazer o desejo será sempre o apetite, ao visar um objeto como um bem – seja ele prazeroso ou não – o desejo é o querer. Assim, quando Aristóteles diz que o temperante visa o nobre (EN III 12) é no sentido de desejar um prazer de forma apropriada, não sendo o nobre o objeto do apetite, mas como o apetite está correto ele também visa o nobre (PEARSON, 2012. p. 106-108).

O impulso (*thumós*) seria um desejo de vingança ou reação ao desprezo, despeito ou insulto (PEARSON, 2012. p. 113) quando entendido em sentido mais estrito, sendo usado mesmo como sinônimo de ira (*orgê*). Uma pessoa pode ter um acesso de raiva por ter sido injustiçada, insultada ou até mesmo ferida, e o que nos motiva a reagir nessa situação seria o impulso. O objeto de desejo do impulso não é deixado muito claro por Aristóteles, mas em um sentido mais amplo ele pode ser visto como um senso de honra ou nobreza, quando o impulso aparece associado à coragem. No início do capítulo dez do livro três da *EN*, quando termina de falar sobre a coragem, Aristóteles diz: “Após a coragem deixe-nos falar da temperança; pois essas parecem ser as virtudes das partes não racionais” (EN III 10 1117b 21). Sendo os desejos não racionais o impulso e o apetite, e Aristóteles associa a temperança com o apetite, a coragem parece estar associada ao impulso; e caso seja assim, os objetos do impulso podem ser a honra¹⁶ e a nobreza. A coragem, sendo a virtude que regula os sentimentos de medo e confiança, envolvendo o enfrentamento da dor, poderia estar relacionada ao

¹⁵ Ver capítulo 2, p. 21-22.

¹⁶ A honra (*time*) é entendida nesse contexto como um reconhecimento público dos bons hábitos.

apetite, pois sabemos que o apetite está envolvido na busca do prazer e na aversão à dor. No entanto, Aristóteles deixa claro que a verdadeira coragem envolve mais que buscar prazer ou enfrentar a dor:

Homens, assim como as bestas, sofrem dor quando estão irados e sentem prazer quando conseguem sua vingança; aqueles que lutam por essas razões, no entanto, são combativos, mas não corajosos; pois eles não agem pela honra nem como a regra manda, mas pela força do sentimento; eles têm, no entanto, algo parecido com coragem (EN III 8 1117a 05-09).

O *thumos*, nos animais não racionais está restrito basicamente à dor e ao prazer, o que pode ocorrer com alguns homens. Mas quando esse desejo envolve virtude ele deve envolver a razão, “escolha e motivo [*heneka*]” (EN III 81117a 04), e o que podemos entender por escolha e motivo são deliberação e objetivo, a participação racional e a desiderativa, pois o *thumos* é um tipo de desejo. Além disso, “a coragem é nobre. Logo, seu fim também é nobre; pois cada coisa é definida pelo seu fim” (EN III 7 1115b 22-23). Podemos dizer que, assim como o apetite, o impulso só visa o nobre (*kalon*) indiretamente, quando no agente corajoso, pois se o agente corajoso visa uma revanche ou retaliação pensando na nobreza de seu ato ele é considerado virtuoso, mas o objeto do impulso ainda é a revanche ou a retaliação (PEARSON, 2012, p. 136).

Se consideramos que o caráter de um sujeito é construído por ações praticadas em uma mesma direção, o entendimento de como funcionam nossas motivações para agir é o primeiro passo para o entendimento dessa construção e de como devem ser as primeiras ações dos seres humanos enquanto aprendizes da virtude. No entanto, não basta a análise dos desejos e seus objetos para saber como os seres humanos agem, é por isso que Aristóteles também analisa quais são os objetos de busca específicos dos seres humanos e seus diferentes modos de agir.

3.4 Ação e caráter

O livro II da *EN* começa com a discussão sobre como a virtude moral não está em nós por natureza, mas a adquirimos através do hábito (EN II 1 1103a 15-20). As diferenças de caráter de um agente podem surgir de atos semelhantes (EN II 1 1103b 21), ou seja, praticando atos virtuosos podemos desenvolver um caráter virtuoso, e praticando atos viciosos um caráter vicioso, o que é caracterizado pela forma como agimos, buscando o meio termo ao evitar o excesso e a falta (EN II 9).

Se a felicidade está relacionada com a virtude, sendo a virtude uma disposição de caráter, e “devemos tomar como sinais do estado de caráter o prazer ou a dor que seguem os atos” (EN II 3

1104b 04-05), logo, precisamos examinar melhor essas relações, de acordo com o objetivo do nosso trabalho. Além disso, “(...) as virtudes estão relacionadas com ações e paixões, e toda paixão e toda ação é acompanhada de prazer e dor, por esta razão também a virtude estará preocupada com prazeres e dores” (EN II 3 1104b 13-16). Portanto, devemos considerar nossos atos em função do prazer e da dor relativo a eles. Assim, analisaremos o papel que o prazer e a dor desempenham no processo de aquisição das virtudes e conseqüentemente da realização da *eudaimonia*.

Aristóteles parece dar grande importância para o prazer e a dor que acompanham nossos atos, usando essa distinção como uma das formas de compreensão sobre o valor de nosso caráter, pois ele afirma que:

(...) é somente por causa dos prazeres e dores que os homens se tornam maus, perseguindo e evitando os prazeres e as dores que eles não deveriam ou quando não deveriam ou como não deveriam, ou errando em um dos outros modos semelhantes que podem ser distinguidos (EN II 3 1104b 18-24).

Portanto, o processo de desenvolvimento de um caráter virtuoso passa por habituar-se a certos atos e a sentir prazeres e dores na medida certa, pois “esse tipo de excelência [a virtude moral] tende a fazer o que é melhor com relação a prazeres e dores, e o vício faz o contrário” (EN II 3 1104b 28).

No entanto, como já vimos, o que nos motiva a agir são nossos objetivos e objetos desejáveis. Em vista disso, Aristóteles nos mostra quais são os nossos objetos de busca ou aversão:

Existem três objetos de busca e três de fuga, o nobre, o benéfico, o prazeroso, e seus contrários, o vil, o prejudicial, o doloroso, sobre todos esses o homem bom tende ao certo e o homem mau ao errado e especialmente sobre prazer; pois isso é comum aos animais, e também acompanha todos os objetos de escolha; pois até os nobres e os benéficos parecem agradáveis (EN II 3 1104b 30-1105a 3).

Ao que parece, todas nossas ações estão relacionadas com um desses três objetos de busca colocados como um fim por nossos desejos. Assim, sempre que desejamos algo é porque nos parece nobre, benéfico ou prazeroso. Além disso, temos uma informação nova, o prazer parece estar presente mesmo nos outros objetos de busca, não estando somente nos objetos prazerosos, mas de alguma forma se fazendo presente em todos os objetos que perseguimos.

A preocupação com a vida voltada ao prazer, que vem desde o início da *EN* parece espalhar-se por boa parte da obra, e nesse momento ela recai sobre como lidamos com o prazer em nossos atos e como devemos tomar cuidado para que ele não se torne o centro de nossa busca, pois, como vimos, ele está presente em todos os objetos que vislumbramos, além de parecer ser o que mais nos

causa distração ou confusão na busca por uma vida virtuosa. Aristóteles deixa isso claro em algumas passagens:

Agora, em tudo, o agradável ou o prazer é do que mais devemos nos proteger; porque nós não o julgamos imparcialmente (...) se evitarmos o prazer, portanto, estaremos menos propensos a nos perder. É fazendo isso, então, (para resumir a questão) que seremos mais capazes de acertar o meio (EN II 9 1109b 07-12).

Ao que parece, a busca por prazer e a aversão à dor estão relacionados diretamente ao apetite e ao tato:

(...) pois desejo é apetite, impulso e querer; e todos os animais têm ao menos um dos sentidos – o tato – e, naqueles em que subsiste percepção sensível, também subsiste prazer e dor, percebendo o prazeroso e o doloroso; e, nos que eles subsistem, também subsiste o apetite, pois este é o desejo do prazeroso (DA II 3 414b 02-05).

Assim, podemos dizer que os animais que possuem tato são capazes de sentir prazer, dor e ter apetite.

No entanto, essa relação direta entre tato e desejo (apetite) não é unanimidade entre os comentadores de Aristóteles. Para Giles Pearson não existe a possibilidade de existir desejo sem uma noção de perspectiva dada pela imaginação, isso “significa que, na medida em que a passagem do DA 2.3 acima sugere que criaturas que simplesmente possuem a capacidade de percepção devem *ipso facto* possuir a capacidade de desejo, Aristóteles nos engana” (PEARSON, 2012, p. 57). Pearson sustenta sua visão na seguinte passagem: “(...) o animal é capaz de desejar, por isso mesmo ele é capaz de se mover; e ele não é capaz de desejar sem imaginação” (DA III 10 133b 26-27). O que contrapõe a visão de Hendrik Lorenz, que vê a imaginação como um pré-requisito para a locomoção, mas não para o desejo. Assim, na visão de Lorenz, não existe “uma ligação necessária entre desejo e locomoção” (LORENZ, 2006, p 145), a passagem do DA III.10 que é usada para defender essa interdependência entre desejo e imaginação na verdade se refere apenas aos animais capazes de se locomover e aos requisitos para tal locomoção, assunto que é introduzido neste trecho:

Mas agora é preciso investigar, no que concerne o movimento local, o que é que faz o animal se mover no sentido de poder se transportar (...) o movimento em questão é sempre em vista de algo e acompanhado de imaginação e desejo, pois nada que não deseje ou evita algo se move, exceto por coerção (DA III 9 432b 13-17).

É nesse contexto que a imaginação torna-se necessária (LORENZ, 2006, p. 145-147). O que Lorenz parece defender é que alguns animais, e imagino que ele se refere a animais como esponjas ou corais, possuem capacidade de percepção sem possuir capacidade para a locomoção, e isso é suficiente para esses animais possuírem apetite, pois se alimentam sem se locomover. Contudo, ele não nega a importância da imaginação para a apreensão dos objetos desejáveis dos animais superiores, mas restringe sua relação com a capacidade de locomoção, afirmando que “a capacidade de desejar produz locomoção *apenas se* isso for apoiado por um adequado e poderoso aparato cognitivo – tal que, inclua minimamente a capacidade da *phantasia*” (LORENZ, 2006, p. 147).

Estando o prazer relacionado de alguma forma com a busca pelo nobre e pelo bem, pode ser fácil confundir o prazer do apetite com o prazer relacionado a essas outras atividades, tornando a busca pelo prazer estrito do apetite o motivo principal de nossas ações. Mas, como vimos anteriormente, existem dois tipos de prazer relacionados às nossas ações, os das atividades e os dos processos, e aparentemente eles não fazem parte dos mesmos objetos de busca. Por esse motivo, o prazer entendido como processo parece não deixar que façamos julgamentos corretos sobre nossas ações, tornando a tarefa de acertar o meio e nos tornarmos virtuosos mais árdua. Essa parece ser a preocupação de Aristóteles quando ele julga que o prazer é o que pode mais facilmente confundir sobre a concepção de bem: “Na maioria das coisas, o erro parece ser devido ao prazer; porque parece bom quando não é. Nós, portanto, escolhemos o prazer como um bem e evitamos a dor como um mal” (EN III 4 1113b 01-02).

Mesmo que a princípio não consigamos identificar de forma clara nessas passagens a preocupação com um tipo específico de prazer, a investigação acerca do problema da continência e da incontinência pode nos ajudar a entender melhor tal questão. Deste modo, devemos retomar o aparente conflito entre desejo e razão que caracteriza o problema.

3.5 Continência e incontinência

Do que estamos falando quando nos referimos a um aparente conflito entre razão e desejo que caracteriza a continência e a incontinência? Na EN Aristóteles trata desse tema de maneira mais aprofundada no livro VII, abordando principalmente os desejos da parte não racional.

A respeito da abordagem desses problemas em relação ao impulso (*thumos*) – e Aristóteles usa a raiva como exemplo – é dito na EN que a incontinência em relação a ele é menos condenável, pois de alguma forma segue a razão: “Logo, a raiva obedece à razão em certo sentido, o apetite não. Isso é mais condenável, pois o homem que é incontinente a respeito da raiva é, em algum sentido, dominado pela razão, enquanto o outro é dominado pelo apetite e não pela razão” (EN VII 6 1149b

01-03). Pois, quando alguém é arrebatado por um rompante de raiva por sentir-se injustiçado, necessita da razão, ou ao menos da imaginação racional, para perceber a injustiça e formar o desejo. Logo, sem a razão o impulso não poderia existir da forma como existe em nós. Em relação ao apetite, o prazer que ele busca não parece estar diretamente ligado à razão, parece mais uma resposta, quase mecânica, à apreensão de um objeto desejável, formando um desejo não racional que pode até ir contra o que a razão indica ser o melhor a fazer. Em uma passagem anterior, Aristóteles usa duas metáforas para tentar exemplificar essa diferença:

A incontidência no que diz respeito à raiva é menos vergonhosa do que a dos apetites (...) a raiva parece escutar a razão até certo ponto, mas ouvir mal, assim como os criados apressados que correm para fora antes de ouvirem tudo o que se diz, e depois confundem a ordem, ou quando os cachorros latem, se houver apenas uma batida à porta, antes de olhar para ver se é um amigo; (...) enquanto o apetite, se a razão ou a percepção meramente diz que um objeto é prazeroso, salta para desfrutá-lo (EN VII 6 1149a 24-35).

Ou seja, ser incontinente em relação ao impulso é como apressar-se para fazer algo que foi considerado racionalmente correto, já em relação ao apetite é agir em busca de prazer mesmo que a razão diga que é melhor fazer o contrário. O fato de um desejo estar ligado à razão, no sentido de escutá-la, mesmo que mal, e o outro estar ligado à busca de prazer, podendo ou não ouvir a razão, parece ser importante na definição da incontidência. Por esse motivo, precisamos entender um pouco mais sobre os objetos de prazer ligados ao apetite.

Sobre as coisas que causam prazer, Aristóteles diz que elas são de duas espécies: as necessárias – ligadas ao corpo e instintos – e as que são genericamente boas e que merecem ser escolhidas por si mesmas, mas que também admitem excesso, como riqueza, ganho, vitória, honra. E ambas parecem estar ligadas à *epithumia*, como mostra esse trecho:

Agora, dos apetites e prazeres, alguns pertencem à classe das coisas genericamente nobres e boas – pois algumas coisas agradáveis são, por natureza, dignas de escolha, enquanto outras são contrárias a estas, e outras são intermediárias, para adotar nossa distinção prévia – por exemplo, riqueza, ganho, vitória, honra (EN VII 4 1148a 21-25).

Em um primeiro momento a *epithumia* parecia ser o desejo pelos prazeres corporais, mas em um segundo momento parece ser responsável pelo prazer de forma geral. Mas de alguma forma, como já vimos, a preocupação maior de Aristóteles parece estar relacionada com os prazeres corporais, aqueles que compartilhamos com outros animais.

Sendo assim, quando o desejo (*epithumia*) “vence” a razão em aspectos não ligados aos desejos corporais – como o prazer pela honra, vitória, fortuna –, ou mesmo quando alguém é

tomado pela ira (relacionada ao *thumos*), pode-se dizer que o agente foi incontinente em relação a tal e tal coisa por ocorrer um conflito semelhante na tomada de decisão, como podemos ver nessa passagem:

(...) aos que vão ao excesso com referência às segundas, contrariando a regra correta que levam em si, não chamamos simplesmente de incontinentes, mas de incontinentes “com respeito ao dinheiro, à honra, ao lucro ou à ira” – não simplesmente incontinentes, porque diferem das pessoas incontinentes e são assim chamados devido a uma semelhança (EN VII 4 1147b 31-34).

Assim, o incontinente com relação ao excesso de prazeres corporais é mais condenável que o em relação ao impulso, pois é mais natural ao homem o impulso “do que o apetite pelo excesso, isto é, em coisas não necessárias” (EN VII 6 1149b 05-07), já que “a raiva obedece à razão em certo sentido, mas o apetite não. É, portanto, mais vergonhoso; pois o homem que é incontinente em relação à raiva é, de certo modo, vencido pela razão, enquanto o outro é vencido pelo apetite e não pela razão” (EN VII 6 1149b 01-03).

Para Aristóteles, o incontinente propriamente dito é aquele que se relaciona com os mesmos objetos que o intemperante, ou seja, é aquele cujos apetites ligados aos prazeres do corpo – os prazeres da comida, da bebida e do sexo (EN VII 4 1148a 04-11) – se opõem à razão. É aquele que sabe o correto a fazer em dada situação, mas faz o contrário do que decidiu por seguir os seus apetites corporais.

Portanto, a incontinência é um conflito entre a razão e o desejo a respeito dos excessos de prazeres do corpo. Assim sendo, fora o caso relacionado ao impulso, todos “os outros casos qualificados, como o próprio não qualificado, são casos de fraqueza na presença da *epithumia*, os desejos *apetitivos*” (COOPER, 1996, p. 87).

Aristóteles sugere no *De Anima*, como já vimos, que somente duas coisas podem nos mover, desejo e raciocínio prático (DA III 10 433a 17). Esse tipo de raciocínio não pode nos mover sem o querer e, quando o desejo e o raciocínio entram em conflito sobre qual direção seguir, aí é que ocorre a continência ou a incontinência. Aristóteles acaba concluindo que os desejos, de maneira geral, são os princípios de nossas ações, e que pode haver um conflito entre eles: “por vezes o desejo vence e demove algum outro desejo, no caso em que ocorre a incontinência” (DA III 434a 13). Portanto, toda ação que ocorre quando o desejo racional e o não racional estão em conflito é continência ou incontinência. E como já vimos, esse desejo não racional que constitui a incontinência propriamente dita é o apetite. O que Aristóteles parece assegurar é que “*epithumia* é

[o desejo] baseado no prazer, e contrasta com [o desejo] baseado no bem, a *boulesis*” (PEARSON, 2011. p. 115).

A continência e a incontinência, então, não podem ocorrer em animais não humanos, pois eles somente desejam em relação aos seus apetites e se movem em direção a eles. Sem possuir uma porção racional em sua constituição não há como outro animal querer no sentido de desejar deliberadamente (ou seja, escolher) algo:

Porque a escolha não é comum também a criaturas irracionais, mas o apetite e a raiva (*thumós*) são. E mais, o homem incontinente age com apetite, mas não com escolha; enquanto o homem continente, ao contrário, age com escolha, mas não com apetite. E também, o apetite é contrário à escolha, mas não ao apetite. Além disso, o apetite refere-se ao agradável e ao doloroso, escolha nem ao doloroso nem ao agradável (EN 3 II 1111b 11-18).

A incontinência sem qualificação acaba por ser a vitória de um desejo não racional, aquele compartilhado com os outros animais, que nos move na busca de prazer ou na direção de evitar a dor, e referente aos prazeres do corpo. Ela parece ocorrer quando o desejo pelos prazeres corporais é mais forte que a deliberação sobre o que seria melhor e mais apropriado fazer em determinada situação. É aquela que se relaciona com os prazeres do apetite – desejo que compartilhamos com os outros animais – e com os mesmos objetos do intemperante, e como sabemos, temperança e intemperança “estão relacionadas com os tipos de prazeres que compartilhamos com os animais, os quais, portanto, vis e brutais; são eles o tato e o paladar” (EN III 10 1118a 24-26).

Ao que tudo indica, como diz Charles Young, a “*Ética Nicomaqueia* salienta uma conexão entre a temperança e a animalidade” (YOUNG, 1991, p. 109), a relação do homem com seus prazeres estritamente corporais parece nos aproximar do lado não racional do ser humano, uma parte de nós que desperta certos desejos, e nesse sentido podemos entender a “temperança como uma virtude que regula nossa relação com nossa animalidade” (YOUNG, 1991, p. 111). Nossas ações não devem ser mediadas meramente pela relação com nossos prazeres, e não podemos agir apenas sob o comando de nossos apetites, precisamos utilizar nosso lado racional, pois agir somente pelo que nosso apetite demanda seria agir como animais.

Essa ligação com os outros animais parece ser o motivo principal da incontinência propriamente dita ser a mais reprovável, pois Aristóteles já reprovava a relação de busca excessiva do intemperante com esses prazeres:

O sentido ao qual a intemperança está conectada é o mais amplamente compartilhado dos sentidos; e a intemperança parece ser mais reprovável, pois está

ligada a nós não como homens, mas como animais. Se deleitar com esse tipo de coisa e amar isso acima das outras é brutal (EN III 10 1118b 01-04).

Assim, para sermos considerados virtuosos devemos escolher agir de modo propriamente humano, ou seja, de acordo com nossa função própria e com nossa natureza, não como meros animais em uma busca incessante por prazer. Deste modo, a análise sobre as ações humanas, principalmente a respeito da voluntariedade e das escolhas, é um passo importante nessa investigação.

3.6 Ações involuntárias, voluntárias, deliberação e escolha

Além da preocupação com o prazer e a dor referente a nossos atos, Aristóteles também tem uma preocupação acerca da escolha e da voluntariedade concernente a eles. A discussão sobre a voluntariedade e a escolha é fundamental na determinação sobre o que é uma ação virtuosa.

Já vimos que as ações estão ligadas a prazeres e dores, que estão relacionados aos desejos. Porém, precisamos ir além para distinguir diferentes tipos de ações e o valor delas para podermos entender como isso se relaciona com a virtude.

Visto que a virtude está relacionada com paixões e ações, e a respeito de paixões e ações voluntárias elogios e culpas são concedidos, e naquelas que são involuntárias o perdão, e algumas vezes também piedade, distinguir o voluntário e o involuntário é presumivelmente necessário para aqueles que estão estudando a natureza da virtude, e útil também para os legisladores com vistas à atribuição de honras e punições (EN III 1 1109b 30-34).

Assim, Aristóteles vê necessário distinguir as ações entre voluntárias, involuntárias, não voluntárias e mistas, e entender parte dessa distinção é importante para entendermos como se comporta o agente virtuoso e como deveria se comportar aquele que está no caminho da virtude.

Aristóteles começa analisando o que são as ações involuntárias:

Essas coisas, então, são consideradas involuntárias quando ocorrem sob compulsão, ou devido à ignorância; e é compulsório aquilo em que o princípio móvel está fora, sendo um princípio no qual nada é contribuído pela pessoa que está agindo ou está sentindo a paixão, por exemplo, se ele fosse levado para algum lugar por um vento, ou por homens que o tivessem em seu poder (EN III 1 1109b 35-1110a 03).

As ações involuntárias são de dois tipos: a que é forçada, ou sob compulsão, e a devido à ignorância. As ações forçadas são definidas como aquelas em que o princípio se encontra fora do agente, o que pode ser entendido como uma ação que o agente não tem vontade de fazer, ou não

faria se não fosse por uma coerção externa, como alguém que é literalmente arrastado por outra pessoa para algum lugar diferente de onde se encontra. Porém, mesmo com essa definição de ação involuntária como uma ação forçada, em alguns casos é motivo de debate se a ação praticada é voluntária ou involuntária, pois elas podem de alguma forma parecer involuntárias, mesmo o agente não sendo forçado fisicamente a agir, como nos exemplos a seguir:

(...) com relação às coisas que são feitas pelo medo de males maiores ou por algum objeto nobre (por exemplo, se um tirano ordenasse que alguém fizesse algo vil, tendo seus pais e filhos em seu poder, e se alguém fizesse a ação eles deveriam ser salvos, mas caso contrário seriam mortos), pode ser debatido se tais ações são involuntárias ou voluntárias. Algo desse tipo acontece também com relação ao lançamento de mercadorias ao mar durante uma tempestade; pois, em abstrato, ninguém joga fora mercadorias voluntariamente, mas, com a condição de garantir a segurança de si e de sua tripulação, qualquer homem sensato o faz (EN III 1 1110a 04-11).

Quando alguém age “forçado” pelas circunstâncias, sua ação é voluntária ou involuntária? É nesse ponto que Aristóteles vai introduzir a noção de ações mistas, ações que podem nos fazer entender a questão da voluntariedade de maneira mais específica, pois até o momento só pudemos inferir que as ações voluntárias seriam aquelas opostas às involuntárias, que como vimos são forçadas ou por ignorância. Logo, as ações voluntárias seriam aquelas praticadas quando o princípio móvel está no agente e ele tem conhecimento da situação. No entanto, como vimos no trecho anterior, existem situações em que um homem sensato (nas palavras de Aristóteles) pratica ações que a princípio não faria, como ele afirma:

tais ações, então, são mistas, mas são mais como ações voluntárias; pois elas são dignas de escolha no momento em que são feitas, e o fim de uma ação é relativo à ocasião. Ambos os termos, então, voluntário e involuntário, devem ser usados com referência ao momento da ação. Agora, o homem age voluntariamente; pois o princípio que move as partes instrumentais do corpo em tais ações está nele, e as coisas das quais o princípio móvel está no próprio homem estão em seu poder de fazer ou não fazer. Tais ações, portanto, são voluntárias, mas abstratamente talvez involuntárias; porque ninguém escolheria tal ato por si mesmo (EN III 1 1110a 12-19).

Esse trecho nos apresenta considerações importantes, como a afirmação de que o homem citado no exemplo age voluntariamente, pois o princípio móvel está nele e isso lhe dá o poder de fazer ou não fazer algo. Além disso, em específico, as ações praticadas não seriam escolhidas por si mesmas, mas foram escolhidas em razão de algum outro fim que não a própria ação, e tal fim é decidido no momento da ação. Assim, “as ações mistas apresentam um caso especial de ação voluntária – a ação voluntária racional –, na medida em que, uma vez que a ação feita não era

desejada, ela só pode ter sido escolhida por deliberação, ou seja, a partir da avaliação das alternativas de ação possíveis” (ZANUZZI, 1999, p. 25).

Também existem mais fatores que ajudam a determinar a voluntariedade ou involuntariedade de um ato, pois também podemos dizer que é involuntária uma ação praticada por um agente que ignora “as circunstâncias da ação e dos objetos com as quais ela está envolvida” (EN III 1 1110b 35). Desse modo, a caracterização da involuntariedade não está centrada somente no fato de um princípio móvel externo que impele o agente a praticar uma ação, mas também quando o agente ignora as particularidades de uma ação, como por exemplo, quando ignorando que possui uma alergia a amendoim, come amendoim.

É, então, a partir de uma definição de ato involuntário que Aristóteles vai definir seu contrário, o voluntário:

Uma vez que o que é feito sob compulsão ou por ignorância é involuntário, o voluntário parece ser aquele do qual o princípio móvel está no próprio agente, estando ciente das circunstâncias particulares da ação. Presumivelmente atos feitos por motivo de raiva ou apetite não são corretamente chamados de involuntários. Pois, em primeiro lugar, no que foi mostrado nenhum dos outros animais agiria voluntariamente, nem as crianças; e, em segundo lugar, significa que não fazemos voluntariamente nenhum dos atos que são devidos ao apetite ou raiva, ou que praticamos os atos nobres voluntariamente e os atos vis involuntariamente? Isso não é absurdo, quando uma e a mesma coisa é a causa? Mas certamente seria estranho descrever como involuntárias as coisas que se deve desejar; e devemos tanto estar zangados com certas coisas quanto ter apetite por outras, por exemplo, para a saúde e para a aprendizagem (EN III 1 1111a 21-31).

Algumas coisas merecem consideração a respeito dessa passagem, além do que já foi caracterizado como ação voluntária. Primeiro, ao que parece, algumas pessoas considerariam os atos motivados por apetite ou por raiva – aqueles ligados aos desejos não racionais – como atos involuntários, o que é negado por Aristóteles com a justificativa de que, se esse fosse o caso, então os animais e as crianças agiriam involuntariamente. Como sabemos, muitos animais possuem os mesmos desejos não racionais que o ser humano, e isso os motiva a agir quando percebem objetos que despertam seus desejos, satisfazendo assim as condições para a ação voluntária, o princípio móvel no agente e o conhecimento – no caso desses animais a imaginação sensível – da situação particular. Também é mencionado o caso das crianças, conjuntamente com os animais, o que indica que as motivações delas estão vinculadas aos desejos não racionais, mostrando que, na visão de Aristóteles, as crianças ainda não possuem sua racionalidade plenamente desenvolvida, o que de fato nós podemos constatar.

Mas por que definir o que é voluntário ou involuntário? A resposta parece ser que a partir dessas definições poderemos entender como as escolhas são feitas, e tais definições nos ajudam a

distinguir o caráter do agente, por isso “(...) devemos discutir a seguir a escolha [deliberada] (*prohairesis*); pois se acredita que esteja mais intimamente ligada à virtude e discrimina melhor os caracteres do que as ações.” (EN III 2 1111b 05-06). E, assim, ele começa a delimitar a escolha deliberada:

(...) parece ser voluntária, mas não é a mesma coisa que o voluntário; o último se estende mais amplamente. Pois tanto as crianças quanto os animais inferiores participam da ação voluntária, mas não da escolha, e atos feitos no impulso do momento descrevemos como voluntários, mas não como escolhidos (EN III 2 1111b 07-09).

Ele distingue o que é voluntário do que é escolhido, pois a voluntariedade pode estar presente mesmo sem a deliberação – como já havíamos notado que acontece nos animais e nas crianças –, ou seja, a voluntariedade não precisa ser racional, mas a escolha sim. O que é corroborado por outra passagem:

Aqueles que dizem que [a escolha] é apetite ou raiva ou desejo ou um tipo de opinião não parecem estar certos. Porque a escolha não é comum também a criaturas não racionais, mas o apetite e a raiva são. Além disso, o homem incontinente age com apetite, mas não com escolha; enquanto o homem continente, ao contrário, age com escolha, mas não com apetite. Do mesmo modo, o apetite é contrário à escolha, mas não ao apetite. E mais, o apetite se relaciona com o prazeroso e o doloroso, a escolha nem com o doloroso nem com o prazeroso (EN III 2 1111b 10-17).

Além de ser exclusiva dos seres racionais, a escolha não se relaciona com prazeres e dores. O que parece ser importante aqui é que a escolha demonstra que podemos agir não somente em busca do prazer ou para evitar a dor, isso é um comportamento próprio dos animais e crianças, podemos agir visando algo que consideramos bom ou nobre (*kalon*), e o que visamos, ou o objetivo da ação é mais importante para o julgamento moral do que a própria ação, pois poderíamos praticar uma ação virtuosa sem estarmos agindo virtuosamente, como aquele que ajuda um amigo somente para ganhar fama, não por ser uma atitude virtuosa e nobre. Assim, como escolhemos agir, ou melhor, com qual objetivo escolhemos a ação nos fornece mais indícios se ela é realmente boa e sobre o caráter do agente. Deste modo, precisamos pensar em como a escolha se relaciona com nossas motivações. Aristóteles diz que a escolha

(...) também não é desejo, embora pareça próximo a ele; pois a escolha não pode se relacionar com impossíveis, e se alguém dissesse que os escolheu, seria considerado bobo; mas pode haver um desejo mesmo para impossíveis, por exemplo: para a imortalidade. E o desejo pode se relacionar com coisas que não poderiam, de modo algum, ser provocadas pelos próprios esforços, por exemplo:

que um determinado ator ou atleta deve ganhar em uma competição; mas ninguém escolhe essas coisas, apenas as coisas que ele acha que poderiam ser feitas por seus próprios esforços (EN III 2 1111b 20-25).

A escolha deliberada não é o desejo que chamamos de querer (*boulesis*), pois podemos querer coisas impossíveis como a imortalidade, ou mesmo querer que outra pessoa faça algo, como querer que um atleta vença uma competição. Nesse sentido, podemos reafirmar que a escolha deliberada está relacionada com o que podemos fazer em determinadas circunstâncias e, podemos dizer, que pelo fato da escolha deliberada ser uma expressão da racionalidade, que deve visar o bom, o benéfico ou o nobre, ela parece se relacionar com (não sendo a mesma coisa que) o desejo próprio dos seres racionais, a *boulesis* ou querer. Tais considerações a respeito dessa relação entre escolha deliberada e o desejo podem ser vistas também no seguinte trecho:

(...) querer [*boulesis*] se refere mais ao fim, a escolha [deliberada] aos meios; por exemplo, desejamos ser saudáveis, mas escolhemos os atos que nos tornarão saudáveis, e desejamos ser felizes e dizemos que queremos ser, mas não podemos dizer que escolhemos ser assim; pois, em geral, a escolha [deliberada] parece se relacionar com as coisas que estão em nosso próprio poder (EN III 2 1111b 26-29).

O desejo nos aponta um fim, a deliberação nos permite considerar como alcançar esse fim, ou como agir de maneira a realizar esse fim, e assim escolhemos que ações praticar buscando ou evitando algo. Mas o objeto de escolha nos aparece após a deliberação e a escolha acaba funcionando como um desejo, pois também nos move.

Sendo o objeto de escolha uma das coisas em nosso próprio poder que é desejado após a deliberação, a escolha será o desejo deliberado das coisas em nosso próprio poder; pois quando decidimos como resultado de deliberação, desejamos de acordo com nossa deliberação (EN III 3 1113a 09-12).

Como na obra de Aristóteles temos somente três tipos de desejos, aos quais já nos referimos anteriormente, e como o próprio Aristóteles já negou que a escolha é um deles, fica a dúvida a respeito do que ele está falando quando coloca a escolha como um desejo deliberado. Assim, precisamos entender como a escolha funciona e se relaciona com nossos desejos.

Uma hipótese sobre essa relação entre escolha e desejos seria essa: primeiro desejamos algo – que é objeto de um dos três desejos, pois “cada caso de desejo em sentido amplo é também um caso de desejo em um dos três sentidos estritos” (PEARSON, 2011, p.113) –, em seguida podemos deliberar se esse objeto de desejo faz parte de uma concepção de bem (que seria um objeto da *boulesis*)¹⁷, e nesse momento escolhemos agir, a escolha sendo um desejo *deliberado*, ou seja, um

¹⁷ EN III 4 1113a 22-1113b 02.

desejo em consonância com nossa concepção de bem. Quando o que nos motiva é um dos desejos não racionais, eles podem ou não ouvir a razão – manifestada pela deliberação e possibilidade de escolha.

Como o agente deve ser o motor de suas ações, a deliberação, portanto, será voluntária e se dará sobre o que fazer ou não fazer em determinadas circunstâncias. A partir dela o agente poderá escolher agir ou não agir em cada situação, pois “os atos cujos princípios motores estão em nós também devem estar em nosso poder e ser voluntários” (EN III 5 1113b 20-21). Portanto, o que ajuda a caracterizar o caráter virtuoso de um agente é agir ou não agir a partir de certas escolhas que estarão de acordo com um fim bem determinado pelo desejo e em consonância com razão prática.

Agora, o que parece determinar qual será o melhor fim do qual nossas ações serão constituintes é a formação de nosso caráter, que em parte pode ser encarada como uma formação voluntária, pois, como Aristóteles nos mostra, o vício e a virtude surgem de nossas práticas, e nossas ações voluntárias ajudam a gerar em nós algo como uma segunda natureza, seja ela boa ou ruim, como podemos ver no trecho a seguir:

Mas talvez um homem seja o tipo de homem que não se cuida. Ainda assim, eles mesmos são responsáveis por tornarem-se homens desse tipo, e os homens são responsáveis por serem injustos ou intemperantes, na medida em que trapaceiam ou passam o tempo bebendo ou coisas do tipo; pois são atividades exercidas sobre objetos particulares que formam o caráter correspondente. Isso fica claro no caso de pessoas treinando para qualquer concurso ou ação; eles praticam a atividade o tempo todo. Agora, não saber que é a partir do exercício de atividades sobre objetos particulares que estados de caráter são produzidos é a marca de uma pessoa completamente insensata (EN III 5 1114a 04-11).

Aqui é reforçada a ideia de que nos tornamos virtuosos praticando atos virtuosos e viciosos praticando atos viciosos. E, visto que esses atos são voluntários, a formação do caráter parece em parte ser voluntária, e assim como o agente virtuoso tornou-se assim por praticar a virtude, “também, para o homem injusto e intemperante, estava aberto no começo não se tornar homem desse tipo, e assim eles são injustos e intemperantes voluntariamente; mas agora que se tornaram, não é possível que não sejam assim” (EN III 5 1114a 20-22). Não é o caso que uma vez adquirido certo tipo de caráter, ele esse torna-se imutável, mas que na medida em que um caráter vicioso formou-se ao longo de um tempo, para tornar-se virtuoso necessitaria também de um longo tempo. Por mais que um homem intemperante passe a agir contra seu apetite, julgando que praticar uma ação contra seu apetite é melhor que segui-lo, isso não o torna temperante, no máximo continente, mas a repetição desse tipo de ação pode vir no futuro a transformar seu caráter. No entanto, como já possui a disposição para seguir seu apetite essa tarefa é muito difícil.

Assim, ao agirmos voluntariamente em uma dessas direções – a do vício ou da virtude – formamos algo como uma segunda natureza, de difícil modificação. E, “se, então, como é afirmado, as virtudes são voluntárias (pois somos nós, de alguma forma, causas-parte de nossos estados de caráter, e é sendo pessoas de um certo tipo que determinamos o fim ser isso ou aquilo), os vícios também serão voluntários; pois o mesmo se aplica a eles” (EN III 5 1114b 23-25).

Contudo, Aristóteles faz uma ressalva a respeito da diferença entre a voluntariedade de nossas ações e de nosso caráter:

Mas ações e estados de caráter não são voluntários da mesma maneira; pois somos donos de nossas ações desde o começo até o fim, se conhecermos os fatos particulares, mas, embora controlemos o início de nossos estados de caráter, o progresso gradual não é óbvio, assim como nas doenças; porque estava em nosso poder, no entanto, agir dessa maneira ou não dessa maneira, logo os estados são voluntários (EN III 5 1114b 30-34).

A partir do que foi dito nesse trecho podemos entender porque a formação do caráter é somente em parte voluntária. Essa formação é construída ao longo do tempo, podendo muitos fatores, tanto individuais quanto externos a nós, influenciar na trajetória. A analogia com as doenças parece clara: uma doença pode ser voluntária em parte, a partir de uma vida desregrada podemos adquirir certas doenças – e ações voluntárias serem as responsáveis por desencadeá-la –, mas o desenvolvimento gradual dessa doença pode variar muito de pessoa para pessoa, desde fatores biológicos individuais até fatores externos, como ter um sistema imunológico mais forte ou possuir recursos para tratá-la. O início da doença é, então, considerado voluntário, mas seu desenvolvimento gradual não. Assim como a pedra que uma vez lançada (voluntariamente) pode tomar várias direções de acordo com quem a joga ou com o vento que a desvia.

Portanto, é justamente no início da formação de nossos estados de caráter que a voluntariedade se manifesta. É a partir de ações voluntárias que começamos o caminho de formação que pode culminar em um agente virtuoso ou vicioso. Deste modo, precisamos entender como construímos um caráter virtuoso.

4 A CONSTRUÇÃO DO CARÁTER VIRTUOSO

4.1 A habituação

Tendo em vista que a formação do caráter é feita a partir de ações voluntárias, precisamos entender como é o início do desenvolvimento do agente virtuoso na obra aristotélica a partir dessas ações, ou seja, como é o aprendizado da virtude desde cedo. Uma vez que nosso objetivo é entender como é o início do processo de construção do caráter, focaremos nossos esforços na aprendizagem da virtude moral, pois é o tipo de virtude que pode começar ser desenvolvida primeiro, a partir prática de ações repetidas, isto é, pelo hábito.

Ao que parece, uma “vasta gama de desejos e sentimentos moldam padrões de motivação e resposta em uma pessoa muito antes de ela desenvolver uma atitude racional em sua vida, e certamente antes de ela integrar essa consciência reflexiva a seu comportamento efetivo” (BURNYEAT, 2010, p.156). Sendo assim, antes de desenvolver a razão prática, de poder deliberar e escolher, nossas motivações para agir estão muito mais ligadas a sentimentos e desejos não racionais, e por isso Aristóteles enfatiza a “importância dos começos e do desenvolvimento gradual de bons hábitos de sentimento” (BURNYEAT, 2010, p.156). Então, para entendermos sobre o aprendizado da virtude precisamos analisar como é esse desenvolvimento gradual, seus começos e sua relação com os bons hábitos. Para isso, podemos encontrar alguns indícios na seguinte passagem:

Presumivelmente, então, devemos começar com coisas evidentes para nós. Portanto, qualquer pessoa que ouça inteligentemente lições sobre o que é nobre e justo e, geralmente, sobre os assuntos da ciência política deve ter sido educada em bons hábitos. Pois o *fato* é um ponto de partida e, se isso for suficientemente claro para ele, ele não precisará da *razão* também; e o homem que foi bem educado tem ou pode facilmente obter pontos de partida (EN I 4 1095b 03-08).

O que podemos presumir é que para o entendimento das lições aristotélicas precisamos partir do que é conhecido para nós, os pontos de partida. O *fato* é um ponto de partida e, se isso é suficientemente claro, a *razão* não é necessária. O *fato*, presumivelmente, é fornecido pelos bons hábitos, o que Burnyeat chama de *que*, o ponto de partida ou primeiro passo para entender as lições de Aristóteles. A *razão* é o *porquê*, e entender *por que* algumas ações são nobres e justas seria o segundo passo. A compreensão das lições sobre o que é justo e nobre depende de uma educação prévia nos bons hábitos, pois, “dos primeiros princípios, vemos alguns por indução, alguns por percepção, alguns por uma certa habituação e outros também de outras maneiras” (EN I 8 1098b 03-04). Assim, a habituação nos proporciona os pontos de partida em questões a respeito da ação.

Contudo, o que seriam esses pontos de partida ainda não ficou claro. Segundo Burnyeat, o que Aristóteles tem em mente ao falar dos pontos de partida em ética seriam ações efetuadas segundo as virtudes, essas “ações são as coisas familiares para nós de que devemos partir, e o que sabemos ao seu respeito é que são nobres e justas” (BURNYEAT, 2010, p. 158).

Não está totalmente claro, na passagem em I 4, se Aristóteles está se referindo a quem deseja compreender suas lições na perspectiva de um filósofo moral, ou se está se referindo àqueles que estão se desenvolvendo moralmente. No entanto, nosso objetivo não é resolver esse problema, e tampouco responder se é necessário compreender as lições de Aristóteles para vir a ser um agente virtuoso no futuro, mas sim, compreender como é o início do desenvolvimento moral. Nesse sentido, podemos interpretar a relação dos pontos de partida e seu entendimento do mesmo modo que Burnyeat o fez. O que Aristóteles estaria enfatizando em I 4 é que os pontos de partida “não estarão disponíveis a qualquer pessoa que não tenha sido criada nos bons hábitos” (BURNYEAT, 2010, p. 159), seja essa pessoa um filósofo moral ou não.

O ponto de partida, então, seria saber *que* o que fazemos são ações nobres e justas. O agente, em um primeiro momento de aprendizagem, deve fazer o que é nobre e justo para aprender *que* o que faz é nobre e justo em determinadas circunstâncias, habituar-se a agir de uma forma considerada virtuosa. O hábito seria a maneira de aprender, ou seja, de criarmos algo como uma segunda natureza disposta a agir virtuosamente. A pessoa que aprender *que* o que faz é nobre e justo poderá no futuro tirar proveito das lições de Aristóteles e, então, entender *por que* o que faz é nobre e justo e *por que* deveria agir assim em circunstâncias específicas. Deste modo, precisamos primeiro aprender o que fazer e *que* tais ações são virtuosas, para depois aprender *porque* o que fazemos é nobre e justo (BURNYEAT, 2010. p. 157-162). Nesse sentido, o início do processo de desenvolvimento moral acaba sendo a educação nos bons hábitos – as ações virtuosas, ou nobres e justas –, mesmo que isso não implique em estudar as lições de Aristóteles posteriormente, ou não tendo a certeza de que no futuro essa pessoa se tornará virtuosa.

Não podemos esquecer que estamos falando de virtude moral, pois é essa que requer o hábito para poder ser cultivada:

A virtude, portanto, sendo de dois tipos, intelectual e moral, a virtude intelectual em geral deve seu nascimento e seu crescimento ao ensino (pela qual requer experiência e tempo), enquanto a virtude moral surge como resultado do hábito, de onde também seu nome (*ethike*) é aquele formado por uma ligeira variação da palavra *ethos* (hábito) (EN II 1 1102a 14-17).

Portanto, é a habituação que, ao menos parcialmente, nos fornece o aprendizado da virtude moral. É praticando ações virtuosas que aprendemos a ser virtuosos:

Para as coisas que precisamos aprender antes de fazê-las, aprendemos fazendo-as, por exemplo os homens se tornam construtores construindo e tocadores de lira tocando a lira; também nos tornamos justos praticando atos justos, temperantes praticando atos temperantes e corajosos praticando atos corajosos (EN II 1 1103a 26- 1103b 02).

Desse modo, não só podemos ver que a virtude exige prática, mas que “a prática possui poderes cognitivos, já que é a maneira pela qual aprendemos o que é nobre e justo” (BURNYEAT, 2010, p. 161).

Além disso, essa habituação deve iniciar desde cedo, o estudante que Aristóteles espera que receba suas lições, como já referido, é aquele que foi iniciado nos bons hábitos, pois sem isso não será capaz de compreendê-las. Isso é parte do que ele quer mostrar na seguinte passagem:

(...) no que diz respeito à virtude, então, não basta saber, mas devemos tentar tê-la e usá-la, ou tentar qualquer outra maneira de tornar-se bom. Agora, se os argumentos fossem suficientes para tornar os homens bons, eles, justamente, como Teógnis diz, ganhariam grandes recompensas, e tais recompensas deveriam ter sido merecidas; mas tais coisas, embora pareçam ter poder para incentivar e estimular a mente generosa entre os jovens, e criar um caráter que nasça gentilmente e um verdadeiro amante do que é nobre, pronto para ser possuído pela virtude, elas não são capazes de encorajar muitos a nobreza e a bondade. Pois estes não obedecem, por natureza, ao sentimento de vergonha, mas apenas ao medo, e não se abstêm de maus atos por causa de sua baixaza, mas pelo medo de punição; vivendo pela paixão, perseguem seus próprios prazeres e os meios para eles, evitam as dores opostas e nem sequer têm uma concepção do que é nobre e verdadeiramente agradável, pois nunca o provaram. Que argumento remodelaria essas pessoas? É difícil, se não impossível, remover por argumento os traços que há muito foram incorporados ao caráter; e talvez devamos nos contentar se, quando todas as influências pelas quais pensamos que somos bons estão presentes, obtemos alguma tintura de virtude. Agora, alguns pensam que somos feitos bons por natureza, outros por habituação, outros por ensino. A parte da natureza evidentemente não depende de nós, mas como resultado de algumas causas divinas está presente naqueles que são verdadeiramente afortunados; embora argumentos e ensinamentos, podemos suspeitar, não são poderosos para todos os homens, antes a alma do estudante deve primeiro ter sido cultivada por meio de hábitos para alegrar-se ou odiar com nobreza, como a terra que nutre a semente. Pois quem vive como a paixão dirige, não ouvirá argumentos que o dissuadem, nem o entenderá se o fizer; e como podemos convencer alguém em tal estado a mudar seus caminhos? Em geral, a paixão parece ceder não aos argumentos, mas à força. O caráter, então, já deve estar de alguma forma familiarizado com a virtude, amando o que é nobre e odiando o que é vil (EN X 9 1179b 01-31).

Argumentos não são suficientes para convencer uma alma jovem a seguir o caminho da virtude, pois, em geral, os jovens não se abstêm de maus atos por vergonha, por considerar que não agiram com nobreza, mas pelo medo, somente se abstendo de maus atos caso pensem que podem sofrer punições. Vivem pela paixão e buscando o prazer, evitando a dor que a falta desse prazer lhes

traz, pois nunca experimentaram o prazer em outras coisas, como as ações nobres e justas. Tendo se acostumado com esse tipo de vida, não há argumento que possa persuadi-los a agir de outra forma, pois o que se incorporou ao caráter não foi por meio de argumentos, mas pela prática de ações em uma mesma direção, e isso não é de fácil modificação. Por esse motivo, é necessário cultivar a virtude desde cedo, desde a infância, habituando o caráter a ter prazer nas coisas nobres e justas, ou seja, na virtude, pois nossas motivações não são, no princípio, racionais. Habituá-lo à virtude desde a infância, a ter prazer nas coisas nobres e justas por meio da prática de ações nobres e justas, é plantar a semente da virtude no jovem. Isso é ser criado nos bons hábitos.

Além de já ter sido criado nos bons hábitos, Aristóteles espera que esse jovem seja “alguém que já ama o que é nobre e nisso tem prazer” (BURNYEAT, 2010, p. 164), pois na juventude as paixões falam mais alto que a razão e ter um caráter habituado a praticar o que é nobre será de grande ajuda para a compreensão de argumentos que buscam encorajar a virtude.

A habituação, no entanto, não depende apenas de sentir qualquer tipo de prazer ao praticar ações nobres, mas sentir o prazer apropriado em fazer tais ações, e o que proporciona prazer ao agente virtuoso “é a prática das virtudes, empreendida em razão delas mesmas” (BURNYEAT, 2010, p. 166). O jovem do qual fala Aristóteles “não é simplesmente alguém com um desejo generalizado de fazer o que quer que seja nobre” (BURNYEAT, 2010, p. 167), mas alguém que adquiriu gosto por tais ações, alguém que aprendeu que certas coisas são nobres e boas, a ter prazer com elas. Por viverem em busca de prazer pode ser difícil para um jovem adquirir um desejo simplesmente pelo nobre e, nesse sentido, aprender a ter prazer nesses atos torna-se importante. Assim, o jovem bem educado vai fazer o que é nobre por sentir prazer nessas ações e vai evitar o que não é nobre por não lhe parecer bom nem prazeroso e, caso venha a desejar tais coisas, sofrerá por desejar o que não é nobre (BURNYEAT, 2010, p. 169).

Partindo do pressuposto que o aluno esperado em suas lições seja alguém criado nos bons hábitos, logo, Aristóteles vai indicar que a boa criação deve iniciar cedo, como havíamos presumido. O que podemos ver em uma passagem onde ele afirma que devemos ser criados de uma maneira particular:

Pois a virtude moral diz respeito a prazeres e dores; é por causa do prazer que fazemos coisas más e por causa da dor que nos abtemos das nobres. Por isso, devemos ter sido criados de uma maneira particular desde a nossa juventude, como diz Platão, para tanto nos deleitarmos quanto nos sentirmos magoados com as coisas que devemos; esta é a educação certa (EN II 3 1104b 09-13).

Agora, qual seria essa maneira particular que é referida nessa passagem? Se analisarmos com calma o trecho recém citado, podemos começar a ter uma ideia do que está sendo referido como uma “criação particular”.

O trecho inicia com a afirmação de que as virtudes morais dizem respeito a prazeres e dores e encerra dizendo que devemos ser criados de maneira particular para nos deleitarmos e sofreremos pelas coisas certas, o que nos leva a crer que a educação referida por Aristóteles está diretamente associada com a maneira como nos relacionamos com o prazer e a dor. Agora, o importante é pensar como um jovem e, principalmente, uma criança se relaciona com eles¹⁸.

Sobre o prazer, nesse contexto de aprendizado da virtude, Aristóteles diz:

(...) mas é por causa dos prazeres e dores que os homens se tornam maus, perseguindo e evitando-os - ou os prazeres e dores que eles não deveriam ou quando não deveriam ou como não deveriam, ou errando de uma das outras maneiras semelhantes que podem ser distinguidas (EN II 3 1104b 20-24).

Como sabemos, Aristóteles condena a busca inapropriada pelo prazer que compartilhamos com os outros animais. Por inapropriada podemos entender a busca excessiva, ou no momento inadequado, ou colocando esse prazer na frente dos outros, ou seja, como não deveríamos, quando não deveríamos, ou aqueles que não deveríamos. O prazer e a dor parecem, portanto, ser o principal motivo para desvirtuar os seres humanos do caminho em direção da virtude, pois podem tirar o equilíbrio de suas ações, não deixando que encontrem o meio termo, ou a justa medida. O excesso ou a falta podem destruir as virtudes, e o prazer e a dor parecem ter um papel principal nessa questão.

Além disso, o prazer, de maneira geral, está sempre presente em nosso horizonte de busca, como mostra esse trecho que já vimos anteriormente¹⁹:

Existem três objetos de busca e três de fuga, o nobre, o benéfico, o prazeroso, e seus contrários, o vil, o prejudicial, o doloroso, sobre todos esses o homem bom tende ao certo e o homem mau ao errado e especialmente sobre prazer; pois isso é comum aos animais, e também acompanha todos os objetos de escolha; pois até os nobres e os benéficos parecem agradáveis. Além disso, ele cresceu conosco desde a infância; é por isso que é difícil apagar essa paixão, enraizada como está em nossa vida (EN II 3 1104b 30- 1105a 02).

¹⁸ A questão a respeito de como um jovem ou uma criança se relacionam com o prazer e a dor será tratado logo a seguir, no item 4.3.

¹⁹ O mesmo trecho foi citado no capítulo 3, página 37, ao serem analisados quais são os objetos de busca e aversão que nos motivam a agir.

Toda ação que praticamos como seres dotados de plenas capacidades racionais é na busca desses três objetos. Quando agimos, buscamos algo que nos parece nobre, benéfico ou prazeroso, e isso vai depender do objetivo do agente e da motivação inicial que o fez perceber um objeto de busca de uma dessas três formas, sendo o prazer algo que está presente mesmo quando o nobre e o benéfico são nossos objetivos. O homem bom, o virtuoso, visa principalmente o nobre e entende que o prazer e o benéfico estão na mesma direção que o nobre, já o vicioso pode confundir-se, principalmente em sua concepção do prazer, buscando-o quando não deve, da maneira que não deve e em relação a objetos que não deve, agindo como os animais – que encontram o bem no prazer – igualando o bem e o prazer do corpo. Ao final do trecho recém citado, temos uma importante consideração, de que o prazer cresceu conosco desde a infância e por isso está tão enraizado em nós, não podendo ser extirpado, mas sim educado, já que faz parte da nossa natureza animal. Assim, o prazer é colocado em uma posição central quando queremos discutir a boa criação na virtude moral.

Como já vimos anteriormente²⁰, Aristóteles não possui somente uma concepção de prazer, e o prazer que se mostra importante na criação de um bom caráter é aquele associado a atividades e fins. O prazer envolvido na aprendizagem das virtudes é o prazer que sentimos ao praticá-las, e esse aprendizado só é possível se sentirmos o prazer apropriado a essas atividades. Mas o que seria o prazer apropriado? Antes de responder essa pergunta, podemos dizer que existem dois sentidos em que sabemos que algo é prazeroso, o sentido fraco e o sentido forte. No sentido fraco, apenas adquirimos a informação de que uma atividade é prazerosa, como quando alguém nos conta que tal atividade é prazerosa. No sentido forte, é praticando uma atividade e sentindo prazer ao praticar é que aprendemos *por nós mesmos* que essa atividade é prazerosa. Assim, ter aprendido que esquiatar é prazeroso por ter adquirido essa informação é diferente de aprender que esquiatar é prazeroso ao experimentar esquiatar e sentir por mim mesmo prazer nessa atividade (BURNYEAT, 2010, p. 165). O prazer apropriado encontra-se justamente no sentido forte. Sentir o prazer apropriado ao esquiatar é sentir o prazer na própria atividade de esquiatar. Em contrapartida, sentir prazer ao ser admirado enquanto estiver esquiando, ou sentir prazer pelo vento que bate no rosto, ou por estar esquiando em uma paisagem bonita, não é o prazer apropriado à atividade de esquiatar. Deste modo, podemos dizer que “Aristóteles sustenta que aprender a fazer o que é virtuoso, torná-lo um hábito ou segunda natureza é, entre outras coisas, aprender a ter prazer – o prazer apropriado – em fazê-lo” (BURNYEAT, 2010, p. 166).

Como é sabido, “no que diz respeito a prazeres e dores – não a todos eles, e não tanto no que diz respeito às dores – o meio termo é a temperança, o excesso, a intemperança” (EN II 7 1107b 04-

²⁰ Ver capítulo 2, páginas 17-19.

05). Levando em consideração que o prazer pode nos confundir ao buscarmos o bem e que o prazer aparece como uma peça fundamental no aprendizado da virtude, a temperança parece ser a virtude que devemos levar em conta quando falamos de um processo de aprendizagem e habituação que deve ser iniciado na infância, pois ela é a virtude relacionada ao prazer corporal. E antes de entrarmos nos pormenores a respeito disso, precisamos entender melhor o que é a temperança.

4.2 A temperança

A temperança aparece em pelo menos dois momentos que nos interessam na *Ética Nicomaqueia*. Primeiro no livro III, sendo tratada de forma mais aprofundada e depois no livro VI, em uma passagem em que ela é associada à sabedoria prática. Aparentemente esses dois momentos não têm conexão, pois no primeiro ela aparece como a virtude ligada aos prazeres corporais, já no segundo, como a virtude que preserva a prudência. Porém, devemos levar em conta essas duas abordagens para entendermos qual a função dessa virtude no desenvolvimento moral do bom agente.

A definição da temperança, no livro III, começa assim:

Dissemos que a temperança é um meio em relação aos prazeres (por isso é menos, e não da mesma maneira, relacionada às dores); a intemperança também é manifestada na mesma esfera. Agora, portanto, vamos determinar com que tipo de prazeres elas se relacionam. Podemos supor a distinção entre prazeres corporais e os da alma, como amor pela honra e amor pelo aprendizado; para o amante de cada um destes deleites, o corpo não é afetado, mas sim a mente; assim, o homem que se relaciona com esses prazeres não é chamado nem temperante nem intemperante. Nem aqueles que se relacionam com outros prazeres não corporais (EN III 10 1117b 25-33).

Essa definição começa colocando a temperança como um meio termo em relação aos prazeres, mas os prazeres corporais, em contrapartida com os da alma. No entanto, nem todos os prazeres corporais fazem parte do escopo da temperança, por esse motivo Aristóteles diz que: “A temperança deve estar relacionada com prazeres corporais, mas não todos eles; pois aquele que se deleita com objetos da visão, como cores, formas e pinturas, não são chamados temperantes nem intemperantes (EN III 10 1118a 01-04)”. Nesse trecho alguns prazeres, que poderíamos dizer que fazem parte do corpo, estão sendo excluídos – como prazeres visuais –, mas não só os da visão, também exclui a possibilidade do prazer dos odores, pois “o intemperante se deleita nisso [odores de comidas] porque o lembra dos objetos do seu apetite” (EN III 10 1118a 13). O que Aristóteles parece estar querendo fazer é delimitar, de uma forma bastante restrita, os objetos do apetite que se relacionam com a temperança e a intemperança, e ele continua fazendo essa restrição a partir de

uma comparação com outros animais ao afirmar que “nenhum animal além do homem se conecta com prazeres nesse sentido [com odores de comida], a não ser incidentalmente” (EN III 10 1118a 17) e que “temperança e a intemperança, contudo, estão relacionadas com os tipos de prazeres que compartilhamos com os outros animais, os quais são, portanto, servis e brutais; são eles o tato e o paladar” (EN III 10 1118a 24-26). Desse modo, o que percebemos é que a temperança se relaciona principalmente com os prazeres corporais que compartilhamos com os outros animais, os prazeres do tato e do paladar, e assim, podemos dizer que a temperança está ligada aos prazeres da comida, da bebida e do sexo.

Essa limitação aos prazeres que compartilhamos com os outros animais, como já vimos anteriormente²¹, é um dos principais motivos de censura sobre aquele que busca o excesso desses prazeres, o intemperante, como vemos nessa passagem:

(...) o sentido com o qual a intemperança está conectada é o mais amplamente compartilhado dos sentidos; e a intemperança pareceria justamente uma questão de reprovação, porque se liga a nós não como homens, mas como animais. Deliciar-se em tais coisas, então, e amá-las acima de todas as outras, é brutal (EN III 10 1118b 01-04).

Assim, a temperança é a virtude que busca a justa medida em relação aos prazeres do corpo que compartilhamos com os outros animais, objetos do apetite, sendo sua busca em excesso motivo de censura. A busca da temperança, então, deve começar com a prática da continência, um exercício de autocontrole do nosso apetite. No início de um processo de educação com vistas à temperança não há a possibilidade de alcançá-la de imediato, sobretudo se iniciado durante a infância. A prática da continência acaba sendo um exercício direcionado por um educador que irá auxiliar nesse processo possivelmente não prazeroso em seu início. Após a prática repetida desse exercício de autocontrole é que será possível começar a sentir algum prazer e, assim, dar continuidade a esse processo em direção à temperança.

Além de aparecer no livro III, a temperança aparece no livro VI, quando Aristóteles está tratando da sabedoria prática:

(É por isso que chamamos a temperança (*sophrosune*) por este nome; nós implicamos que ela preserva a sabedoria prática de alguém (*sosdousa ten phronesin*). Agora, o que ela preserva é um julgamento do tipo que descrevemos. (...) Pois as causas originárias das coisas que são feitas consistem no fim em que elas são direcionadas; mas o homem que foi arruinado pelo prazer ou pela dor não vê nenhuma causa originária – para perceber que, por causa disso ou daquilo, ele deve escolher e fazer o que quer que ele escolha e faça; pois o vício é destruidor da causa originária da ação.) (EN VI 5 1140b 08-19).

²¹ Ver capítulo 2.

Quando Aristóteles diz que “as causas originárias das coisas que são feitas consistem no fim em que elas são direcionadas”, ele está dizendo que as causas originárias das coisas feitas, ou seja, os pontos de partida, são os fins almejados. Devemos começar a educação moral, isto é, o desenvolvimento dos bons hábitos, pelas ações virtuosas, aprendendo a sentir o prazer correto e evitar a dor adequadamente. Uma educação que mostre que devemos sentir prazer na medida certa, com os objetos corretos e no momento propício, ensinando a não sentir dor ao evitar certos prazeres, seria a educação apropriada para iniciar o processo que pode, mesmo sem garantias, culminar em um agente virtuoso no futuro. Pois, como sabemos, Aristóteles deixa claro que aquele que falha ao longo da vida em relação ao prazer e a dor, tornando-se vicioso nesses aspectos, não consegue mais perceber que não deve buscar o excesso de prazer ou evitar a dor, pois “o homem que foi arruinado pelo prazer ou pela dor não vê nenhuma causa originária para perceber que, por causa disso ou daquilo, ele deve escolher e fazer o que quer que ele escolha e faça”.

A educação moral, portanto, está diretamente conectada a como nos relacionamos com o prazer e com a dor. Aprendendo a não buscar o excesso em prazeres corporais, mantendo esse autocontrole sobre o apetite, poderemos começar a sentir prazer em outras atividades, consideradas virtuosas. Como sabemos, a temperança é a virtude envolvida nessa relação. Sem uma educação que vise à temperança nós não conseguimos apreender os pontos de partida, que para nós é praticar ações nobres e justas e saber *que* elas são nobres e justas.

No trecho recém citado, do livro VI, a temperança aparece como uma virtude que preserva a sabedoria prática, uma virtude “que salva a prudência ou o conhecimento” (ZINGANO, 2012, p. 221), uma ideia que era comum na sociedade grega desde Platão, uma virtude importante na educação moral por moderar os prazeres em geral e garantir um melhor julgamento (ZINGANO, 2012, p. 221-224), por esse motivo, poderíamos dizer que “etimologicamente, *soprhosune* significa algo como ‘saúde mental’” (YOUNG, 1991, p. 121). A temperança, portanto, parece ser uma virtude que regula nossos prazeres para que possamos ter, além de saúde física, saúde mental, para não deixarmos o prazer nos desvirtuar.

Ao que tudo indica, mesmo que não dito explicitamente, Aristóteles também valoriza a temperança com uma virtude fundamental, até mesmo prioritária no processo de educação moral que deve iniciar desde a infância.

Antes de finalizar nossa discussão podemos fazer uma breve análise a respeito da caracterização da temperança feita por Charles Young, sobre o ideal grego a respeito dessa virtude, e que pode acrescentar uma visão interessante sobre o que discutimos até aqui:

Concluo localizando a concepção de temperança de Aristóteles, e também a de Platão, em relação ao ideal grego que cada um procura articular. A temperança grega tem dois aspectos distintos, um intelectual e outro moral. A temperança intelectual é uma questão de autoconhecimento, contrasta com hubris, arrogância, e consiste na consciência do lugar e dos limites que isso implica. É principalmente a temperança intelectual que Platão procura definir no *Charmides*. A temperança moral é uma questão de autocontrole, não de autoconhecimento. Contrasta com a akolasia, a intemperança, e envolve o controle do espírito, principalmente o apetite, pela razão. Este é o estado que Platão tenta definir na *República IV*, e o que diz respeito a Aristóteles na *Ética Eudêmia* e na *Ética Nicomaqueia*. Mas Platão e Aristóteles - cada um à sua maneira - conseguem combinar os dois aspectos do ideal grego em seus relatos de temperança moral. Para Platão na *República*, a razão controla o apetite apenas quando o apetite aceita a hegemonia da razão: uma pessoa é temperante, diz Sócrates, "quando a regra do elemento [razão] e os elementos governados [espírito e apetite] concordam na crença de que a razão deve governar, e os dois últimos não se rebelam" (*República* 442c-d). Assim, Platão representa a temperança moral como o produto de um tipo de temperança intelectual: a razão pelo qual o apetite pelo controle conhece seu lugar na comunidade que é a alma. Aristóteles faz da temperança moral o produto de um tipo diferente de temperança intelectual. Para ele, as pessoas controlam adequadamente seus apetites quando são adequadamente infladas em direção à sua animalidade - quando reconhecem isso sem se submeterem a ela. Ter temperança aristotélica, então, é incorporar o reconhecimento de que se é animal em gênero e racional em espécie. É conhecer o lugar da pessoa na comunidade das almas (YOUNG, 1991, p. 120-121).

Assim, segundo a interpretação de Young, a temperança, no ideal grego, possui dois aspectos, o intelectual e o moral. O aspecto intelectual da temperança contrasta com a arrogância, o que configura a falta de conhecimento de si mesmo, e o autoconhecimento é necessário para adquirir a virtude. A temperança moral seria, segundo o autor, mais um autocontrole do apetite pela razão.

Platão parece combinar os dois aspectos apresentando a temperança como uma virtude que reprime o apetite ou o espírito. Esses desejos devem submeter-se à soberania da razão e não se manifestar quando o agente tem pleno conhecimento de si e de seu potencial racional, podendo a partir disso ter o controle racional de seus desejos. Em contrapartida, Aristóteles deixa de lado essa noção de controle da razão sobre o apetite, o que caracterizaria a continência. Na noção aristotélica, temos o reconhecimento do apetite como uma instância natural e inextirpável de nossa natureza animal, e é nesse sentido que a temperança tem o importante papel de regular esse lado animal do ser humano, fazendo com que sua animalidade ande em consonância com a razão e direcionada para a melhor realização da função humana.

4.3 O papel do exercício da temperança na construção do caráter virtuoso

Levando em conta que na infância nossas primeiras respostas avaliativas motivadoras não são racionais, a ideia é que “o senso de prazer de uma criança, que de início e por longo tempo é sua única motivação, deve estar ligado a coisas justas e nobres para que suas respostas avaliativas não-racionais possam se desenvolver em conexão com os objetos corretos” (BURNYEAT, 2010, p. 170).

A criança parece estar à mercê de seus apetites, e sua principal motivação – por não ter ainda uma racionalidade madura – é a busca de prazer, o prazer corporal, aquele ligado ao apetite (*epithumia*), como podemos ver nessa passagem:

(...) pois aquele que deseja o que é vil e que se desenvolve rapidamente deve ser contido, e essas características pertencem, acima de tudo, ao apetite e à criança, uma vez que as crianças de fato vivem à mercê dos apetites, e é nelas que o desejo pelo prazeroso é mais forte. Se não forem obedientes e submissas ao princípio governante [racional], irão a grandes extremos; pois no ser não racional o desejo por prazer é insaciável mesmo experimentando todas as fontes de gratificação, e o exercício do apetite aumenta sua força inata, e se os apetites são fortes e violentos eles inibem o poder do cálculo [raciocínio] (EN III 12 1119b 05-10).

Ao que parece, Aristóteles quer nos dizer que a educação dos apetites, que é algo forte e parece guiar o comportamento infantil, deve ser uma prioridade, pois se desenvolvem rápido e inibem nosso lado racional. Nesse sentido, a ação em busca da temperança (*sophrosune*) parece de grande relevância na educação para um caráter virtuoso.

Como temos diferentes concepções de prazer na obra aristotélica, devemos entender qual está presente em nós desde a infância. Se considerarmos que uma criança é alguém que não desenvolveu sua razão plenamente, podemos dizer que os prazeres que fazem parte de sua vida são aqueles não racionais, os que compartilhamos com os outros animais, ou os apetites comuns, como os chama Aristóteles nesse trecho:

Dos apetites, alguns parecem ser comuns, outros, peculiares aos indivíduos e adquiridos; por exemplo, o apetite por comida é natural, pois todo mundo que está sem ela anseia por comida ou bebida e, às vezes, por ambos, e também por 'cama' (como Homero diz) se é jovem e sensual; mas nem todo mundo anseia por esse ou aquele tipo, nem pelas mesmas coisas (EN III 11 1118b 08-12).

“Os apetites comuns referidos na EN 3.11 são claramente fome e sede, mencionados em um contexto de nutrição. Aristóteles conecta os apetites comuns com necessidades físicas” (YOUNG, 1991, p. 112). Além desses dois, podemos adicionar posteriormente o apetite pelo sexo, que se

desenvolve na medida em que a pessoa vai crescendo. Assim, o que uma criança apresenta como desejo está ligado diretamente a esses prazeres comuns a todos os animais.

Os animais não racionais locomovem-se prevendo perspectivas de prazer (LORENZ, 2006, p. 132), como no exemplo que encontramos na EN III.10, “o prazer do leão, pensa Aristóteles, é um prazer de antecipação” (LORENZ, 2006, p. 149), ou seja, o leão é motivado não pela visão de uma presa, mas pela expectativa de prazer que ele terá ao obter uma refeição. Portanto, assim como os animais não racionais, as crianças demonstram que suas primeiras motivações para agir estão ligadas à perspectiva de prazer. Tais prazeres, que dividimos com os outros animais, são os ligados à nossa capacidade nutritiva, e os animais em geral “requerem a percepção sensível e especialmente o tato” (YOUNG, 1991, p. 110) para usufruir da capacidade de buscar esses prazeres. Os prazeres relacionados à percepção sensível e ao tato, ligados à nossa capacidade nutritiva, são justamente os da comida, da bebida e do sexo, e como já vimos, a “temperança está preocupada com os prazeres os quais nós, seres humanos, somos sensíveis precisamente por também sermos animais” (YOUNG, 1991, p. 111). Portanto, essa virtude aparece com o papel de educar esses prazeres. Sabendo que a parte não racional da alma não pode ser convencida por argumentos, ou em outras palavras, “a parte não racional não pode, a rigor, ser fundamentada [racionalmente], porque é incapaz de compreender conexões inferenciais” (LORENZ, 2006, p. 189), devemos buscamos a habituação com vistas à temperança para educar nossos apetites.

O prazer das crianças e dos animais não racionais é o associado ao reabastecimento, ligado à nutrição (PEARSON, 2012, p. 93); é aquele resultante de processos, de reestabelecimento a um estado natural anterior. Já o prazer esperado por Aristóteles em uma vida virtuosa não se reduz somente a esse tipo de prazer. Se o apetite visa os prazeres em geral, é importante educá-lo para a busca de prazeres da alma, não deixando que só busque os do corpo como bens finais, afastando a criança da possibilidade de desenvolver melhor a razão e ir em direção à sabedoria prática. Desse modo, podemos reafirmar que “o campo da temperança aristotélica, então, é a relação de um animal racional com sua animalidade, expressada nos prazeres que ele tem nas atividades animais de comer e beber” (YOUNG, 1991, p. 119), e “como atividades em que nos envolvemos porque somos animais, comer e beber não são atividades distintamente humanas, e o prazer que as atividades trazem não são prazeres distintamente humanos. Os prazeres distintamente humanos são encontrados, pensa Aristóteles, em atividades que ele associa à racionalidade” (YOUNG, 1991, p. 119). Por esse motivo, a relação que construímos com nossos prazeres corporais é uma das principais críticas apresentadas por Aristóteles na *Ética Nicomaqueia*.

É por essa razão que Aristóteles critica o desenvolvimento de um caráter intemperante, o que reforça essa perspectiva da importância da habituação em direção à temperança:

A intemperança é um estado mais voluntário do que covardia. Pois o primeiro é acionado pelo prazer, o segundo pela dor, do qual um deve ser escolhido e o outro a ser evitado; e a dor perturba e destrói a natureza da pessoa que a sente, enquanto o prazer não faz nada disso. Assim sendo, a intemperança é mais voluntária. Portanto, também ela é mais censurável; pois é mais fácil se acostumar com seus objetos, uma vez que existem muitas coisas desse tipo na vida, e o processo de habituação a elas é livre de perigo, enquanto que com objetos terríveis ocorre o contrário (EN III 12 1119a 21-27).

O que vemos nesse trecho é uma censura à intemperança por ser mais voluntária e, principalmente, por ser mais fácil se acostumar com seus objetos, justamente porque o prazer é algo que faz parte da nossa natureza. Mesmo que a intemperança envolva de certa forma a dor, envolve de outro modo:

O homem intemperante, pois, anseia por todas as coisas prazerosas ou as mais prazerosas, e é levado pelo seu apetite a escolhe-las a qualquer custo; Logo, sente dor tanto quando não consegue tais coisas quanto por almejá-las (pois apetite envolve dor); no entanto, parece absurdo sofrer por causa do prazer (EN III 11 1119a 01-04).

A dor envolvida na intemperança está relacionada à falta de prazer, pois o homem acostumado a buscar o prazer corporal acaba sentindo dor ao ter que abster-se de tais prazeres, e se foi acostumado desde a infância a buscá-los como um bem, ele vai acabar sempre os buscando acima de outros bens, como o benéfico ou nobre, afastando-se da *eudaimonia*.

Alguém poderia objetar a linha de raciocínio que está sendo desenvolvida dizendo que, mesmo que aceitemos que precisamos educar a nossa parte não racional desde a infância para que possamos iniciar nossa busca por uma vida virtuosa, temos dois desejos relacionados com a parte não racional da alma; além do apetite (*epithumia*), há também o impulso (*thumos*). Por que não teria o impulso uma prioridade lógica e temporal no processo de construção de um caráter virtuoso?

Além do que já foi exposto, também seria interessante analisar essa questão da seguinte forma: enquanto a perspectiva avaliativa do impulso (*thumos*) vai tomando forma gradualmente, sob a influência da razão, a perspectiva avaliativa do apetite (*epithumia*) é desenvolvida sempre com vistas à busca de prazer, tendo sua ligação com a razão no que diz respeito a ouvi-la e obedecê-la. Podemos ver isso na discussão que Aristóteles faz a respeito da diferença entre a incontinência em relação ao apetite e a incontinência em relação ao impulso²², considerando que a verdadeira

²² A incontinência no que diz respeito à raiva é menos vergonhosa do que a dos apetites (...) a raiva parece escutar a razão até certo ponto, mas ouvir mal, assim como os criados apressados que correm para fora antes de ouvirem tudo o que se diz, e depois confundem a ordem, ou quando os cachorros latem, se houver apenas uma batida à porta, antes de olhar para ver se é um amigo; (...) enquanto o apetite, se a razão ou a percepção meramente diz que um objeto é prazeroso salta para desfrutá-lo (EN VII 6 1149a 24-35).

incontinência é a que se relaciona com o apetite, por ser uma resposta quase mecânica à busca de prazer (LORENZ, 2006, p. 194). Assim, quando falamos da infância, onde a razão não está totalmente formada, educar os apetites nos parece ter uma prioridade sobre educar o impulso.

4.4 A temperança como base para as outras virtudes

Ao que tudo indica, portanto, o exercício da temperança parece funcionar como uma base para o aprendizado das virtudes em geral. Levando em conta o aprendizado que começa na infância, momento em que a nossa principal motivação se resume a saciar nosso apetite, quando estamos nos habituando a sentir prazer com os objetos do apetite e nossa razão não está totalmente desenvolvida, a temperança aparece como a virtude que deve estar em nosso horizonte de busca para que possamos aperfeiçoar nossa relação com o prazer e começarmos a compreender como funciona a justa medida, que será o fundamento do agente virtuoso. Quando começamos a aprender a nos relacionar de forma adequada com o prazer, buscando-o nos objetos certos, nos momentos certos, na medida certa, entendendo que ele não pode ser nosso único objeto de busca para a realização da felicidade e que há outras formas de prazer, relacionadas com ações nobres. Assim, podemos começar a direcionar a nossa busca para os prazeres da alma, enquanto nos relacionamos de forma correta com os prazeres corporais, não tendo que reprimi-los, mas educá-los para que façam parte de uma vida virtuosa, estando em consonância com o que a razão nos mostrar ser o nobre e justo a fazer.

Além disso, se a compararmos com outras virtudes, a temperança parece ilustrar a mediania de maneira mais simples; comer ou beber de maneira exagerada ou de maneira insuficiente é de fácil entendimento para todas as pessoas, pois podemos sentir seus efeitos fisicamente e de forma imediata. Mesmo na infância conseguimos perceber as consequências de incorrer no exagero ou na falta quando esses erros estão relacionados a sensações físicas, não necessitando de um desenvolvimento intelectual apurado. Mesmo aceitando que o exagero ou a insuficiência podem variar para cada indivíduo, esse erro será percebido mais facilmente pelo próprio agente, pois quem come exageradamente, por exemplo, acaba passando mal e quem come de maneira insuficiente acaba enfraquecido, independentemente do quanto seja esse exagero ou falta para cada um.

Podemos perceber, então, que a primeira etapa na educação de uma criança para uma vida virtuosa pode começar com a prática continente em relação à virtude da temperança, ou seja, a relação de autocontrole sobre os desejos corporais para exercitar o lado racional, começar a entender como são suas ações e acostumar-se aos atos virtuosos. A continência, não sendo uma

atividade virtuosa em si, ajudaria a acostumar a criança ao hábito, que no futuro será percebido prazeroso, estando no caminho da virtude.

5 CONCLUSÃO

O presente trabalho apresentou a importância da temperança como a primeira virtude a ser buscada na infância para a construção de um caráter virtuoso. Uma virtude propícia de ser ensinada desde cedo para um indivíduo que não possui sua capacidade racional madura e é guiado basicamente pelo apetite, buscando saciar suas necessidades fisiológicas e nisso sentindo prazer, pois tal prazer é intrínseco a todo ser humano. Aperfeiçoando nossa relação com o prazer e com a dor relacionados aos objetos do apetite ela mostra de forma mais simples as consequências do excesso ou da falta, aparecendo como base para o aprendizado de outras virtudes,

O primeiro passo para compreender a importância do cultivo da temperança na infância foi entender como Aristóteles compreende o prazer e em que sentido a *eudaimonia* deve ser uma atividade prazerosa.

Em sua caracterização da *eudaimonia* como o bem final, a ser realizado pelo ser humano, Aristóteles constatou que há diferentes fins que podem ser vistos como bens, e por isso, consideramos que existem diferentes bens que merecem ser buscados. Contudo, Aristóteles pressupõe a existência de um fim para o qual todas as outras coisas seriam feitas com vistas a ele, e esse bem final foi classificado como a melhor vida possível, ou uma vida feliz.

A partir do entendimento geral do que é esse bem mais final, identificado com diferentes tipos de vida, que nos foi possível entender uma das maiores preocupações de Aristóteles durante a *Ética Nicomaqueia*, a sua preocupação com o prazer, pois ele parece o objeto que mais causa confusão na busca por uma vida virtuosa (EN II 9 1109b 07-12). Ao caracterizar qual seria a vida feliz ele descartou, principalmente, a vida voltada aos prazeres, identificando os prazeres do corpo com uma vida servil e adequada aos animais não racionais. Esse é um dos motivos que leva Aristóteles a procurar uma concepção de bem humano de acordo com uma função (*ergon*) humana, algo intrinsecamente humano, que o diferencie dos outros animais.

O *ergon* foi descrito como a capacidade ou a atividade característica e definidora de um ser, o *ergon* humano, portanto, a atividade característica e definidora do ser humano. Aristóteles delimita o que é próprio do ser humano excluindo o que compartilhamos com os outros seres, assim, ele exclui a vida voltada ao crescimento e à nutrição, pois compartilhamos essa vida com as plantas. Também exclui a vida ativa da percepção, pois essa é compartilhada com os outros animais. Desse modo, nos resta a vida ativa do elemento racional como o elemento próprio do ser humano. Uma vez que a *eudaimonia* é a atividade da alma segundo a virtude, e o *ergon* é a atividade

racional, a felicidade é caracterizada como a atividade virtuosa do elemento racional (EN I 7 1098a 12-17).

Ao continuar sua caracterização sobre o bem final, Aristóteles explorou algumas ideias comuns a respeito do que seria esse bem, indicando que muitas pessoas o identificam com o prazer, ou que seria uma atividade prazerosa, mostrando que existe um certo problema com o prazer que as pessoas buscam, e que existem ao menos dois tipos de prazer, o das coisas que são prazerosas por natureza e o das coisas que não são prazerosas por natureza, afirmando também que as ações virtuosas são prazerosas por natureza e um agente virtuoso não necessita, então, de outros prazeres, pois suas ações já prazerosas por natureza (EN I 8 1099a 12-16).

Rejeitando em um primeiro momento a vida voltada aos prazeres, mas afirmando, a seguir, que a vida virtuosa (a vida feliz) é uma atividade prazerosa, Aristóteles nos apresentou uma espécie de contradição. No entanto, ao diferenciar os prazeres naturais dos não naturais ele começa a esclarecer por que rejeita em um primeiro momento a vida voltada aos prazeres, que como sabemos, seriam os prazeres corporais, aqueles capazes de nos tornar servis a eles.

As coisas prazerosas por natureza foram mostradas como aquelas que se encerram nelas mesmas e que têm conexão com a nossa natureza. Coisas que merecem ser feitas por elas mesmas e que por esse motivo nos trazem prazer, como as virtudes, por exemplo, e é esse tipo de prazer que Aristóteles vê na realização de uma vida feliz. Já os prazeres não naturais são aqueles que resultam de um processo. O que foi colocado em oposição foi o prazer como atividade e o prazer como processo ou mudança, para delimitar que o prazer realmente importante para a felicidade é o prazer como uma atividade do estado natural e não o resultante de processos (EN VII 12 1153a 13-16). Os processos parecem prazerosos justamente por nos fazerem retornar a um estado natural já prazeroso, como a cura de uma doença, ou saciar a sede, onde os estados naturais de saúde e sem sede é que são realmente prazerosos, por esse motivo são considerados acidentais. Aristóteles também vê os prazeres corporais como resultado de processos e qualifica como infantil, inferior e brutal quem busca tais prazeres em excesso.

O que pudemos ver foi que Aristóteles está preocupado com a possibilidade do prazer desviar a atenção dos agentes que estão em busca da virtude. Mas não qualquer prazer, já que isso é parte da natureza humana e parte de uma vida feliz, somente o prazer acidental, resultante de um processo – principalmente os corporais, pois eles são comuns a todos os homens e os compartilhamos com os outros animais –, e que restaura um estado natural anterior, esse apropriadamente prazeroso.

Os prazeres que Aristóteles considera apropriados estão relacionados a atividades apropriadas, ou seja, as atividades virtuosas serão apropriadamente prazerosas para quem as pratica,

já as viciosas, como são atividades vis, são acompanhadas por prazeres inadequados. Além disso, existem atividades apropriadas a certos seres, e nesse sentido existem prazeres apropriados a certos seres, sendo o prazer apropriado aos seres humanos o relativo a atividades intrinsecamente humanas (EN X 5 1176a 24-29). É por esse motivo que Aristóteles demonstra preocupação com o prazer corporal, pois ele cresce com a gente desde a infância, faz parte de nossa natureza animal, mas não é intinsicamente humano.

Como o prazer é uma característica da *eudaimonia* e pode ser facilmente confundido com o prazer corporal, esse contraste é explorado ao longo da *Ética Nicomaqueia* em diferentes momentos, principalmente quando Aristóteles analisa os tipos de ações apropriadas ao ser humano virtuoso e como construímos um caráter virtuoso. Por esse motivo, em um segundo momento do presente trabalho, o tratamento que Aristóteles dispense a respeito das ações humanas foi objeto de investigação, e que aqui foi denominado de psicologia moral, pois engloba um leque diversificado de conceitos a respeito da alma humana, suas motivações, desejos e objetivos.

Pôde ser visto que o movimento de busca por algum objeto ou objetivo é precedido por um desejo que o visa, apreendido pela razão e/ou pela imaginação, colocando toda a ação humana dentro dessa relação entre desejo, objetivo ou objeto desejado e apreensão desse objeto e, como foi visto, o universo dos objetos de busca dos seres humanos se resume a três: o nobre, o benéfico e o prazeroso, e dentro dessa estrutura o prazer acompanha todos eles.

Na estrutura desiderativa apresentada por Aristóteles os seres humanos possuem três desejos: o impulso, o apetite e o querer. O impulso e o apetite são desejos que os animais não racionais também possuem, já o querer é intrinsecamente racional, sendo o apetite aquele desejo relacionado ao prazer e, que como sabemos, é o desejo que guia a maior parte das ações durante nossa infância.

Também vimos que Aristóteles condena com veemência a busca pelo excesso de prazer corporal e deixa claro que a incontinência em relação ao apetite é mais condenável do que a relacionada ao impulso, pois o segundo escuta a razão de alguma forma, mesmo que mal, enquanto o primeiro obedece ao apetite, indo contra a razão. Assim, Aristóteles delimita a incontinência sem qualificação como aquela que se relaciona com os mesmos objetos do intemperante, objetos de desejo que compartilhamos com os outros animais, sendo a temperança a virtude que regula nossa animalidade, não nos deixando agir sempre em busca do prazer corporal.

Também ficou claro que na ética aristotélica a consideração de nossos atos em função do prazer e da dor relativo a eles, e por essa razão foi importante entender o papel que o prazer e a dor desempenham no processo de aquisição das virtudes e conseqüentemente da realização da *eudaimonia*. A discriminação a respeito de prazer e da dor que acompanham nossos atos é uma das

formas que podemos compreender ou delimitar o caráter de um agente. Contudo, o que diferencia um agente adulto de uma criança ou animal não racional é a nossa capacidade de escolha deliberada. Além de ser exclusiva dos seres racionais, a escolha não se relaciona com prazeres e dores. O que foi importante apresentar aqui é que a escolha demonstra que podemos agir não somente em busca do prazer ou para evitar a dor, isso é um comportamento próprio dos animais e crianças, mas que podemos agir visando algo que consideramos justo ou nobre (*kalon*), e o que visamos, ou seja, o objetivo da ação é mais importante para o julgamento moral do que a própria ação, pois poderíamos praticar uma ação virtuosa sem estarmos agindo virtuosamente. Portanto, caracterização tanto da escolha quanto da voluntariedade foi importante para entendermos o desenvolvimento gradual de nosso caráter, que é feito a partir de ações voluntárias.

Como vimos, uma ação voluntária é aquela em que o princípio móvel da ação é interno ao agente, tendo o agente conhecimento das circunstâncias. Mas a voluntariedade não é necessariamente racional, se assim fosse, as ações dos outros animais e das crianças não seriam voluntárias. A escolha deliberada é racional. Assim, quando começamos a desenvolver nosso caráter, na infância, podemos dizer que é um processo voluntário, mas não racional. A voluntariedade se manifesta nas ações que praticamos e por isso que ações que buscam a virtude são importantes. Mas como na infância estamos à mercê de nossos apetites, a temperança aparece como melhor opção de virtude a ser buscada na prática de nossas ações.

Para Aristóteles a maneira como nos relacionamos com os prazeres e as dores é determinante para formar nosso caráter. Um agente virtuoso sente prazer e dor com os objetos certos, no momento certo e na medida certa, assim escolhe agir de determinada forma a alcançar esse objetivo. Mas uma criança ainda não consegue deliberar e escolher os objetos da mesma forma que um agente maduro, logo ela deve assumir uma prática continente em relação aos seus apetites para habituar-se com essas ações e sentir prazer nelas.

Assim, se pensarmos em um desenvolvimento gradual do caráter virtuoso podemos dizer que primeiro começamos com uma prática continente em direção à virtude da temperança para que a partir do momento que estivermos com nossa capacidade racional desenvolvida já estejamos habituados com ações virtuosas e possamos escolhê-las deliberadamente na vida adulta.

REFERÊNCIAS

(a) Obras de Aristóteles:

ARISTÓTELES. **De Anima**. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012. 2ª Ed.

ARISTOTLE. **Aristotle's Ethica Nicomachea**. Ed. Bywater, J. Oxford: Clarendon Press, 1984.

_____. Ethica Nicomachea. In: **The Works of Aristotle**. Translated by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1931. 1ª Ed. 1925.

_____. **De Anima**. Translated with an introduction and commentary by Christopher Shields. Oxford: Clarendon Press, 2016.

_____. **The Nicomachean Ethics**. Translated by David Ross. Revised with an Introduction and Notes by Lesley Brown. New York: Oxford University Press, 2009.

(b) Outras obras:

ACHTENBERG, D. The role of the *ergon* argument in Aristotle's *Nicomachean Ethics*. In: **Essays in ancient greek philosophy**. New York: State University of New York, 1991. p. 59-72.

ACKRILL, J.L. Sobre a eudaimonia em Aristóteles. In: ZINGANO, M. (Org.) **Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados**. São Paulo: Odysseus, 2010. p. 103-125.

BOSTOCK, David. **Aristotle's Ethics**. New York: Oxford University Press, 2000.

BURNYEAT, M. F. Aprender a ser bom segundo Aristóteles. In: ZINGANO, M. (Org.) **Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados**. São Paulo: Odysseus, 2010. p. 155-182.

COOPER, J. Reason, Moral Virtue, and Moral Value. In: FREDE, M.; STRIKER, G. (eds.) **Rationality in Greek Thought**. . Oxford: Clarendon Press, 1996. p. 81-114.

HEINAMAN, Robert. Pleasure as an Activity in the Nicomachean Ethics. In: PAKALUK, M; PEARSON, G. (Org.). **Moral Psychology and Human Action in Aristotle**. New York: Oxford University Press, 2011. p. 07-46.

LORENZ, H. **The Brute Within**: appetitive desire in Plato and Aristotle. New York: Oxford University Press, 2006.

PEARSON, G. **Aristotle on Desire**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

PEARSON, G. Aristotle and Scanlon on desire and motivation. In: PAKALUK, M; PEARSON, G. (Org.). **Moral Psychology and Human Action in Aristotle**. New York: Oxford University Press, 2011. p. 95-118.

TAYLOR, C.C.W. Pleasure: Aristotle's Response to Plato. In: HEINAMAN, Robert (Org.). **Plato and Aristotle's Ethics**. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2003. p. 01-20.

VRANAS, P. B. M. **Aristotle on the Best Good**: Is Nicomachean Ethics 1094a18-22 Fallacious?. Koninklijke Brill NV, Leiden, 2005. Também disponível em: www.brill.nl.

YOUNG, C. M. Aristotle on Temperance. In: **Essays in ancient greek philosophy**. New York: State University of New York, 1991. p. 107-126

ZANUZZI, Inara. **Ação e Responsabilização**: uma análise da Ética Nicomaquéia III. 1-8. Dissertação (Dissertação em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1999.

ZINGANO, M. **Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8**. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

ZINGANO, M. Deliberação e vontade em Aristóteles. In: **Estudos de Ética Antiga**. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009. 2ª ed. p. 167-214.

ZINGANO, M. Eudaimonia e o Bem Supremo em Aristóteles. In: **Estudos de Ética Antiga**. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009. 2ª ed. p. 73-110.

ZINGANO, M. Mas que diabo significa temperança? In: LEVY, L; PEREIRA, L. C; ZINGANO, M. (Eds.). **Metafísica, Lógica e outras coisas mais**. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2012. p. 217-229.