

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - UNIVERSIDADE FEDERAL  
DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Bernardo César Diniz Athayde Vasconcelos

PRAZER, DOR E A VIRTUDE DA TEMPERANÇA NA *ÉTICA NICOMÁQUEIA*

Belo Horizonte - Minas Gerais

2017

Bernardo César Diniz Athayde Vasconcelos

PRAZER, DOR E A VIRTUDE DA TEMPERANÇA NA *ÉTICA NICOMAQUÉIA*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Rey Puente

Linha de Pesquisa: Filosofia Antiga e Medieval

Belo Horizonte  
2017

100

V331p

2017

Vasconcelos, Bernardo César Diniz Athayde

Prazer, dor e a virtude da temperança na ética nicomaquéia  
[manuscrito] / Bernardo César Diniz Athayde Vasconcelos. - 2017.

109 f.

Orientador: Fernando Eduardo de Barros Rey Puente.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais,  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia – Teses. 2. Filosofia antiga - Teses. 3. Aristóteles.  
Ética a Nicômaco. I. Rey Puente, Fernando. II. Universidade Federal  
de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



## FOLHA DE APROVAÇÃO

**Prazer, dor e a virtude da Temperança na Ética Nicomaquéia**

**BERNARDO CÉSAR DINIZ ATHAYDE VASCONCELOS**

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Antiga e Medieval.

Aprovada em 21 de fevereiro de 2017, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Fernando Eduardo de Barros Rey Puente - Orientador  
UFMG

Prof. Marco Zingano  
USP

Prof. João Francisco Nascimento Hobuss  
UFPel

Belo Horizonte, 21 de fevereiro de 2017.

*Para meus avós,*

*Nizete César e Aquiles Diniz (in memoriam)*

*Hilda Athayde e Altamiro Vasconcelos (in memoriam)*

*E meus pais,*

*Karla César Gontijo e Márcio Athayde Vasconcelos*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Fernando Rey Puente, meu orientador, pela atenção cuidadosa dispensada ao longo de todo o trabalho. Seu modelo de amor e dedicação à filosofia são para mim fonte de grande inspiração e seus cursos de filosofia antiga marcaram, desde o primeiro momento, minha trajetória pessoal e acadêmica.

Agradeço à professora Miriam Campolina Diniz Peixoto, quem primeiro me despertou para a possibilidade de pesquisar em filosofia antiga e me chamou a atenção para o tema da σοφροσύνη. Sua dedicação ao ensino da filosofia é um exemplo para mim.

Agradeço ao professor Marcelo Pimenta Marques (*in memoriam*), com quem tive minhas primeiras aulas de filosofia antiga e com quem gostaria de ter convivido muito mais. Seus cursos eram mais do que aulas, eram uma oportunidade de συμφιλοσοφεῖν. Devo a ele uma apreciação e respeito pela tradição viva de professores e professoras do departamento de Filosofia.

Agradeço também à professora Maria Cecília M. N. Coelho, aos professores Olimar Flores Júnior e Teodoro Rennó Assunção, bem como aos demais professores e colegas do grupo de Filosofia Antiga e Medieval (FAM) da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Em especial, aos colegas que se dispuseram, no primeiro semestre de 2016, a participar do grupo de leitura da *Ética Nicomaquéia*.

Agradeço aos membros da banca, os professores Marco Zingano (USP) e João Hobuss (UFPel), pela leitura atenta do trabalho e pela atenção aos detalhes.

Agradeço à minha companheira, Bárbara L. Angove Campos, pelos diálogos estimulantes que mantemos e por sua postura sempre madura e compreensiva.

Agradeço ao meu irmão Henrique C. D. A. Vasconcelos, à minha mãe, Karla César Gontijo, e meu pai, Márcio Athayde Vasconcelos, pelo apoio incondicional.

Agradeço aos amigos, em ordem alfabética, Camila Rizzotti, Carol Faria, Cláudia Vicência, Davi Marski (*in memoriam*), Dirk Gelek Frettlöh, Gabriel Assumpção, Hélia Prates, João Manini, José Vilela, Klauss Castanheira, Luísa Peixoto, Marinela Cabral, Paulo Azevedo, Ricardo Gaya, Sérgio Oliveira.

Agradeço a cada funcionário e funcionária, servidor e servidora, da Universidade Federal de Minas Gerias pelo seu trabalho e contribuição para o funcionamento da universidade.

Agradeço, por fim, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estudos concedida. Que a fundação possa continuar a crescer e fomentar a pós-graduação no Brasil.

Portanto, a inocência das crianças reside na fragilidade dos membros, não da alma. Vi e observei bem uma criança dominada pela inveja: não falava ainda, mas olhava, pálida e incitada para seu irmão de leite. Quem já não observou esse fato? Dizem que as mães e amas têm não sei que remédio para eliminar tais defeitos; sem dúvida não é inocente a criança que, diante da fonte generosa e abundante de leite, não admite dividi-la com um irmão, embora muito necessitado desse alimento para sustentar a vida. No entanto, tais fatos são tolerados com indulgência, não por serem de pouca ou nenhuma importância, mas porque desaparecerão ao correr dos anos. Prova disso é que nos irritamos contra tal procedimento, quando o surpreendemos em pessoas de mais idade.

Agostinho, *Confissões*, 1.11<sup>1</sup>

Este coração volúvel e vacilante, difícil de guardar,  
difícil de refrear,  
O homem inteligente endireita assim como armeiro  
a seta.  
*Dhammapada*, III.332

---

<sup>1</sup> Trad.: Maria Luiza Jardim Amarantes

<sup>2</sup> Trad.: Nissim Cohen

## ADVERTÊNCIA

Este trabalho foi realizado com atenção às diretrizes da *Associação Brasileira de Normas Técnicas* (ABNT). No entanto, no que toca à citação e referência de autores antigos, seguimos as normas consagradas no meio dos Estudos Clássicos; isto é, citar os autores a partir da numeração presente na edição de referência do texto grego, e não a partir das traduções e edições recentes.

Para as citações de Aristóteles, referimo-nos à divisão em livros e capítulos da edição *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis* (Oxford OCT)<sup>3</sup> e à numeração da edição de I. Bekker (Berlin 1831-70).<sup>4</sup> Os demais autores antigos foram citados com as devidas referências à numeração presente na edição crítica do texto grego que consta na bibliografia na parte final deste trabalho.

Todas as citações da *EN* de Aristóteles são do texto estabelecido por I. Bywater (OCT, 1890). Valemo-nos também das edições de F. Susemihl revisada por O. Alpet (TEUBNER, 1903)<sup>5</sup>, J. Burnet (METHUEN, 1900) e H. Rackham (LOEB, 1926). Todas as traduções são de nossa autoria, salvo explícita indicação contrária. As passagens do texto grego foram traduzidas apoiados, tanto quanto possível, sobre as diversas traduções da obra para as línguas modernas. Dentre as traduções consultadas, valemo-nos especialmente de R. Gauthier e J. Jolif (1970), F. Dierlmeier (1983), C. Natali (1999), J. Sachs (2002) e C. D. C. Reeve (2014); e dos comentários de W. Jelf (1856), A. Grant (1885), J. Stewart (1892) e J. Burnet (1900).

---

<sup>3</sup> No caso da *Ética Nicomaquéia*, tal divisão remete à edição latina de João Argirópulo (1480).

<sup>4</sup> A única exceção é o texto *Constituição de Atenas*, ausente na edição de I. Bekker (1831-70).

<sup>5</sup> Tivéssemos obtido esta edição com a devida antecedência teríamos feito uso dela para todas as citações por ser a mais recente e a mais confiável (NATALI, 2007, p.365-366 n.5).

## RESUMO

A presente dissertação tem por objeto a discussão da virtude da temperança (σωφροσύνη) no texto da *Ética Nicomaquéia* de Aristóteles. Procuramos, por um lado, reconstruir em linhas gerais o contexto histórico relevante para as discussões de Platão e Aristóteles acerca da temperança. Por outro, apontamos as dificuldades que surgem a partir da leitura do tratamento aristotélico da virtude, revisando as interpretações propostas na literatura secundária acerca do tema. Em especial, procuramos resolver uma dificuldade acerca da caracterização das disposições da temperança e da intemperança com relação ao prazer e a dor. Para tanto, valemo-nos de uma análise detalhada dos capítulos nos quais o filósofo discute a virtude, isto é, *EN* III.10-12.

## ABSTRACT

Our research deals with Aristotle's account of temperance (σωφροσύνη) in the *Nicomachean Ethics*. Our goal is twofold: first, to briefly reconstruct the relevant historical context for the discussion of Plato and Aristotle. Second, to point out the main difficulties in Aristotle's account while going through the main interpretations introduced by the secondary literature. Our main goal will be to analyze the seeming paradoxical characterization of the temperate and intemperante dispositions with regards to pleasure and pain. In order to solve the paradox, we will proceed by a detailed analysis of *NE* III.10-12.

## LISTA DE ABREVIACOES

### **Aristóteles**

*Ath.* - *Constituio de Atenas*

*de An.* - *Sobre a Alma*

*EE* - *tica Eudmia*

*EN* - *tica Nicomaquéia*

*GA* - *Generazione Animalium*

*Metaph.* - *Metafísica*

*PA* - *Sobre as Partes do Animais*

*Pol.* - *Política*

*Rh.* - *Retórica*

*Sens.* - *Sobre a Sensação e o Sensível*

### **Platão**

*Chrm.* - *Cármides*

*Lg.* - *Leis*

*Phlb.* - *Filebo*

*Rep.* - *República*

*Smp.* - *Simpósio*

### **Outros:**

*Asp.* - *Aspsio*

*Hdt.* - *Heródoto*

*LSJ* - *Liddell Scott Jones*

*Mem.* - *Xenofonte, Memorabilia*

*Thu.* - *Tucídides*

## ÍNDICE GERAL

LISTA DE ABREVIACÕES.....	11
PREFÁCIO.....	14
INTRODUÇÃO.....	18
<b>CAPÍTULO 1. CONTEXTO HISTÓRICO .....</b>	<b>20</b>
1.1 PERÍODO ARCAICO.....	20
1.2 PERÍODO CLÁSSICO.....	22
1.3 PLATÃO .....	27
1.3.1 <i>Considerações iniciais</i> .....	27
1.3.2 <i>O Cármides</i> .....	29
1.3.3 <i>Sócrates como modelo da virtude</i> .....	32
1.3.4 <i>Desdobramentos da temperança em Platão</i> .....	36
<b>CAPÍTULO 2. A TEMPERANÇA NA ÉTICA NICOMAUQUÉIA .....</b>	<b>38</b>
2.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS .....	38
2.2 TEMPERANÇA, INTEMPERANÇA E INSENSIBILIDADE.....	39
2.3 AS DIFICULDADES EM <i>EN</i> II.3 E III.10-12 .....	42
2.4 DOIS SENTIDOS DE PRAZER E DOR?.....	44
2.5 OS TRATADOS DO PRAZER.....	46
<b>CAPÍTULO 3. PRAZER COMO OBJETO DA VIRTUDE (<i>EN</i> III.10).....</b>	<b>50</b>
3.1 A DIVISÃO DOS PRAZERES.....	50
3.2 TATO E PALADAR .....	54
3.2.1 <i>Exclusão do paladar</i> .....	55
3.2.2 <i>O tato como o mais comum dos sentidos</i> .....	56
3.3 PRAZERES SERVIS E LIBERAIS .....	61
<b>CAPÍTULO 4. PRAZER E DOR NO EXERCÍCIO DA VIRTUDE (<i>EN</i> III.11) .....</b>	<b>65</b>
4.1 APETITES COMUNS E APETITES PRÓPRIOS .....	66

4.1.1 <i>O erro com relação aos apetites comuns e naturais</i> .....	67
4.1.2 <i>Os erros com relação aos apetites próprios e adquiridos</i> .....	68
4.2 A DOR NA ECONOMIA DO EXERCÍCIO DA TEMPERANÇA .....	72
4.3 TEMPERANÇA E INTEMPERANÇA RECONSIDERADAS .....	76
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>81</b>
<b>ANEXO</b> .....	<b>86</b>
TRADUÇÃO <i>EN</i> III.10 (1117B23 - 1118B8) .....	86
TRADUÇÃO <i>EN</i> III.11 (1118B8-1119A20).....	92
TRADUÇÃO <i>EN</i> III.12 (1119A21-1119B18).....	98
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>102</b>
EDIÇÕES CRÍTICAS DAS FONTES PRIMÁRIAS.....	102
TRADUÇÕES DAS FONTES PRIMÁRIAS .....	103
FONTES SECUNDÁRIAS .....	105
<i>Aristóteles</i> .....	105
<i>Platão</i> .....	108
<i>História antiga</i> .....	109
DICIONÁRIOS E OUTRAS OBRAS DE CONSULTA.....	109

## PREFÁCIO

Aristóteles é um dos fundadores da disciplina que hoje conhecemos como Ética e o tratado da *Ética Nicomaquéia*, objeto de meu estudo, é, possivelmente, o primeiro tratado científico (em sentido amplo) sobre ética da história da filosofia ocidental. Seguramente, é o primeiro a ser escrito em terceira pessoa, isto é, não como um relato pessoal que procura moralizar seus ouvintes, mas sim na forma de uma investigação acerca da conduta humana e de seus fundamentos.

Essa investigação é particularmente interessante devido ao fato de que a ética para os antigos não era, como parece hoje ser, um aglomerado díspar de cânones religiosos e regras de conduta a serem seguidas com a finalidade de evitar punições. A ética para os antigos, e a ética de Aristóteles em especial, pode ser vista como um esforço de estabelecer aquilo que seria o bem-supremo para os seres humanos e os meios de realiza-lo em uma comunidade humana viva e dinâmica.

Uma investigação acerca do bem-supremo, identificado como a felicidade humana, no entanto, não pode partir do fenômeno “vida” em geral e como um todo, desconsiderando as diferentes esferas e dimensões próprias a ela. Por exemplo, como nos portamos ao dar e receber dinheiro não necessariamente será semelhante a como nos portamos diante de situações de perigo ao defender nosso país de uma ameaça externa, ou ainda como nos portamos com amigos próximos e/ou desconhecidos. O exemplo aduzido, das situações perigosas, que diz respeito à coragem e à covardia, talvez pareça distante para a maior parte de nós. Ainda que a violência seja tão presente no dia-a-dia de nossas grandes cidades, a maior parte de nós nunca serviu ao exército, nem nunca viu nosso país em guerra com outra nação.

Mas há uma outra dimensão com a qual certamente lidamos diariamente e que é a dimensão regulada pela temperança; qual seja, a necessidade de comer, beber e fazer sexo. Essa

dimensão da vida humana engloba, é claro, não apenas a relação com tais necessidades, mas sobretudo as inúmeras possibilidades de satisfazer tais necessidades de maneiras particulares.

Como nós escolhemos saciar essas necessidades naturais e omnipresentes na vida de todos nós diz muito a respeito de quem somos e do nosso caráter. Como Aristóteles bem observa, os casos extremos são sempre mais evidentes, isto é, de um lado a extravagância e indulgência completa nesses prazeres e uma vida dedicada a eles, de outro, o monge ou a freira que vive uma vida de abstinência e de preferências simples e modestas. Em algum lugar entre estes dois extremos, estamos a maior parte de nós.

Nesse momento, talvez fosse interessante explicitar porque seria essa uma questão relevante para nós e também para Aristóteles. Por que faz diferença como, quando e com o que/ou com quem saciamos nossos apetites naturais de acordo com nossas preferências particulares?

A primeira resposta, mais simples e evidente, é que o prazer que derivamos dessas atividades afeta a nós e ao nosso juízo. Como Aristóteles diz a esse respeito, raramente somos juízes imparciais com relação aos prazeres. Pois mesmo aquilo que julgamos ser digno de escolha por outros motivos, como aquilo que é vantajoso/benéfico e bom, também é prazeroso. O que pode nos levar a inverter a lógica e tomar aquilo que é tão somente prazeroso como vantajoso, benéfico e bom. Nesse sentido, todos podemos observar que na vida humana são frequentes casos nos quais nos deixamos persuadir pelo prazer; ou casos nos quais somos arrastados por ele e levados a agir contra aquilo que outrora havíamos deliberado bem. Essa incapacidade de manter-se firme com aquilo que conscientemente escolhemos para nós mesmos e para a nossa vida não apenas é fonte de sofrimento psíquico, mas também causa problemas sociais e interpessoais. Não parece necessário aduzir exemplos particulares a esse respeito, basta ver o potencial destrutivo e danoso da dependência química, ou mesmo da dependência

de drogas leves e, até certo ponto, socialmente aceitas, como o tabaco, o álcool. Ou ainda, o sofrimento gerado pelo desregramento com a comida e com o sexo.

Não se trata em nosso trabalho, nem no texto de Aristóteles, de advogar explicitamente a favor ou contra nenhuma dessas práticas ou ações específicas - ainda que algumas destas sejam condenadas explicitamente e em absoluto pelo filósofo. Aristóteles não parece preocupado com toda e qualquer particularidade por si mesma (ainda que as nossas ações sejam sempre com relação a circunstâncias e objetos particulares), mas sim com o modo como nós relacionamos sistematicamente com os prazeres do corpo e que se constituem em disposições de caráter. O que me leva à segunda resposta para a questão.

A importância de como nós saciamos tais apetites naturais esbarra em uma certa visão sobre o próprio ser humano, isto é, em uma certa concepção antropológica. Essa concepção é frequentemente expressa na filosofia de Platão e de Aristóteles nos termos da função do ser humano. De modo simples: se analisamos o ser humano e suas capacidades, nos deparamos com a seguinte constatação: compartilhamos com toda e qualquer forma de vida a capacidade de nascer, crescer e morrer; compartilhamos com os animais, a capacidade de perceber e distinguir objetos pelos sentidos; mas a razão, bom, a razão parecer ser a única capacidade humana que não é compartilhada com outros seres; ou seja, a razão é aquilo que é mais propriamente humano.

Mas o que isso quer significa para nossa investigação? A consequência nos parece clara: o prazer de saciar nossos apetites naturais em uma multiplicidade de formas particulares é um traço que compartilhamos com animais e não aquilo que temos enquanto propriamente humanos. Portanto, amar esses prazeres particulares acima de tudo mais seria uma corrupção da própria natureza humana e de sua função própria entendida como o exercício de uma atividade racional. (Que tal comportamento é próprio aos animais é fácil de observar. Para dar um exemplo simples e corriqueiro, os cães frequentemente buscam desenfreadamente pelo

nosso alimento quando estamos à mesa se não lhes impomos um limite, mesmo quando tem seu próprio - a ração - disponível a qualquer momento.)

A partir do que foi dito poderia parecer que o filósofo concluiria que devemos conformarmo-nos a uma vida de abnegação e modéstia a fim de levar uma vida dedicada puramente ao exercício da razão. Mas esse não é exatamente o caso. O ponto com relação aos prazeres do corpo é que eles são bons até certa medida. Se a dedicação completa a eles é própria aos animais, a abnegação deles é um não-reconhecimento de nossa própria natureza animal. O ser-humano é, afinal, racional, mas também animal: animal racional, como afirma Aristóteles ressaltando que o primeiro é o gênero e o segundo a diferença específica. Nossa natureza animal não deve ser exarcebada, mas tampouco negada; ela precisa ser integrada e vivida na medida correta. Nesse sentido, a temperança deve ser, então, aquilo que Aristóteles chama de uma mediedade; isto é, um meio-termo entre os extremos do excesso e da falta. O primeiro, do excesso, é chamado pelo filósofo de intemperança, licenciosidade, indulgência, dependendo de como nos escolhermos traduzir o termo grego. O segundo, da falta, é chamado por Aristóteles de insensibilidade. A temperança, por fim, que entendemos aqui como o meio-termo com relação aos prazeres do corpo associados à comida, bebida e ao sexo, é o equilíbrio e a sanidade do ser humano bom que reconhece sua própria natureza. Um indício disso pode ser encontrado, claro, no próprio termo grego, que em sua etimologia tem o sentido de mente sã (σω-φρο-σύνη).

## INTRODUÇÃO

O controle de si e a moderação frente aos prazeres são, sabidamente, temas recorrentes e de grande importância na cultura grega antiga. Em um importante estudo publicado em 1966, que lançou nova luz ao tema, Helen North persegue um dos conceitos mais importantes vinculados à exortação e à medida na antiguidade, isto é, o conceito de temperança (*σωφροσύνη*). Em seu estudo, North mostra a importância decisiva dos diálogos e da reflexão platônica para a história da temperança como um valor e como uma virtude, ao mesmo tempo em que atribui à Aristóteles certa “falta de entusiasmo” com relação à temperança. Em adição à constatação de North, é possível observar que, apesar do renovado interesse pela *Ética Nicomaquéia* no último século, sobretudo em língua inglesa, a discussão sobre as virtudes particulares têm, geralmente, uma importância secundária na maior parte dos estudos sobre o tratado.

Nosso trabalho pretende ser uma força na direção contrária. Desde nossas primeiras leituras da discussão do tema, em uma disciplina do curso de graduação, pudemos constatar, por um lado, a riqueza da análise de Aristóteles, e, por outro, a existência de várias dificuldades interpretativas que merecem atenção. Em especial, vimo-nos perplexos diante da caracterização que faz o filósofo da disposição da temperança e da intemperança com relação aos prazeres e dores. Tanto mais em dificuldade, após constatar que o tratado conta com duas discussões acerca do prazer, mas que nenhuma das discussões poderia nos auxiliar na resolução do problema.

A dissertação conta com quatro momentos distintos. No primeiro capítulo, procuramos reconstruir o contexto histórico relevante para a discussão aristotélica do tema da temperança. Em particular, procuramos mostrar como a temperança entrou no centro das atenções de Platão e Aristóteles devido aos eventos que transcorreram no final do século V a.C. em Atenas. No segundo capítulo, apresentamos algumas dificuldades iniciais acerca do papel do prazer e dor

com relação à virtude da temperança e propomos uma distinção entre prazeres como objetos e como parte do exercício da atividade virtuosa e viciosa. No terceiro, analisamos, então, a delimitação dos prazeres-objeto da esfera da temperança *EN* III.10; e, no quarto capítulo, a caracterização das disposições da temperança e intemperança em *EN* III.11. Na conclusão, ponderamos os ganhos advindos a partir da análise empreendida e, em que medida, foi possível responder às questões propostas.

Para nossa investigação, foi de fundamental importância a tradução das passagens relevantes e dos capítulos analisados, motivo pelo qual incluímos em anexo ao trabalho a tradução de *EN* III.10-12. Fazemo-lo conscientes dos riscos de traduzir o texto de Aristóteles, mas também da necessidade de enfrentá-lo diretamente no idioma original.

## CAPÍTULO 1. CONTEXTO HISTÓRICO

### 1.1 Período Arcaico

Durante o período arcaico (séculos VIII ao V a.C.), a exortação à medida foi um tema recorrente dentre os povos de língua grega. Vários dos exemplos são célebres e conhecidos. No Canto I da *Iliada*, o mais antigo da literatura ocidental, os heróis Aquiles, Agamemnon e Ajax servem como arquétipos para uma busca desenfreada por glória e autoafirmação. Para equilibrar o impulso heroico de glória e honra, Homero narra como a deusa Atenas revela-se para admoestar o herói Aquiles a conter seus impulsos, baixar as armas, e pôr fim à contenda com Agamemnon. Como frutos de sua moderação, a deusa promete-lhe dádivas esplêndidas (ἀγλαὰ δῶρα) (*Il.* 1.205–215). Em Delfos, similarmente, as máximas dos Sete Sábios clamavam aos gregos: conhece a ti mesmo (γνῶθι σαυτόν, DK10A3γ1), nada em excesso (μηδὲν ἄγαν, DK10A3β1)<sup>6</sup> e a medida é o melhor (μέτρον ἄριστον, DK10A3α1); e, na Ática, a temperança é celebrada em epitáfios<sup>7</sup> em conjunto com a coragem, destacando-se como o comportamento por excelência do cidadão em tempos de paz e guerra, enquanto a coragem era louvada como a virtude nos tempos de conflito (*Pol.* VII.15 1334a23-35, NORTH, 1966, p.150).<sup>8</sup>

A temática da exortação à medida encontra-se fortemente presente, sobretudo no fim do período arcaico, quando encontramos no imaginário grego um embate entre a temperança e a arrogância (ὑβρις) durante as guerras persas (499-479 a.C.) (NORTH 1966, p.150). Em uma posição de clara inferioridade, os gregos enxergavam-se como modestos e sensatos, combatendo um inimigo poderoso e arrogante, que ameaçava aniquilar o seu mundo. Em termos

<sup>6</sup> Atribuída por Aristóteles a Quílon de Esparta em *Ret.* II.12 1389b4.

<sup>7</sup> I. Attica, Saecvli Sexti: (2) Ad Dipylon. Ex Ludersii apographo E. Curtius et Kirchhoff *Act. acad.* Berol.. 1873 p.153.- Σῆμα πατῆρ Κλεόβουλος ἀποφθιμένοι Ξενογάντων / θῆκε τόδ' ἀντ' ἀρετῆς ἠδὲ σαοφροσύνης. (3) Incerti loci. Kirchhoff 465. - Ἀρχένεως τόδε σῆμα nomen defuncti / ἔστησ' ἐγγὺς ὁδοῦ ἀγαθοῦ καὶ [σώφρονος ἀνδρός. (4) εἰς τὸ φορβαντεῖον. Pittaces. Kirchhoff 466. - Α]ντιλόχου ποτὶ σῆμ' ἀγαθοῦ καὶ σώφρονος ἀνδρός. (KAIBEL, 1878, p. 3-4).

<sup>8</sup> By the middle of the sixth century, sophrosyne had been recognized as the characteristic excellence of the Athenian citizen in the time of Peace, celebrated in epitaphs together with aretê, the corresponding virtue in time of war.

concretos, tratava-se de um conflito entre um império de 70 milhões de súditos e um território de 2,6 milhões de km<sup>2</sup> contra apenas algumas cidades-estados que totalizam cerca de 80-160 mil habitantes e uma extensão territorial de no máximo a 200 mil km<sup>2</sup> (HANSON, 2012, p. 19).

Apesar da severa desvantagem militar, os gregos prevaleceram. Em suas celebrações de vitória, demonstravam julgar que os deuses haviam recompensado-lhes por sua temperança. Em um belo *skolion* que chegou até nós gravado em um vaso, datado do período logo após a vitória em Salamina, lemos os seguintes dizeres<sup>9</sup>:

Vestido de temperança, entre os ramos de hedra,  
Estrômbico, tens a bela coroa da liberdade.<sup>10</sup>

Σοφροσύνην ἐνὶ κλά[δοις σ]μίλα[κος] ἡμιμένος]  
[Στρόμβιχε, ἐλε]υθερίας καλόν ἐχειστέφανον

Trata-se “de uma homenagem a um jovem, que foi escrita no curso de uma celebração de vitória, em que adornava solenemente as festas; aquelas nas quais, depois de Salamina, Plateias e Mícale [479a.C.], a Atenas livre evocava seus deuses” (PEEK, 1933, p.120).<sup>11</sup> Outro indício do embate pode ser encontrado na tragédia *Os Persas* (472 a.C.) de Ésquilo. O trágico, veterano da batalha de Maratona, recria a experiência dos persas ao invadirem a Ática.<sup>12</sup> No drama, a rainha Mãe invoca o fantasma do falecido rei Dário que critica duramente as intenções arrogantes do filho Xerxes de invadir a Grécia.

Ao amadurecer, a audácia sem limites produz apenas as espigas do pecado, cuja colheita é um manancial de lágrimas. Guardai esse castigo diante dos olhos; nunca vos esqueçais de Atenas e da Grécia! (Trad.: Mário da Gama Kury)

ὕβρις γὰρ ἐξανθοῦσ' ἐκάρπωσεν στάχυν ἄτης, ὅθεν πάγκλαυτον ἐξαμᾶ θέρος. τοιαῦθ' ὀρῶντες τῶνδε τὰπιτίμια μέμνησθ' Ἀθηνῶν Ἑλλάδος (...) (*Persae* 821-826).

A convicção de que a vitória era uma justa recompensa pela temperança dos atenienses é atestada também, segundo North, pelas pinturas e esculturas do período, pela estátua de Apolo

<sup>9</sup> Ver <http://www.beazley.ox.ac.uk/record/0CD9562C-F01B-465E-B062-1EADC116C8BC>

<sup>10</sup> Agradeço ao professor Daniel García Cancio pela ajuda na tradução do *skolion*.

<sup>11</sup> Sophrosyne ist um dich, in den Zweigen des Smilax, wie du der Freiheit schönen Kranz auf dem Haupte trägst.' Das ist eine Huldigung an einen Jüngling, der bei der Siegesfeier festlich geschmückt im Zuge geschritten war, jener Siegesfeier, die nach Salamis, Plataiai, Mykale, das befreite Athen seinen Göttern darbrachte.

<sup>12</sup> A primeira grande vitória dos gregos sobre os persas em 490 a.C.

no frontão do templo em Olímpia, e pela composição da trilogia *Oresteia* – “uma trilogia cujo drama final proclama a justiça e *sōphrosynē* como ideais da cidade-estado” (1947, p.2-3).<sup>13</sup>

## 1.2 Período Clássico

O Período Clássico (479 - 323 a.C.), que inicia a partir do fim das invasões persas, foi o palco de uma inversão de forças, papéis e valores. Como veremos, compreender essas transformações é de fundamental importância para entender, as motivações de Platão e Aristóteles em suas discussões sobre a temperança. Sem o desafio à moralidade antiga que Platão escutou em toda parte durante sua juventude, “um renascimento e revitalização do pensamento ético grego não teria sido operado por [ele], Aristóteles e seus pupilos” (NORTH, 1947, p.16).<sup>14</sup>

Para entender as origens do desafio, é preciso ter em mente as profundas transformações políticas, econômicas e sociais atravessadas pela cidade de Atenas ao longo do século quinto. No passado, a mera menção do nome dos persas evocava profundo medo nos gregos (*Hdt.* VI.112). O Período Clássico, contudo, marcou o início de uma postura inversa. Isto é, de uma ofensiva militar com o intuito de libertar as colônias jônicas (ἰωνικαί) na Ásia Menor que estavam sob domínio persa. Essa mudança foi acompanhada por outra não menos significativa: liderando a ofensiva não estavam os espartanos – os tradicionais líderes (ἡγεμόνες) gregos em conflitos militares –, mas sim os atenienses.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> The Athenians, as we learn from Aeschylus and Herodotus, interpreted the Persian War in ethical terms as a conflict between *hybris* and *sophrosyne*, and their own victory was in a sense the just reward bestowed by the gods upon *σώφρων* Athens. That this interpretation of the great struggle was not confined to the intellectual minority, but was a deeply-felt conviction of the people as a whole, we may be very sure. The painting and sculpture of the period are radiant with the spirit of *σωφροσύνη*, from the vase-paintings of the ripe archaic and early classical era to the statue of Apollo on the pediment of the temple at Olympia. This temple was completed almost simultaneously with the production at Athens of the *Oresteia*, a trilogy whose final drama proclaimed justice and *sophrosyne* to be the inseparable ideals of the city-state.

<sup>14</sup> (...) Plato makes fruitful the criticism and the hostile analysis of *sophrosyne* which he encountered in Athenian intellectual circles during his youth. The challenge to the old morality which he then heard from every side was inevitable and in the event salutary. Without it there could have been no such rebirth and revitalization of Greek ethical thought as that which Plato, Aristotle, and their pupils effected.

<sup>15</sup> A posição de Esparta pôde facilmente ser compreendida à luz de algumas considerações acerca de sua estrutura

A aliança grega contra os persas, conhecida como a Liga de Delos, logrou libertar inúmeras cidades e anexá-las à liga, transformando-as todas em democracias à semelhança de Atenas. Como novos membros da liga, as cidades libertadas eram obrigadas a contribuir com dinheiro para o fundo da liga ou com navios para a manutenção da ofensiva (*Thu* I.96-99). A maior parte dos membros contribuiu com recursos financeiros e Atenas, que possuía a maior frota naval, pôde ampliá-la consideravelmente e, ao mesmo tempo, gozar de abundantes recursos provenientes dos demais membros. A aliança que havia sido formada com um caráter democrático, logo caiu sob o completo e irrestrito domínio ateniense.

Podemos citar como fator significativo da escalada de poder de Atenas, a transferência do tesouro da aliança da Ilha de Delos para a cidade em 454 a.C. — momento a partir do qual um sexto da arrecadação passou a ser direcionada para a própria cidade para financiar a nascente burocracia ateniense e as importantes obras executadas no período — e ainda um discurso de Péricles em 430 a.C., no qual ele alerta a assembleia ateniense sobre os perigos envolvidos na perda do controle tirânico assumido sobre os demais membros da liga (*Thu* II.63).

Em linhas gerais, o ponto importante para o qual chamamos atenção é este: a cidade que meio século antes louvava a própria temperança frente a um inimigo desmesurado e arrogante (ὕβριστής), agora gozava de um enorme poder econômico e militar. Munido desse poder, Atenas passou a praticar *Realpolitik* com aliados e inimigos. Tucídides traduz a máxima segundo a qual os atenienses conduziam sua política externa do seguinte modo: “os fortes fazem o que querem, os fracos o que precisam” (V. 89). Em um dos episódios mais bárbaros da história antiga, os atenienses puniram brutalmente os cidadãos de Melos – executando todos os homens

---

política e social. Apenas uma minoria dos cidadãos espartanos que compunha a elite era livre, gozando de direitos políticos plenos e de uma vida inteiramente dedicada ao treinamento militar. Os demais cidadãos que, por algum motivo, perderam suas terras (os chamados *hypomeiōn*, *Pol.* 1271a26–37 e 1272a13–16), os *hilotas*, e os *perioikoi* (que viviam na periferia da cidade), eram todos subjugados e escravizados. A grande maioria dos habitantes do Peloponeso estavam, portanto — como descreve Xenofonte — pronta e disposta a “devorar cru” qualquer cidadão espartano (*Hellenica*, III 3.6). Para guardar-se contra uma revolta não era possível para os espartanos participar de longas campanhas fora do Peloponeso (DE STE. CROIX, 1972 p.96)

adultos e escravizando mulheres e crianças – quando a cidade se recusou a permanecer aliada à Atenas. Não é uma surpresa encontrar, portanto, uma forte suspeita nas tragédias da época, como no *Hipólito* e na *Medéia* de Eurípedes, frente à afirmação da própria temperança.<sup>16</sup>

No fim do século quinto as tensões entre Atenas e Esparta – que, até a ascensão do império ateniense, exercia hegemonia sobre o mundo grego – acirraram-se até o ponto de estourarem em uma grande guerra (chamada pelos atenienses de Guerra do Peloponeso). Segundo Hanson, “acertada ou erradamente, presumia-se que a luta seria um árbitro final dos valores contrastantes de cada uma. Qual se provaria a ideologia mais viável: o liberalismo cultural e político ou um conservadorismo renitente, insular. Será que uma sociedade aberta colhe vantagens militares e de sua liberalidade, ou sucumbe a uma indulgência que não existe em uma oligarquia estrita e militarista?” (2012, p.24).

O conflito, que durou vinte e sete anos (431 - 404 a.C.), foi classificado por historiadores modernos como o mais violento da antiguidade (KAGAN, 2003; HANSON, 2012).<sup>17</sup> Tucídides, em suas *Histórias*, descreve a guerra como um mestre impiedoso, capaz de reduzir o caráter da maior parte dos homens ao nível de sua sorte (3.89). O historiador oferece também um relato de uma verdadeira inversão do moral durante a guerra, na qual “a significação normal das palavras em relação aos atos muda segundo os caprichos dos homens. A audácia irracional passa a ser considerada lealdade corajosa em relação ao partido; a hesitação prudente se torna covardia dissimulada; a moderação passa a ser uma máscara para a fraqueza covarde, e agir inteligentemente equivale à inércia total” (καὶ τὴν εἰωθυῖαν ἀξίωσιν τῶν ὀνομάτων ἐς τὰ ἔργα ἀντήλλαξαν τῇ δικαίῳσει. τόλμα μὲν γὰρ ἀλόγιστος ἀνδρεία φιλέταιρος ἐνομίσθη, μέλλησις δὲ προμηθῆς δειλία εὐπρεπής, τὸ δὲ σῶφρον τοῦ ἀνάνδρου πρόσχημα, καὶ τὸ πρὸς ἅπαν ξυνετὸν ἐπὶ πᾶν ἀργόν) (3.82,4.1-4.5; Trad.: Mário da Gamma Kury).

<sup>16</sup> Para uma análise das tragédias, ver North, 1947, p.4-7.

<sup>17</sup> Sobre as origens da guerra, ver ainda *Thu* I.139-146 e De Ste. Croix, 1972.

Segundo North (1947, p. 10), a crise moral em que se precipitou o mundo grego foi agravada ainda por outros fatores, sobretudo, a nova educação emergente no período. Para entender o fenômeno da educação sofística, é preciso ter em mente que, em sua ascensão ao poder, Atenas passou por transformações políticas importantes. Resumidamente, tratou-se de um aprofundamento das reformas democráticas iniciadas por Sólon e Clístenes no século anterior, a partir das quais uma parcela maior da população passou a ter o direito de participar das assembleias e a fazer uso dos tribunais. Tal transformação é relevante, pois o modelo da democracia ateniense, que envolvia a participação direta (por oposição ao modelo representativo atual), impunha sobre os cidadãos certas demandas sobre a capacidade de persuasão e expressão retóricas para o exercício do poder político, em um plano legislativo, e para o exercício da legalidade, em um plano judiciário. A aquisição de tais habilidades ocorria sobretudo por intermédio dos sofistas, uma classe de intelectuais itinerantes que ensinava aos cidadãos matemática, lógica, retórica, física, dentre outras disciplinas (OSBORNE, 2008, p.291). Nas palavras de North, os sofistas ofereciam aos jovens um novo tipo de treinamento intelectual que os capacitava para “discursar e especular sobre a natureza, a teologia e a ética” (NORTH, 1947, p.10).<sup>18</sup>

A nova educação, contudo, trouxe consequências indesejadas. No século seguinte, Platão qualificaria como extremamente nociva a exposição inadequada dos jovens ao ofício da dialética e esforçar-se-ia para corrigir os erros e distorções advindos a partir dela (*Rep.* 538c-539c; *Phlb.* 15d-16a) (NORTH, 1947, p.10). Na *EN*, Aristóteles similarmente alerta contra aqueles que tomam refúgio na fala, acreditando estarem filosofando e tornando-se boas pessoas (II.4 1105b12-18) defendendo a tese de que argumentos são insuficientes moldar o caráter das pessoas, sendo necessário que a alma tenha sido preparada de antemão por meio do hábito (X.9

---

<sup>18</sup> New types of intellectual training, which included enlightened speculation about nature, theology, and ethics, taught the Greeks to question the old values. The literature of this period faithfully reflects the disintegration of morality under the impact of a thousand blows, while in the next generation Plato eloquently describes the confusion resulting in the minds of the young from injudicious exposure to the popular occupation of dialectic.

1179b15-26). À época, contudo, o comediógrafo Aristófanes foi o primeiro a pintar uma caricatura das consequências da nova educação na peça *As Nuvens* (de 423 a.C.). Segundo Dewald, a peça de Aristófanes “torna claro o desgosto sentido por alguns atenienses na medida em que eles se moviam de uma cultura tradicional, que honrava e seguia as conquistas de seus pais, para uma cultura crítica e racional, que questionava o passado e estava disposta a submeter seus valores a critérios exteriores de avaliação racional” (1998, p. 14).<sup>19</sup>

Na representação cômica de Aristófanes, a nova educação falhava miseravelmente em infundir bons valores nos jovens e apenas ensinava como garantir a satisfação tirânica dos desejos mais vulgares. Em uma passagem emblemática da peça, são contrapostos dois modelos de argumentar baseados em dois tipos de educação, por meio de raciocínios justos (δικαίοι) e injustos (ἀδικαίοι). O primeiro modo de argumentar representa a educação e os valores tradicionais, louvados por produzir bons guerreiros, como aqueles que combateram em Maratona contra os persas. Tal educação demonstrava ser capaz de promover justiça e temperança nos hábitos, além de ensinar aos jovens modéstia e respeito aos mais velhos. O segundo modo de argumentar representa a nova educação que despreza os valores antigos e ataca veementemente “os inconvenientes da temperança e de quantos prazeres ela priva-nos com meninos, mulheres, jogos, comidas gostosas, bebidas e boas gargalhadas” (1070-1080; Trad. Mário da Gama Kury).

---

<sup>19</sup> The Athenians themselves did not always like these new developments. Aristophanes’ *Clouds*, originally written in 423 BCE, is a very funny play, but it also testifies to the tensions inherent in such massive cultural change. Aristophanes’ play makes clear the disgust and fear felt by some of the Athenians themselves, as they moved from being a traditional culture, honouring and duplicating the achievements of their fathers, to a critical and rational one, questioning the past and willing to subject its values to outside standards of rational evaluation. In the play the young man Pheidippides, fresh from Socrates’ ‘thinkateria’, ends up deciding it is perfectly all right to beat his father—and his mother too! This is Aristophanes’ comic assessment of the new education. But once the genie was out of the bottle it could not be put back. The intellectual revolution of the middle and later Athenian fifth century changed how educated Greeks thought about culture. It is not overstating the case to say that it also changed the course of western civilization. We ultimately owe to this remarkable period many of our most basic ideas about democracy, “about the importance of the individual, the importance of rational political discourse, about how we think education works and what it is for, as well as many of our basic genres of literary expression: drama, philosophy, rhetoric—and, thanks to the achievement of Herodotus himself, the writing of history.

Teria a ascensão política e econômica de Atenas transformado a exortação à medida associada à temperança em um lembrete incômodo de um passado difícil? Como consequência indesejada da nova educação – acompanhada, como apontado, pela ascensão política, militar e econômica da cidade – os valores tradicionais passaram a ser objeto de profundos questionamentos, engendrando uma verdadeira crise moral. Diante da perda de referências, Aristófanes jocosamente representa o uso da dialética desprovido de uma orientação correta, voltada inteiramente para a satisfação dos desejos mais vulgares; uma denúncia que desempenhou um papel relevante na condenação de Sócrates, que aos olhos do cidadão ateniense, não diferiria dos demais sofistas.

### **1.3 Platão**

#### ***1.3.1 Considerações iniciais***

Em um dos mais abrangentes estudos sobre a temperança na antiguidade, North elenca o que considera como uma “relativa falta de entusiasmo” da parte de Aristóteles com relação à virtude como uma das diferenças significativas com relação a Platão (1966, p.207, n.33). Não faríamos um julgamento tão severo sobre a posição de Aristóteles, mas é certo que Platão é um filósofo que demonstra um grande apreço pela temperança, uma virtude cuja expressão e exemplo máximos podem, sem dúvidas, ser encontrados em Sócrates.

Em diálogos como o *Cármides*, *Protágoras*, *Górgias*, a *República*, o *Banquete* e as *Leis*, Platão toma a temperança como objeto de discussão e opera uma verdadeira reelaboração do conceito. Segundo North, ele “não apenas reconsiderou a maior parte das interpretações anteriores que haviam emergido no período arcaico e clássico e as reintegrou em uma nova unidade, mas também estendeu seu escopo de tal maneira que todas as interpretações subsequentes foram o resultado, de algum modo ou outro, de suas conquistas” (NORTH, 1966, p.150). Como veremos, o tratamento da temperança em Aristóteles pode ser encarado como

uma reelaboração – nos termos próprios de sua filosofia – de certas teses acerca da virtude que podem ser encontradas em Platão.

Uma das dificuldades para entender o papel da temperança nos diálogos platônicos diz respeito às especificidades de cada obra. O modo como o filósofo lida com a temperança varia consideravelmente de acordo com o contexto dramático e os propósitos do diálogo em questão. Em alguns, nos quais a virtude não é o tema central, ou nos quais uma definição da virtude não é buscada, Platão vale-se das possíveis associações da temperança com outros termos e sentidos para efeitos de persuasão. Nesses diálogos, como o *Protágoras* e o *Laques*, ele habilmente alterna entre sentidos diferentes da temperança sem deixar o leitor perceber o que se passa (RADEMAKER, 2005, p. 350-351).<sup>20</sup> Em diálogos nos quais uma definição é buscada, o filósofo evoca igualmente diversos sentidos, mas geralmente vincula a temperança ao sentido popular de controle dos desejos.

O interesse platônico pela virtude da temperança, entretanto, não se limita a uma exploração de um termo rico em significados para efeitos retóricos. Em sua juventude, transcorrida em uma cidade em estado de guerra no final do século V a.C., Platão deparou-se com um cenário particularmente crítico com relação a essa virtude. Por um lado, a temperança era atacada como um obstáculo para a fruição dos prazeres (cf. Aristófanes, *As Nuvens*, supracitado), por outro, a virtude era associada, durante a guerra, à covardia e à frouxidão, como relata Tucídides (3.84). Assim, em diálogos como *Cármides*, *Banquete* e *Apologia de Sócrates*, Platão responde diretamente a essas tendências, expondo a importância da virtude e procurando afastar as associações negativas de covardia e de falta de masculinidade daqueles que a possuíam. Ao mesmo tempo em que faz isso, o filósofo reabilita a figura de Sócrates como um exemplo da virtude.

---

<sup>20</sup> Os diversos sentidos que a temperança adquiriu ao longo da história do termo, desde Homero até Platão, bem como os sentidos ativados em cada diálogo do filósofo, são objeto de um longo e importante estudo publicado em 2005 por A. Rademaker.

Seria inviável, em nosso presente trabalho, empreender uma análise completa das definições platônicas da temperança, bem como expor e analisar as diversas teses associadas a essas definições.<sup>21</sup> Limitamo-nos, então, a analisar o diálogo de Platão que tem por tema central a noção de temperança – isto é, o *Cármides* – e, em seguida, fazer uma brevíssima considerações geral sobre a evolução do conceito de temperança em alguns dos demais diálogos. Em nossa discussão subsequente da *Ética Nicomaquéia*, ademais, assinalaremos outros pontos de interseção relevantes entre Aristóteles e Platão.<sup>22</sup>

Passemos, pois, a uma breve consideração do diálogo *Cármides*.

### 1.3.2 O *Cármides*

O *Cármides* faz parte dos diálogos aporéticos e de juventude; isto é, que terminam em um impasse diante da possibilidade de alcançar uma definição ou resultado para a investigação. Uma das características dos diálogos de juventude de Platão foi apontada por Aristóteles que, em *Metafísica A* (987a29-987b13), afirma ter sido Sócrates o primeiro a perguntar pela definição e pelo universal em assuntos éticos. O pressuposto de Sócrates parece claro: como poderia alguém possuir uma virtude e nem ao menos saber o que ela é? Quem não é capaz de dizer o que é a virtude, poderia possuí-la de fato? Assim, é por meio do diálogo com figuras popularmente associadas ao tema em questão – nesse caso, a temperança, – que Sócrates busca por uma definição.

Ao longo de todo o diálogo, Platão explora quatro definições (com pequenas variações) para a temperança. Duas pela voz de Cármides e duas pela voz de Crítias.<sup>23</sup> As primeiras definições, “fazer tudo de modo calmo e ordenado” (159b) e “algo que torna alguém suscetível

<sup>21</sup> A esse respeito ver North (1966), Rademaker (2005), Lampert (2010) e Neto (2014).

<sup>22</sup> Um sumário das diferenças e semelhanças entre a temperança em Platão e Aristóteles pode ser encontrado em Dirlmeier (1983, p. 348-350).

<sup>23</sup> Seguimos a divisão dos argumentos de Rademaker (2005 p. 323 - 324). Sobre as diversas divisões possíveis, ver Neto (2014 p.38).

a sentir vergonha” (160e) são propostas por Cármides e, apesar de serem definições incompletas, “não são ruins” (HEITSCH, 2000 *apud* RADEMAKER, 2005, p.4).<sup>24</sup> Vergonha (αἰδώς) e quietude (ἡσυχία) remetem diretamente aos sentidos da temperança tal como aparecem nos poemas homéricos (RADEMAKER, 2005, p.4; CAIRNS, 1993). Essas definições, no entanto, são prontamente rejeitadas por Sócrates, que argumenta nem sempre serem boas a quietude e a vergonha, enquanto a temperança sempre seria boa (160b-d).

Crítias intervém e toma o lugar de Cármides na discussão, propondo outras duas definições. A partir deste momento, nas palavras de Rademaker, o diálogo muda completamente de direção e ganha um caráter fortemente epistemológico, longe do assunto inicial (2005 p.323-324). As novas definições são extensamente modificadas e aceitas apenas como hipóteses.

- 3. Fazer as próprias coisas (τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) (161b).
  - 3.1 Fazer coisas boas (163e10).
- 4. Conhecer a si mesmo (τὸ γινώσκειν ἑαυτόν) (164d).
  - 4.1 Conhecimento de si mesmo (165c5-7).
  - 4.2 Conhecimento de outros conhecimentos e do conhecimento mesmo (166c2-c3).
  - 4.3 Saber o quê cada um sabe e não sabe (167a6-7).
  - 4.4 Saber que cada um sabe e não sabe (170d2-3).

Se consideramos o diálogo enquanto uma busca pela definição da temperança, então o resultado é, no mínimo, decepcionante. Como sabemos, a tentativa de discutir a virtude em termos de “conhecimento de si” é um procedimento recorrente em diversos outros diálogos da fase de juventude, mas, no “Cármides”, Sócrates recusa as definições advindas de tal procedimentos e outras definições que, em outros diálogos, são consideradas satisfatórios. A título de exemplo, “fazer as próprias coisas” (τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) reaparece na *República* como a definição de justiça. Com isso em mente, poderíamos nos perguntar se o diálogo teria um propósito ulterior que não apenas a definição da temperança?

---

<sup>24</sup> Als erster Versuch ist das eigentlich gar nicht so schlecht.

Entre os comentadores, parece haver a suspeita de que sim. Mais do que alcançar uma definição Platão procuraria expor a ignorância daqueles que reivindicavam para si a posse da virtude; e ainda, desconstruir certas ideias “correntes no círculo aristocrático da própria família de Platão” (WITTE, 1970 p.39 *apud* GUTHRIE 1978, p.157).

O contexto mais imediato do diálogo e sua relação com a história recente de Atenas, que seria clara para um possível leitor da época, exige de nós um esforço de reconstrução. Em primeiro lugar, lembremo-nos, com relação aos personagens do diálogo, que Crítias veio em 404 a.C. a tornar-se o líder da tirania dos trinta, que governou Atenas após a derrota para Esparta na Guerra do Peloponeso. Cármides, por sua vez, foi um dos nomeados pelo regime como magistrado do Pireu.

Crítias (...) era um personagem do tipo lacônico ou oligarca: vem de uma família aristocrática, era crítico da democracia de Péricles, estava associado de perto aos valores espartanos e excluído do centro da vida política ateniense. Além disso, defendia em seus escritos valores conservadores; em particular, o conceito de *sōphrosynē*. Tanto Cármides quanto Crítias teriam parecido bem-qualificados para discutir esta virtude. (...) Cármides parece ter sido um jovem muito promissor: moralmente sadio, de linhagem nobre, dotado de beleza física e charme. (SCHMID 1998, p.11-12)<sup>25</sup>

Ambos foram mortos em uma batalha em 403 a.C. que restaurou a democracia em Atenas (XENOFONTE, *Hellenica* 2.4.11–19). Durante esse período, Querefonte, com quem Sócrates conversa no início do diálogo, foi exilado pelo regime. Crítias e Cármides são, além disso, membros da família de Platão. Cármides é filho de Glauco (154b1), avô materno de Platão. Logo, Cármides é tio de Platão por parte de mãe; e Crítias é primo dela em primeiro grau (NAILS 2002 p.244).<sup>26</sup> Se considerarmos legítimo o testemunho da *Carta Sétima*, veremos que foram esses mesmos parentes, com quem Platão faz Sócrates dialogar no

---

<sup>25</sup> Critias (...) was a character-type of the Laconist or Oligarch: of aristocratic lineage, critical of Periclean democracy, closely associated with Spartan values, and excluded from the mainstream of Athenian political life. Moreover, he upheld conservative moral values, and particularly the ideal of *sophrosyne*, in his writings. Both Charmides and Critias would appear to have been well qualified to discuss the virtue. (...) Charmides appears to be a youth of unusual promise, morally upstanding, noble of lineage, and physically beautiful and charming.

<sup>26</sup> Para uma análise completa dos personagens dos diálogos de Platão, ver Nails, 2002.

*Cármides*, os responsáveis por afastá-lo da vida pública em 404-03 a.C. por seus atos de injustiça e tirania (324b-326c).

Parece não existir dúvida de que o diálogo seja também, em alguma medida, uma defesa de Sócrates. Xenofonte dedicou-se a um empreendimento semelhante em suas *Memorabilia*, citando especificamente a associação entre Crítias e Sócrates. Segundo ele, Crítias nunca foi verdadeiramente discípulo de Sócrates, pois preferiria morrer a ter uma vida semelhante à do filósofo: isto é, modesta e de poucos recursos. Sua ambição era tremenda e seu interesse sempre teria sido aprender a falar e argumentar. Quando se julgou superior aos demais discípulos, abandonou o mestre (1.2.16-17). Xenofonte defende ainda que foi apenas graças a Sócrates que seu comportamento não havia sido pior. Enquanto estava perto do filósofo, encontrou nele um aliado contra seus desejos e ambições excessivas. Quando deixou sua companhia, perdeu completamente o controle sobre elas (1.2.24).

O *Cármides*, portanto, seria um relato de Sócrates acerca do fracasso de Crítias como um aluno e, possivelmente, de seu próprio fracasso como professor (LAMPERT, 2010, p.233). Considerando que o diálogo é construído como uma narrativa de Sócrates a um ouvinte não nomeado, e as diversas referências à família de Platão, Lampert sugere que o próprio Platão seria o ouvinte (2010 p.235). Os elogios à família de Cármides no prólogo e quando Sócrates diz que a filosofia “é um dom que tem estado [na] família há muito tempo, remontando a Sólon” seriam dirigidos por Platão à sua própria família. Sócrates teria tido esperanças de que Crítias ou Cármides fossem capazes de aprender filosofia, porém foi apenas na geração seguinte que encontrou um verdadeiro discípulo, a quem narra seus ensinamentos e transmite sua filosofia (LAMPERT, 2010, p.235).

### ***1.3.3 Sócrates como modelo da virtude***

Em um plano dramático, podemos considerar que o diálogo cumpre diferentes propósitos: (i.) desconstrói a reivindicação elitista da temperança que surgiu da própria família de Platão quando ele ainda era um jovem; (ii.) defende Sócrates da acusação de ser um corruptor da juventude, narrando como seus alunos falharam em aprender com ele; (iii.) apresenta uma reivindicação da posse da virtude por parte de Sócrates; e, ao fazer isso, (iv.) concilia a posse da temperança com a da coragem.

Esses dois últimos pontos ficam claros a partir do prólogo do diálogo. Sócrates narra em primeira pessoa a ocasião de seu retorno da batalha de Potidea (432-429 a.C.), na qual lutou de dois a três anos com o exército ateniense. No dia após o retorno, reencontra no ginásio seu amigo Querefonte, que se mostra surpreso e aliviado em encontrar Sócrates com vida. Inúmeros soldados hoplitas tinham perdido suas vidas e, dentre eles, três generais.

Questionado sobre como sobreviveu, Sócrates responde: “assim, tal como me vês” (οὕτωςί ὡς σὺ ὁρᾷς; 153b7-8). Sucinto, porém, altamente evocatório do retorno de Odisseu ao lar em Homero (*Odisséia* 16.205). Como mostra Lampert (2010, p.150-153), o curto diálogo que se segue (Charm 153b-c) utiliza um vocabulário que reforça esta ligação com a *Odisséia*, levando-o a questionar se “Platão poderia estar sugerindo com estas primeiras palavras de Sócrates na ocasião do seu retorno – palavras particulares para um seguidor próximo – que o retorno de Sócrates em 429 a.C. deve ser pensado contra o pano de fundo do maior retorno de todos?” (2010 p.150-153).<sup>27</sup>

Em seguida, Querefonte convida Sócrates para sentarem-se com Crítias. Nesse momento, Sócrates indaga, então, sobre a juventude: teria alguém se destacado em beleza ou filosofia no tempo em que esteve fora? Crítias lhe assegura que sim. Seu primo Cármidis havia

---

<sup>27</sup> Could Plato mean to suggest by these first reported words of Socrates upon his return—private words to a close follower—that Socrates’ return in 429 is to be thought against the background of that greatest of all returns?

tornado-se, sem sombra de dúvida, o mais belo dos jovens, e tinha muitos apaixonados.<sup>28</sup> Ditas estas palavras, Cármides entra em cena. Quando se aproxima, eis que diz Querefonte:

Como te parece o jovem? Diga, Sócrates, não é belo de rosto?

Imensamente, disse eu.

Ele na verdade, disse, se dispusesse a despir-se, parecerá a ti ser sem rosto: tamanha é a beleza de sua constituição.

καὶ ὁ Χαιρεφῶν καλέσας με, τί σοι φαίνεται ὁ νεανίσκος, ἔφη, ὃ Σώκρατες; οὐκ εὐπρόσωπος;

ὑπερφυῶς, ἦν δ' ἐγώ.

οὗτος μέντοι, ἔφη, εἰ ἐθέλοι ἀποδῦναι, δόξει σοι ἀπρόσωπος εἶναι: οὕτως τὸ εἶδος πάγκαλός ἐστιν. (154D-E)

Sócrates esquivava-se da observação de Querefonte perguntando acerca da alma do jovem – seria ela tão bela quanto seu corpo? – pedindo, então, que Crítias convide-o para um diálogo, afim de que eles possam desnudá-lo nessa parte. Em vias de iniciar a discussão com Cármides, Sócrates vê-se, contudo, em dificuldades e testado em seu autocontrole.

Neste momento, porém, meu amigo, vi-me realmente em dificuldade e embora houvesse imaginado que seria inteiramente fácil conversar com ele, percebi que a confiança que alimentava até então me abandonara. E quando Crítias lhe comunicou que eu era a pessoa que conhecia o remédio para sua dor de cabeça, e ele me fitou de uma maneira indescritível, na iminência de fazer-me uma pergunta e todos na escola de luta se aglomeraram a nossa volta formando um círculo – então, ah meu nobre amigo, *olhei sob seu manto e me senti ardendo, e não pude me conter mais*. Naqueles instantes, me ocorreu que Cídias se revelou o mais sábio dos poetas do amor quando aconselhou alguém no que diz respeito a belos rapazes dizendo: 'Acautela-te ao te aproximares como um corço do leão, pois podes ser apanhado e te transformares em parte de sua refeição', *porque me senti também transformado em presa de uma tal criatura. Entretanto, quando me perguntou se eu conhecia o remédio para a dor de cabeça consegui de alguma forma responder afirmativamente*. (Tradução: Edson Bini; sem grifo no original)

ἐνταῦθα μέντοι, ὦ φίλε, ἐγὼ ἤδη ἠπόρουν, καὶ μου ἡ πρόσθεν θρασύτης ἐξεκέκοπτο, ἦν εἶχον ἐγὼ ὡς πάνυ ῥαδίως αὐτῷ διαλεζόμενος: ἐπειδὴ δέ, φράσαντος τοῦ Κριτίου ὅτι ἐγὼ εἶην ὁ τὸ φάρμακον ἐπιστάμενος, ἐνέβλεψέν τέ μοι τοῖς ὀφθαλμοῖς ἀμήχανόν τι οἶον καὶ ἀνήγετο ὡς ἐρωτήσων, καὶ οἱ ἐν τῇ παλαίστρᾳ ἅπαντες περιέρρεον ἡμᾶς κύκλῳ κοιμιδῆ, τότε δὴ, ὃ γεννάδα, εἰδόν τε τὰ ἐντὸς τοῦ ἱματίου καὶ ἐφλεγόμην καὶ οὐκέτ' ἐν ἑμαυτοῦ ἦν καὶ ἐνόμισα σοφώτατον εἶναι τὸν Κυδίαν τὰ ἐρωτικά, ὃς εἶπεν ἐπὶ καλοῦ λέγων παιδός, ἄλλω ὑποτιθέμενος, εὐλαβεῖσθαι μὴ κατέναντα λέοντος νεβρόν ἐλθόντα μοῖραν αἰρεῖσθαι κρεῶν: αὐτὸς γάρ μοι ἐδόκουν ὑπὸ τοῦ τοιοῦτου θρέμματος ἐαλωκένας. ὁμως δὲ αὐτοῦ ἐρωτήσαντος εἰ ἐπισταίμην τὸ τῆς κεφαλῆς φάρμακον, μόγις πῶς ἀπεκρινάμην ὅτι ἐπισταίμην. (155c5-155e3)

<sup>28</sup> Na data dramática do diálogo, Sócrates e Querefonte teriam cerca de 40 anos, Crítias cerca de 30 e Cármides 17 anos (LAMPERT, 2010, p.153-154).

A partir da construção do diálogo, com a demonstração socrática de autocontrole e o fim aporético para a discussão acerca da definição da temperança, não restaria dúvida sobre quem é verdadeiramente temperante para um leitor da época.<sup>29</sup> Se, por um lado, Platão mostra como Cármides e Crítias caem em aporia acerca da definição de temperança, por outro, ele, jocosa e vividamente descreve a temperança de Sócrates controlando-se diante da visão do belo Cármides. Ele habilmente contrapõe as duas figuras questionáveis ao sábio dotado de autocontrole. Segundo Rademaker:

Cármides oferece, além disso, uma forte reivindicação da virtude socrática. Sua σωφροσύνη é demonstrada em um nível mundano no seu autocontrole diante do jovem Cármides. É sugerido ainda que ele é quem está mais honestamente em busca do 'conhecimento do que cada um sabe e não sabe' e quem, em última, instância, oferece o maior benefício para a cidade, e o melhor exemplo do σώφρων πολίτης. Aqui, o contexto é importante: Sócrates é contraposto a dois personagens - Cármides e Crítias - que, por meio de sua incapacidade para discussão e dúbias carreias políticas subsequentes, são expostos como 'falsos experts' na virtude política; apesar de sua reputação, eles não possuíam realmente esta qualidade. (RADEMAKER 2005, p. 340)<sup>30</sup>

As primeiras linhas do diálogo, além disso, fazem mais do que apenas oferecer um contexto histórico ao diálogo. Ao iniciar uma narrativa sobre a temperança recontando os feitos louváveis de Sócrates em batalha, Platão afirma compatibilidade e conciliação entre coragem e temperança na figura de seu mestre.

Esse mesmo padrão pode ser observado no *Banquete*. Nesse diálogo, Alcibiades – outro polêmico aluno de Sócrates – louva no filósofo exatamente essas duas virtudes. Em seu ébrio discurso, ele conta como articulou planos em diversas ocasiões para deitar-se com o filósofo e

---

<sup>29</sup> O exemplo do autocontrole socrático narrado por Platão é relevante ainda por representar dramaticamente a incompatibilidade entre os apetites exarcebados e o exercício da razão. Quando Sócrates vê-se em aporia, perplexo, diante da proximidade com Cármides, e, em seguida, atordoado com a visão de suas partes íntimas, Platão está oferecendo um exemplo vívido do mesmo fenômeno referido por Aristóteles em *EN* III.12 1119b8–10, isto é, de que os apetites expulsam a razão. O exemplo servirá para ilustrar também uma importante distinção estabelecida por Aristóteles entre a temperança (σωφροσύνη) e o domínio de si (ἐγκράτεια).

<sup>30</sup> Besides, Charmides offers a strong vindication of Socrates' possession of virtue. His σωφροσύνη is shown on a mundane level in his self-control at the sight of young Charmides. But apart from that, it is suggested that it is Socrates who is most earnestly in search of the 'knowledge of what one does and does not know', and that it is he who, ultimately, offers the greatest benefits to his city and constitutes the best example of the σώφρων πολίτης. Here, the setting is important again, for Socrates is contrasted to two characters — Charmides and Critias — who, through their inadequacy in discussion and their dubious subsequent political careers, are exposed as 'false experts' on political virtue; in spite of their reputations, they do not really possess the quality.

como ele demonstrou temperança e autocontrole nessas situações, sem permitir dominar-se pela paixão, nem se deixar levar pela beleza do corpo ou pela cobiça por riquezas (216d-e, 217a-219e). Ele reconta detalhes da expedição à Potideia, na qual Sócrates salvou-lhe a vida em batalha (220d-222e) e surpreendeu a todos por sua capacidade de suportar a fome e o frio (219e-220c), permanecer por longos períodos em meditação sem mover-se (220c-e) inspirar temor nos inimigos (221a-c) e com sua capacidade de jamais deixar-se ficar embriagado (diferentemente do próprio Alcibíades).

#### ***1.3.4 Desdobramentos da temperança em Platão***

O diálogo *Cármides* pode ser visto como um esforço de Platão de desconstrução de certas interpretações elitistas da temperança, ao mesmo tempo em que defende a temperança socrática, como controle dos desejos, sem, contudo, ter urdido tal definição. O diálogo, além disso, responde a uma série de questões e contradições presentes no contexto histórico e cultural do filósofo, conciliando a posse dessa virtude com a coragem. Nos diálogos subsequentes, de maturidade, Platão aprofunda a concepção popular da temperança como controle dos desejos, valendo-se de um desdobramento fundamental de provável inspiração pitagórica; isto é, da concepção da virtude como uma concórdia entre as partes da alma (NORTH, 1966, p.29-31). Esse desenvolvimento é fundamental para Aristóteles, que o aprofunda, distinguindo entre o controle racional e a harmonia entre as partes da alma. O controle pressupõe apetites contrários à razão e uma condição não ainda completamente virtuosa, enquanto a temperança passa a ser pensada como uma harmonia prazerosa que não envolve conflito ou esforço. Além desse desenvolvimento, nos diálogos tardios, o interesse pelo movimento e pela mudança leva Platão a “prestar uma atenção renovada nos apetites e paixões e conceder a eles uma importância maior no padrão de atividade da alma do que ele estava disposto a conceder na *República*. Para reabilitar o elemento apetitivo na alma, é necessário impor ordem nesse microcosmo, na medida

em que a razão apreende a razão no caos do macrocosmo do universo. Logo, a grande importância conferida à *sophrosyne* nas *Leis* tem um paralelo direto na ênfase colocada sobre termos que denotam ordem, acordo, e arranjo no *Timeu* e no *Político*” (NORTH, 1966, p.152).<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> A third stage is reached in the late dialogues: Plato’s interest in the movement and change causes him to give renewed attention to the appetites and passions and to accord them a higher status in the pattern of the soul’s activity than he had been willing to concede in the Republic. To rehabilitate the appetitive element in the soul, it is necessary to impose order on this microcosm, as reason brings order out of chaos in the macrocosm of the universe. Hence the greatly increased importance of *sophrosyne* in the Laws parallels the emphasis on the other terms denoting order, compromise, and arrangement in the *Timaeus* and the *Statesman*.

## CAPÍTULO 2. A TEMPERANÇA NA *ÉTICA NICOMAUQUÉIA*

### 2.1 Considerações iniciais

A virtude da temperança figura em todas as obras éticas do *corpus* aristotélico – *Ética Nicomaquéia*, *Ética Eudêmia*, *Magna Moralia* e *Virtudes e Vícios* (*EN*, *EE*, *MM*, *VV*) – e ainda na *Retórica*, *Política* e nos *Tópicos*. A discussão do tema na *EE* e na *EN*, as duas únicas obras éticas do *corpus* consideradas autênticas, ocupa aproximadamente 86 linhas da edição Bekker no caso da primeira (*EE* III.2 1230a36-1231a35) e 130 linhas no caso da segunda (*EN* III.10-12 1117b23-1119b18).

O valor conferido pelo filósofo à virtude parece variar, como no caso de Platão, de acordo com os objetivos da discussão. Na *Retórica*, Aristóteles toma-a como uma virtude inferior em importância às virtudes da coragem, justiça e liberalidade. Nos *Tópicos*, por oposição, “onde ele não está obrigado a considerar o efeito sobre uma audiência, toma a temperança como superior à coragem, como sendo sempre útil, enquanto a coragem é apenas ocasionalmente necessária (117a36)” (NORTH, 1966, p.209).<sup>32</sup> Os motivos para a consideração de que a temperança é sempre útil podem ser encontrados na *Política* (VII.15). Ao sopesar a necessidade das virtudes na *pólis*, Aristóteles considera que a temperança e a justiça são necessárias tanto durante a guerra quanto durante a paz, pois seria trágico demonstrar um comportamento justo e temperante durante a guerra – e, de fato, as privações da guerra promovem a temperança – enquanto se cede a um comportamento de escravos nos tempos de paz e prosperidade. Quanto maior for a abundância (*ἀφθονία*), maior será a necessidade de temperança, justiça e filosofia; e tanto maior será a necessidade da temperança quanto for a possibilidade do ócio (*σχολή*) (*Pol* VII.15 1334a11-b5).

---

<sup>32</sup> In the *Topics*, however, where is not bound to consider the effect on an audience, he values *sophrosyne* above courage, as being always useful, while courage is only occasionally needed (117a36).

Na *Ética Nicomaquéia*, nosso objeto privilegiado de análise, Aristóteles evoca a temperança pela primeira vez em I.13, ao anunciar as partes da alma relevantes para a discussão como aquela dotada de razão (λόγον ἔχειν), e aquela irracional (ἄλογος), mas capaz de escutar a razão – excluindo, portanto, a parte nutritiva (τὸ θρεπτικόν). Ao longo da discussão subsequente acerca das virtudes morais em geral, Aristóteles cita essa virtude em diversas ocasiões, como exemplo de virtude moral, para ilustrar suas principais teses. No Livro III, o filósofo direciona a discussão para as virtudes particulares, abordando a coragem e a temperança em sucessão, procurando estabelecer com quais objetos elas estão relacionadas, e de que modo (περὶ ποῖα καὶ πῶς). No Livro VII, por fim, o filósofo discute a questão do domínio de si e da ausência de domínio sobre si (ἐγκράτεια e ἀκρασία), que dizem respeito exatamente aos mesmos objetos que temperança – sendo considerado, portanto, um desdobramento do tratamento da temperança de III.10-12. A temperança é brevemente discutida ainda em VII.14, no primeiro tratado sobre o prazer, em X.9, no fechamento da discussão da *Ética* e início de uma discussão política; e mencionada de passagem em VI.5 1140b11-20, e, finalmente, em sentido não técnico em IV.3 1123b5.

## 2.2 Temperança, intemperança e insensibilidade

Uma compreensão preliminar da temperança na *EN* pode ser alcançada por meio de uma simples análise dos termos envolvidos. O nome utilizado para a disposição<sup>33</sup> viciosa pelo

---

<sup>33</sup> Encontramos para o termo ἔξις ao menos seis opções de tradução. Ross (1925) e Reeve (2014) utilizam o termo “estado”. Brown (2009), revisando a tradução de Ross, opta por “estado do caráter”. Gerson (2005) e Apostle (1975) ambos utilizam o termo “hábito”. Rackham (1926) e Zingano (2008) utilizam “disposição”, António Caeiro (2009) “disposição do caráter” e Sachs (2002) utiliza “disposição ativa”. Julgamos que o termo “estado” remete a uma condição passageira, que é o contrário daquilo que Aristóteles entende por ἔξις. Segundo o filósofo, ela deve ser segura e estável (βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως; 1105a33). O termo “hábito”, apesar de ser cognato de *habitus* – a tradução latina de ἔξις, – é enganador (SACHS, 2002, p. xi-xvii, IRWIN, 1999, p.349). Enquanto o termo hábito evoca conotações de uma condição passiva, “uma maneira permanente ou frequente de comportar-se, mania” (Houaiss), o termo grego ἔξις tem justamente o sentido oposto. Ele é formado a partir da raiz εχ- do verbo ἔχω com o sufixo -σις, que indica ação (SMYTH §840). O uso intransitivo do verbo tem o sentido de *manter-se, conter-se, ou estar em um determinado estado* (LSJ). No *Teeteto* de Platão, o termo é empregado precisamente neste sentido, de *ter e manter algo* (196e; SACHS, 2002, p. xi-xvii). Utilizamos, portanto, “disposição” e “disposição de caráter”, reconhecendo que são problemáticos e insuficientes.

excesso, que traduzimos por intemperança<sup>34</sup>, é ἀκολασία. Esse substantivo é formado a partir do verbo κολάζω que significa “punir” ou “corrigir”. A punição implicada pelo verbo κολάζω não é aquela envolvida na vingança, mas sim uma punição corretiva que envolve uma perspectiva de melhora (IRWIN, 1999, p. 321). Segundo Aristóteles, a diferença entre a punição e a correção reside em que a correção é infligida no interesse do paciente, enquanto a vingança é infligida no interesse de quem pune (*Rhet.* I.10 1369b12). Ao verbo são adicionados um prefixo α-, privativo, e um sufixo -σια, utilizado para formar nomes de ações e substantivos abstratos (SMYTH, 1920, §840.3). Intemperança (ἀκολασία), portanto, pode significar tanto um estado de desordem resultante da ausência de punição corretiva, quanto um estado que não pode ser corrigido (cf. *EE* III.2 1230a38-b8).

O tratamento da temperança na *EE* faz referência a um possível tratado perdido de Aristóteles sobre a ἀκολασία (*EE* III.1 1230b13), e, na *EN*, Aristóteles afirma que o nome se aplica tanto ao comportamento das crianças quanto dos homens adultos, sem deixar claro, contudo, se foi transferido das crianças para os adultos ou dos adultos para as crianças (*EN* 1119a33-1119b3) (*Asp.* 93-28,32).

A mediedade<sup>35</sup> virtuosa é nomeada como σωφροσύνη. Esse termo tem uma longa história na tradição antiga (que tentamos recuperar, em parte e em linhas gerais, no capítulo anterior). O substantivo vem do adjetivo σώφρων, formado pela raiz grau -o de φρήν (gen: φρενός; “mente”, “coração”), precedida por σάο (homérico) ou σῶς (ático ou jônico; “salvo”, “são”). Ao adjetivo é adicionado o sufixo -synē, que forma um nome abstrato (SMYTH, 1920, §840b.3; §865.7). A raiz também é compartilhada pelo termo φρόνησις – com a diferença de que neste último termo não há a queda da consoante -v antes do sufixo. Em VI.5 1040b11–13,

<sup>34</sup> As traduções do termo variam consideravelmente: self-indulgence (ROSS, BROWN; 2009), profligacy (RACKHAM, 1934), devassidão (CAEIRO, 2009), dissipation (SACHS, 2002), intemperance (APOSTLE, 1975; REEVE, 2014), Zuchtlosigkeit (DIRLMEIER, 1983). Dentre as opções, a tradução alemã é que mais aproxima-se do sentido original, além de ser a única que faz sentido à luz das considerações do filósofo sobre a transposição do nome do comportamento das crianças para o comportamento de adultos.

<sup>35</sup> Seguimos Zingano (2009) na escolha do termo mediedade.

Aristóteles afirma, seguindo o *Crátilo* (411e4–412a1), que daí vem seu nome, como aquela que salva a prudência (ὡς σφίζουσας τὴν φρόνησιν). A tradução para o português segue o cognato latino *tempĕrantĭa*<sup>36</sup>, sendo que outra opção comumente adota é o termo *moderação*.

O vício pelo extremo da falta é uma condição rara que surge com pouca frequência, motivo pelo qual não chegou a receber um nome (οὐ τέτευχε δ' ὁ τοιοῦτος ὀνόματος διὰ τὸ μὴ πάνυ γίνεσθαι. III.11 1119a10–11), levando o filósofo a cunhar o termo *insensível* (ἔστωσαν δὲ ἀναίσθητοι, II.7 1107b8) (*EE* III.2 1231a26-27). A insensibilidade (ἀναισθησία) recebeu pouca atenção do filósofo, que se limitou a observar que “se para alguém nada é prazeroso e nem difere uma coisa da outra, distante estaria de um ser humano” (εἰ δὲ τῷ μηδὲν ἔστιν ἡδὺ μηδὲ διαφέρει ἕτερον ἑτέρου, πόρρω ἂν εἴη τοῦ ἄνθρωπος εἶναι; III.11 1119a9-10). Segundo Grant (1885, p.51)<sup>37</sup> e Stewart (1892, p.315)<sup>38</sup>, a experiência de Aristóteles no mundo grego provavelmente justifica esse fato. O único exemplo oferecido por Aristóteles, tanto na *EE* (III.2 1230b18-20<sup>39</sup>) quanto na *EN* (II.2 1104a22-25), é o dos homens campesinos (ἄγροικοί) – personagens frequentes nas comédias da época, quase sempre contrapostos aos homens citadinos (ἀστυῖος). Uma caracterização geral de tais personagens é oferecida na obra *Caracteres* I.4 de Teofrasto.

O termo ἀναισθησία origina-se do substantivo αἴσθησις (percepção) que, por sua vez, é formado a partir do verbo αἰσθάνομαι (perceber, apreender pelos sentidos). À raiz αἴσθησ-, é acrescida a partícula ἀνά, que em composições adquire o sentido de força reversa (SMYTH,

<sup>36</sup> Formado a partir do verbo tempĕro que significa “*Act., to divide or proportion duly, mingle in due proportion; to combine or compound properly; to qualify, temper, etc. (class.; cf.: modifco, misceo).*” (LEWIS & SHORT). Outra tradução comum é moderação, oriundo de um termo latino: *mōdĕrātĭo*: “*moderor, a controlling, guidance, government, regulation: tempestatum: omnia in unius moderatione vertentur: effrenati populi, restraint*” (LEWIS).

<sup>37</sup> Aristotle, from his experience as a Greek, might have been justified in asserting that a deficiency in the sense for pleasures 'could hardly be said to exist'. It is not so certain that the same would be true in all periods of the world. It is not so certain that the monkish turn of mind does not occasionally diminish to an unhappy extent the natural and human feelings, so as to impair the kindness, the geniality and the good sense mankind.

<sup>38</sup> The ascetic spirit (unless we regard Cynicism as a manifestation of it) was conspicuously absent from the Greek national character.

<sup>39</sup> It specially attaches to persons like the boors who are a stock character in comedy—people who steer clear of pleasures even in moderate and necessary indulgences. μάλιστα δ' εἰσι τοιοῦτοι, οἷους οἱ κωμωδοδιδασκαλοὶ παράγουσιν ἀγροίκους, οἳ οὐδὲ τὰ μέτρια καὶ τὰ ἀναγκαῖα πλησιάζουσι τοῖς ἡδέσις.

1920, §1682). O termo exprime uma indisposição de perceber e de fruir dos prazeres do corpo. “(...) Quem frui de todos os prazeres e não se abstém de nenhum deles, torna-se intemperante; quem evita todos, como os homens campesinos, torna-se, de algum modo, insensível” (ὁμοίως δὲ καὶ ὁ μὲν πάσης ἡδονῆς ἀπολαύων καὶ μηδεμιᾶς ἀπεχόμενος ἀκόλαστος, ὁ δὲ πᾶσαν φεύγων, ὥσπερ οἱ ἄγροικοι, ἀναίσθητός τις. *EN* II.2 1104a22-25). A presença da insensibilidade como forma de vício pela deficiência, contudo, parece cumprir uma função filosófica importante, qual seja, a de estabelecer a temperança como uma disposição de caráter que se relaciona adequadamente com os prazeres sem tornar-se uma negação deles.

Analisando apenas os termos utilizados por Aristóteles para compor o cenário de oposições associadas à temperança, obtemos o seguinte quadro<sup>40</sup>:

Termo	Transliteração	Prefixo	Trad. da raiz
ἀ-κολα-σία	<i>akolasia</i>	alpha privativo	“punição”
σω-φρο-σύνη	<i>sōphrosynē</i>	adj.: “a salvo”	“mente, razão”
ἀν-αίσθη-σία	<i>anaisthēsia</i>	prep.: “contra”	“sensibilidade”

### 2.3 As dificuldades em *EN* II.3 e III.10-12

Uma dificuldade surge, contudo, quando consideramos o modo como Aristóteles descreve as disposições de caráter. Em *EN* II.3, o filósofo afirma, com relação ao homem temperante (σώφρων), que ele *se alegra* com a abstenção de certos prazeres do apetite e, alhures, em III.11, que ele *não sofre com a privação e abstenção* do prazer.

Um indício das disposições de caráter é oferecido pelo prazer ou dor que sobrevém aos feitos. Quem se abstém dos prazeres do corpo e alegra-se com esta abstenção é temperante, enquanto quem sofre é intemperante<sup>41</sup>; e quem suporta as coisas temíveis

<sup>40</sup> É interessante observar que a intemperança, o vício pelo excesso, tem em seu nome um sentido claramente privativo e deficiente (de punições corretivas), enquanto o vício pela falta, a insensibilidade, tem em seu nome o sentido de uma força contrária excessiva. De fato, se considerarmos que há uma tendência natural para o prazer (II.3 1105a1–5, 6–7, 10–13, II.9 1109b7–11), a insensibilidade claramente pode ser representada como uma disposição que se afastou em excesso da própria natureza, enquanto a intemperança é uma disposição que está próxima de seu estado natural, infantil e animal.

<sup>41</sup> Zingano (2008, p. 44) traduz o particípio do verbo ἄχθομαι como “se apouquentar”.

e se alegre com isso - ou ao menos não sofre - é corajoso, enquanto quem sofre é covarde.

Σημεῖον δὲ δεῖ ποιεῖσθαι τῶν ἕξεων τὴν ἐπιγινομένην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις· ὁ μὲν γὰρ ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καὶ αὐτῶ τούτῳ χαίρων σώφρων, ὁ δ' ἀχθόμενος ἀκόλαστος, καὶ ὁ μὲν ὑπομένων τὰ δεινὰ καὶ χαίρων ἢ μὴ λυπούμενός γε ἀνδρεῖος, ὁ δὲ λυπούμενος δειλός. (II.3 1104b3-8)

Com relação às dores, diferentemente da coragem, ninguém não é chamado temperante por suportar e nem intemperante por não suportar, mas o intemperante é assim chamado por sofrer mais do que deve quando não alcança algum dos prazeres e a sua dor é causada pelo prazer; enquanto o temperante é assim chamado por não sofrer com a privação e abstenção do prazer.

περὶ δὲ τὰς λύπας οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἀνδρείας τῷ ὑπομένειν λέγεται σώφρων οὐδ' ἀκόλαστος τῷ μὴ, ἀλλ' ὁ μὲν ἀκόλαστος τῷ λυπεῖσθαι μᾶλλον ἢ δεῖ ὅτι τῶν ἡδέων οὐ τυγχάνει (καὶ τὴν λύπην δὲ ποιεῖ αὐτῷ ἢ ἡδονή), ὁ δὲ σώφρων τῷ μὴ λυπεῖσθαι τῇ ἀπουσίᾳ καὶ τῷ ἀπέχεσθαι τοῦ ἡδέος. (III.11 1118b27-33)

Uma terceira passagem reitera que o temperante *não padece* pela ausência de certos prazeres.

O temperante mantém-se na medida com relação a essas coisas, pois não frui daquilo que sobretudo o intemperante frui, mas antes tem por elas desprezo, nem em geral daquilo que não deve, nem intensamente de nada desse tipo, nem sofre pelos prazeres ausentes, nem tem por eles apetite (...)

ὁ δὲ σώφρων μέσως μὲν περὶ ταῦτ' ἔχει· οὔτε γὰρ ἡδέεται οἷς μάλιστα ὁ ἀκόλαστος, ἀλλὰ μᾶλλον δυσχεραίνει, οὐδ' ὅλως οἷς μὴ δεῖ οὐδὲ σφόδρα τοιοῦτῳ οὐδενί, οὔτ' ἀπόντων λυπεῖται οὐδ' ἐπιθυμεῖ (III.11 1119a11-14)

Aristóteles, entretanto, qualifica o sentido da afirmação introduzindo a forma disjuntiva da conjunção ἢ seguido pelo advérbio μετρίως, com o sentido de “*ou moderadamente*”<sup>42</sup>, levando-nos a considerar duas opções diferentes de tradução. Uma primeira opção possível, seguindo Ross e Brown (2009), seria considerar que ἢ μετρίως é ambíguo e diz respeito, possivelmente, a toda oração anterior.

O temperante mantém-se na medida com relação a essas coisas, (...) nem sente dor ou desejo quando estão ausentes, ou o faz apenas moderadamente, e não mais do que deve, nem quando não deve e nem em geral de nenhum desses modos.<sup>43</sup>

Uma segunda opção, seguindo Reeve (2014) e Irwin (1999), seria desfazer a ambiguidade e considerar que refere-se apenas ao antecedente direto, isto é, ἐπιθυμεῖ.

O temperante mantém-se na medida com relação a essas coisas, (...), nem sofre pelos

<sup>42</sup> οὔτ' ἀπόντων λυπεῖται οὐδ' ἐπιθυμεῖ ἢ μετρίως, οὐδὲ μᾶλλον ἢ δεῖ, οὐδ' ὅτε μὴ δεῖ, οὐδ' ὅλως τῶν τοιοῦτων οὐδέν. (1119a14-16)

<sup>43</sup> Ross, Brown (2009): The temperate man occupies a middle position with regard to these objects. For he neither enjoys the things that the self-indulgent man enjoys most — but rather dislikes them — nor in general the things that he should not, nor anything of this sort to excess, nor does he feel pain or craving when they are absent, or does so only to a moderate degree, and not more than he should, nor when he should not, and so on.

prazeres ausentes, nem tem por eles apetite, ou apenas um apetite moderado e não mais do que deve, nem quando não deve e nem em geral de nenhum desses modos.<sup>44</sup>

Tomadas em conjunto, as considerações de Aristóteles sobre o temperante afirmam que ele (a.) *alegra-se* com a abstenção de certos prazeres do apetite (II.3 1104b3-8); (b.) *não sofre* com a abstenção de certos prazeres do apetite (III.11 1118b27-33); e, ainda, (c.1) *não sofre nem tem apetite, a não ser medianamente*, pelas coisas ausentes ou (c.2) *não sofre pelas coisas ausentes nem tem apetite, ou tem apenas um apetite moderado* (III.11 1119a14-15).

Com relação à disposição viciosa, oposta à temperança, constatamos uma dificuldade semelhante. Aristóteles caracteriza o intemperante (ἀκόλαστος) como alguém que (d.) *sofre* (ἄχθεται) quando não consegue algum dos prazeres (II.3 1104b3-8); (e.) *sofre mais do que deve* quando não alcança algum dos prazeres (III.11 1118b27-33, supracitado); e, ainda, (f.) *sofre tanto por não conseguir os prazeres, quanto por seu apetite por eles* (III.11 1119a1-5).<sup>45</sup>

A temperança, portanto, seria na concepção aristotélica uma disposição de caráter que se alegra, não se incomoda, ou se incomoda na medida certa com a abstenção de certos prazeres? A intemperança, por sua vez, seria uma disposição que sofre ou sofre mais do que deve pela ausência dos prazeres? Além disso, ao afirmar que as disposições de caráter virtuosa e viciosa reagem dessa ou daquela forma com relação aos prazeres, Aristóteles refere-se aos prazeres em geral ou a certos prazeres particulares e específicos? Caso se trate de prazeres específicos, quais critérios o filósofo utiliza para determiná-los?

## 2.4 Dois sentidos de prazer e dor?

<sup>44</sup> Reeve (2014): A temperate person, however, is in a medial state concerning these matters, since he does not take pleasure in the things the intemperate person most enjoys but is, rather, repelled by them. Neither does he take it in those things generally that he shouldn't nor get intense pleasure from anything of that sort nor become pained by its absence. He does not have an appetite for them, or only moderately, and not more than he should, when he shouldn't, or in any of those ways generally.

<sup>45</sup> Motivo pelo qual sofre não alcançando e tendo apetite, pois o apetite é doloroso – estranho que pareça sofrer pelo prazer. διὸ καὶ λυπεῖται καὶ ἀποτυγχάνων καὶ ἐπιθυμῶν· μετὰ λύπης γὰρ ἢ ἐπιθυμίας· ἀτόπων δ' ἔοικε τὸ δι' ἡδονὴν λυπεῖσθαι.

Em um artigo de 1988, Nussbaum aborda a questão dos objetos das diferentes virtudes. Segundo ela, Aristóteles procede por meio de um reconhecimento das esferas da vida humana nas quais “mais ou menos todos os seres humanos terão que fazer algumas escolhas ao invés de outras e agir de um modo ao invés de outro”.<sup>46</sup> A partir do reconhecimento das esferas, o filósofo atribui-lhes uma virtude correspondente. Aristóteles nos dá a conhecer as esferas relevantes em *EN* II.7. Eis alguns exemplos:

*Com relação ao medo e à confiança*, a coragem é a mediedade (περὶ μὲν οὖν φόβους καὶ θάρρη ἀνδρεία μεσότης 1107a33-b1).

*Com relação aos prazeres e dores* – não todas, e em menor grau <e de modo distinto> com relação às dores, a mediedade é a temperança, enquanto o excesso é a intemperança. Aqueles deficientes com relação aos prazeres não surgem muito, motivo pelo qual os desse tipo não chegaram a ter um nome. Chame-mo-los insensíveis (περὶ ἡδονὰς δὲ καὶ λύπας – οὐ πάσας, ἦττον δὲ ἴκαιῖ περὶ τὰς λύπας— μεσότης μὲν σωφροσύνη, ὑπερβολὴ δὲ ἀκολασία. ἑλλείποντες δὲ περὶ τὰς ἡδονὰς οὐ πάνυ γίνονται· διόπερ οὐδ’ ὀνόματος τετυχήκασιν οὐδ’ οἱ τοιοῦτοι, ἔστωσαν δὲ ἀναίσθητοι; 1107b4-9).

*Com relação ao dar e receber riquezas*, a mediedade é a generosidade; o excesso e a deficiência são o esbanjamento e a avareza (περὶ δὲ δόσιν χρημάτων καὶ λῆψιν μεσότης μὲν ἐλευθεριότης, ὑπερβολὴ δὲ καὶ ἔλλειψις ἀσωτία καὶ ἀνελευθερία; 1107b8-10). [Destaque nosso].<sup>47</sup>

O caráter *sui generis* da virtude da temperança fica claro na medida em que ela tem o prazer como seu objeto próprio e como um aspecto possível de seu exercício. A distinção entre essas duas instâncias do prazer – como objeto e parte do exercício – em Aristóteles fica particularmente clara a partir de uma comparação com a coragem. Ela tem por objeto coisas temíveis (τὰ δεινὰ) e lida com sentimentos de medo e confiança, mas seu exercício resulta prazeroso ou doloroso dependendo da disposição de caráter – corajosa ou covarde – do agente (1104b3-8).

Frede considera, a esse respeito, que Platão foi o primeiro a descobrir que alguns prazeres possuem um conteúdo intencional” (2006, p.258)<sup>48</sup> e a indicar com frequência que que

<sup>46</sup> “What he does, in each case, is to isolate a sphere of human experience that figures in more or less any human life, and in which more or less any human being will have to make some choices rather than others, and act in some way rather than some other.”

<sup>47</sup> Uma lista completa das virtudes e respectivos vícios é oferecida em *EE* II.3 1220b38-1221a12. Para uma visão compreensiva das virtudes e vícios em associação com as diferentes esferas da vida humana, ver Nussbaum (1988, p. 35-36).

<sup>48</sup> That pleasure and pain are not simple phenomena but cover a wide variety of experiences was already noticed

o “prazer não consiste apenas em vinho, mulheres/homens e música – mas também inclui atitudes morais e atividades intelectuais. A discussão pregressa, acerca do contexto histórico e cultural ateniense, ofecere um indício claro da importância, tanto para Platão, como para Aristóteles, de considerar prazerosos o exercício de virtudes como a temperança e coragem. Tal consideração torna possível argumentar que a virtude é, fundamentalmente, preferível ao vício (e.g. *Lg.* 734a-e).

## 2.5 Os tratados do prazer

As considerações sobre os prazeres e dores das virtudes da temperança e da coragem sugerem que dificilmente poderia ter passado despercebido a Aristóteles a existência de tipos diferentes de prazer e dor (FREDE 2006, 2009, p.185). Infelizmente, apesar de Aristóteles reiteradamente enfatizar a importância da educação correta com relação aos prazeres e dores para a aquisição da virtude moral (II.3 1104b11-13, X.9 1179b29-34), ele se abstém de uma discussão acerca dos diferentes sentidos do prazer e da dor. Uma discussão desse gênero seria esperada em alguns momentos do tratado.

Em II.3, em uma passagem na qual Aristóteles afirma a relação entre prazeres, dores e a virtude moral, ele se limita a aduzir razões para comprovar a relação, valendo-se de uma série de argumentos sobrepostos (ZINGANO, 2008, p.108). Nos tratados sobre o prazer, em *EN* VII.11-14 e X.1-6, por sua vez, parece “não mais estar ciente dos diferentes tipos de prazer pressupostos nos Livros anteriores” (FREDE, 2006, p.272).<sup>49</sup> Não apenas os prazeres

---

by Plato. As he frequently indicates, pleasure does not simply consist in wine, woman/man, and song – it also includes moral attitudes as well as intellectual activities. Thus it was Plato who discovered that certain pleasures have an intentional content.

<sup>49</sup> It seems *prima facie* hard to explain this tension in Aristotle’s treatment of pleasure because “duplicity” seems as untypical for him as is a lapse of memory so extensive that in his elucidation of the nature of pleasure in Books VII and X of the *Nicomachean Ethics* he was no longer aware of the different kinds of pleasure presupposed in its earlier books. The exclusivity of this focus and the “oblivion” of what went on before are intelligible if the treatise on pleasure originated from a different context and was incorporated into the *Nicomachean Ethics* (as well as into the *Eudemian Ethics*, if Book VII, as seems most likely, belongs to the earlier version) only at a fairly late stage by Aristotle. A separate origin and a late interpolation would explain certain peculiarities in both treatises that are notably absent in the rest of the *Nicomachean Ethics*, namely the unusual amount of doxographical information

associados às virtudes estão ausentes, mas também é possível observar que ambos tratados distoam consideravelmente do restante da *EN* ao cercarem-se de polêmicas e ataques a posições assumidas por certos membros da Academia de Platão – um procedimento ausente no restante do tratado.<sup>50</sup> De acordo com Frede, de um ponto de vista filológico, uma origem distinta e interpolações tardias explicariam a discrepância de estilo entre os tratados e o restante da discussão da *EN* e da *EE*.<sup>51</sup> De um ponto de vista teórico, é possível observar ainda que: primeiro, o objetivo do filósofo em ambos casos não é estabelecer um tratamento compreensivo do prazer, mas tão somente estabelecer “em oposição às teorias rivais, sua concepção do prazer como um ingrediente das ações”<sup>52</sup>; segundo, que em ambos tratados “o cerne da disputa é em que sentido e se o prazer é um bem/o bem da vida humana. Aristóteles, portanto, foca apenas no melhor tipo de prazer: o prazer que está contido na atualização plena de nosso mais alto potencial como o melhor estado imaginável” (FREDE, 2006, p. 272).<sup>53</sup>

Ante a ausência de uma consideração dos prazeres relativos às virtudes, Frede considera que a pergunta filosoficamente mais relevante seria: “teria Aristóteles consciência de que ‘prazer’ e ‘dor’ não se referem a gêneros unitários e que qualquer tentativa de oferecer uma definição unificada de sua natureza deve falhar?” (FREDE, 2006, p. 273).<sup>54</sup> A comentadora

---

and the intensity of Aristotle’s polemics against rival theories.

<sup>50</sup> Frede (2009, p.184): That Aristotle should address the question of the nature of pleasure and pain via critique of philosophical arguments against hedonism is quite an anomaly in the *NE*. In the earlier books Aristotle pays little attention to rival philosophical theories, with the exception of Plato’s conception of the Good in I.6 and a few references to Socrates’ intellectualism here and there.

<sup>51</sup> Sobre a relação entre os dois tratados do prazer na *EN*, ver Taylor (1972) e Gosling (1973–1974).

<sup>52</sup> First, Aristotle’s aim was not a comprehensive treatment of the concept of pleasure in those two essays, but to establish, in opposition to rival theories, his own conception of pleasure as an ingredient of actions.

<sup>53</sup> Second, in the treatises on pleasure the main bone of contention is whether and in what sense pleasure is a good or the good in life. Aristotle therefore focuses only on the best kind of pleasure: the pleasure that is contained in the full actualization of our highest potential as the best state imaginable. That such is Aristotle’s preoccupation is noticeable in his treatment of the rival theories of pleasure. He does not even question whether these theories are concerned with the same phenomenon as he is. If he concurs with some of them, he does so only to the extent that they agree with his notion of pleasure as an integral part of a perfect activity of the soul. According to Aristotle, the self-sufficient life has to be lived by the agents themselves and it has to be lived in an active fashion. This explains why at this point he passes by those pleasures that are not at stake in the best life: the sensuous pleasures of *hoi polloi*, the pleasures of the recipient or witness of a virtuous act, the pleasure of the wicked, and the emotive pleasures.

<sup>54</sup> Did he realize that neither “pleasure” nor “pain” constitutes a unitary genus and that therefore any attempt to give a unified definition of its nature must fail?

argumenta que Aristóteles poderia ter recorrido ao procedimento enunciado em *Metaph* Γ.2 1003a32-b10 e afirmar que o prazer *se diz de muitos modos* (λέγεται πολλαχῶς). Tal afirmação incorreria na pressuposição de que todos os prazeres estão relacionados a um tipo central, tal como as coisas saudáveis dependem do foco na saúde (ver *Metaph* Γ.2 1003a32-b10). Aristóteles, no entanto, não se vale desse procedimento e parece deixar em aberto a relação entre o prazer como parte integral de uma atividade perfeita e os demais tipos de prazer que surgem por meio da restauração do equilíbrio físico ou mental. Em última instância, contudo, não é possível atribuir ao filósofo a visão de que prazer e dor são “nomes genéricos que sugerem uma unidade inexistente” a partir da mera ausência do expediente mencionado (FREDE, 2006, p.273).<sup>55 56</sup>

Uma resposta para as dificuldades acerca dos sentidos do prazer e da dor acerca da temperança, portanto, não pode ser encontrada nessas seções do tratado. Resta analisar detalhadamente as seções nas quais a temperança é discutida a fim de averiguarmos se uma resposta pode ser encontrada ao contextualizar as afirmações do filósofo explorando as implicações da distinção que estabelecemos entre os prazeres como objeto da virtude e como parte de seu exercício.<sup>57</sup> No capítulo seguinte, exploramos *EN* III.10 e a questão dos objetos próprios à virtude da temperança e os critérios utilizados pelo filósofo para determiná-los. No capítulo seguinte, analisamos *EN* III.11, e a questão do prazer e da dor como parte do exercício das diferentes disposições. Nossa estratégia é simples: procuramos contextualizar a discussão

---

<sup>55</sup> We cannot be sure whether Aristotle was fully aware that in the case of pleasure and pain the use of their “generic” names is a dangerous thing because it suggests a unity that simply is not there. If he did not realize it, then he is not alone in that predicament. Philosophers after Aristotle have struggled for centuries in their attempts to account for “pleasure” and “pain” and their role in human life. Though many of them saw the need for differentiations, the general assumption seems to prevail to this very day that pleasant and unpleasant sensations, feelings, emotions, moods, and activities must have something in common, since they are all positive or negatives states of the soul.

<sup>56</sup> Em VII.13 1152b35–1153a7, Aristóteles parece atribuir os prazeres do apetite à atividade da parte saudável, isto é, daquela que não está sendo restaurada. Seria essa consideração um possível argumento contra a hipótese de Frede?

<sup>57</sup> A existência de diferentes tipos de prazer e dor na *EN* é reconhecida vários comentadores. E.g. Frede (2006, 2009, p. 185), Annas (1980, p. 297), Nussbaum (1988), Young (1988, p. 523), Curzer (1997, 2012, p.71).

de Aristóteles sobre a temperança e analisar suas teses, confrontando as diferentes interpretações oferecidas pela tradição e pela pesquisa contemporânea.

## CAPÍTULO 3. PRAZER COMO OBJETO DA VIRTUDE (*EN* III.10)

### 3.1 A divisão dos prazeres

Uma definição temporária dos prazeres-objetos da temperança é enunciada na discussão da virtude moral em geral em *EN* II.7 1107b4-8. Em III.10, Aristóteles retoma a questão com o propósito de desdobrá-la.

Que, então, a temperança é por um lado uma mediedade com relação aos prazeres, foi dito por nós; pois ela é em menor grau e de modo distinto com relação às dores, com relação às quais também se manifesta a intemperança.

ὅτι μὲν οὖν μεσότης ἐστὶ περὶ ἡδονῶν ἢ σωφροσύνη, εἴρηται ἡμῖν: ἦττον γὰρ καὶ οὐχ ὁμοίως ἐστὶ περὶ τὰς λύπας: ἐν τοῖς αὐτοῖς δὲ καὶ ἡ ἀκολασία φαίνεται. (*EN* III.10 1117b24-27)

A análise dos prazeres nessa passagem procede dialeticamente.<sup>58</sup> Aristóteles elenca os possíveis candidatos a prazeres próprios à esfera da temperança e procede por eliminação.<sup>59</sup> Como critério, o filósofo utiliza, supostamente, aquilo que é usualmente dito sobre a temperança e a intemperança (λέγομεν, 1118a1, a11; λέγονται, 1117b32, 1118a5; λέγει 1118a8) (SISKO 2003, p.135–136, n.4, TAYLOR 2006, n. 1117b27-8).<sup>60</sup> O primeiro passo é separar os prazeres do corpo e da alma.<sup>61</sup>

Distingamos os prazeres do corpo e os prazeres da alma, tais como o amor pela ambição e pelo conhecimento, pois cada um frui dessas coisas, da qual é amante, com o corpo em nada sendo afetado, mas antes o pensamento. Pessoas envolvidas com prazeres desse tipo não são ditas temperantes nem intemperantes e, similarmente, nem com quantos prazeres não são do corpo, pois os amantes dos mitos<sup>62</sup>, que amam as narrativas e que desperdiçam o dia com coisas ao acaso, são ditas loquazes e não

<sup>58</sup> A questão dos métodos empregados por Aristóteles na *EN* é ampla e transcende o escopo de nosso trabalho. No que toca à seção do texto que presentemente investigamos, concordamos com a afirmação de Natali (2007, p.377), segundo a qual, Aristóteles defende os princípios éticos alcançados “(...) by enacting in front of the public the stages of a search, a *zetêsis*, organised according to the model of the search for principles described in *A. Po.* II 1-2 and 8-10. Aristotle is obviously not doing the search when writing *NE*; rather, he sets out the results of his search by repeating it in a stylized and systematic way in front of his public”.

<sup>59</sup> Tal como faz em *EN* II.5, na identificação do gênero da virtude com a disposição de caráter (ἔξις). Ver Zingano (2008, p. 119).

<sup>60</sup> Sobre a atenção dispensada por Aristóteles às crenças populares e àquilo que dito pelas pessoas em geral, ver Natali (2013, p.26).

<sup>61</sup> É interessante observar que na primeira oração do trecho citado, a ordem dos elementos no texto grego varia de acordo com a edição utilizada: Bekker (1834) e Bywater (1890): δηρήσθωσαν δὴ αἰ ψυχικαὶ καὶ αἰ σωματικαί; Susemihl (1887, 1903) δηρήσθωσαν δὴ αἰ σωματικαὶ καὶ αἰ ψυχικαί. Do ponto de vista da sintaxe, não há diferença de sentido uma vez que ambos σωματικαί e ψυχικαί estão no nominativo plural; a diferença seria apenas de ênfase.

<sup>62</sup> Sobre o sentido do termo φιλομῦθος nessa passagem, ver Puente (2000, p. 135).

intemperantes;<sup>63</sup> e nem quem se aflige pela perda de riquezas ou amigos.<sup>64</sup>

δηρήσθωσαν δὴ αἰ ψυχικαὶ καὶ αἰ σωματικαί, οἷον φιλοτιμία φιλομάθεια: ἐκάτερος γὰρ τούτων χαίρει, οὐ φιλητικός ἐστίν, οὐδὲν πάσχοντος τοῦ σώματος, ἀλλὰ μᾶλλον τῆς διανοίας: οἱ δὲ περὶ τὰς τοιαύτας ἡδονὰς οὔτε σώφρονες οὔτε ἀκόλαστοι λέγονται. ὁμοίως δ' οὐδ' οἱ περὶ τὰς ἄλλας ὅσαι μὴ σωματικαὶ εἰσιν: τοὺς γὰρ φιλομύθους καὶ διηγητικούς καὶ περὶ τῶν τυχόντων κατατρίβοντας τὰς ἡμέρας ἀδολέσχας, ἀκόλαστους δ' οὐ λέγομεν, οὐδὲ τοὺς λυπομένους ἐπὶ χρήμασιν ἢ φίλοις. (EN III.10 1117b28-1118a1)

E em seguida divide os prazeres do corpo de acordo com os sentidos - aparentemente em consonância com a tese enunciada em EN X.4 1174b20 e 26-31, segundo a qual cada capacidade perceptiva tem um prazer correspondente.<sup>65</sup>

Visão:

A temperança existiria com relação aos objetos do corpo – e não todos e nem estes – , já que os que desfrutam através dos olhos, como [se desfruta] com cores, formas e pinturas, não são chamados temperantes nem intemperantes, mesmo que pareça ser possível fruir dessas coisas como deve, em excesso ou em deficiência.

περὶ δὲ τὰς σωματικὰς εἴη ἂν ἡ σωφροσύνη, οὐ πάσας δὲ οὐδὲ ταύτας: οἱ γὰρ χαίροντες τοῖς διὰ τῆς ὄψεως, οἷον χρώμασι καὶ σχήμασι καὶ γραφῇ, οὔτε σώφρονες οὔτε ἀκόλαστοι λέγονται: καίτοι δόξειεν ἂν εἶναι καὶ ὡς δεῖ χαίρειν καὶ τούτοις, καὶ καθ' ὑπερβολὴν καὶ ἔλλειψιν.

Audição:

E é similar com relação à audição, pois não são chamados intemperantes os que desfrutam excessivamente da música ou do teatro, nem de temperantes os que fazem como se deve.

ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ τὴν ἀκοήν: τοὺς γὰρ ὑπερβεβλημένως χαίροντας μέλεισιν ἢ ὑποκρίσει οὐθεις ἀκόλαστους λέγει, οὐδὲ τοὺς ὡς δεῖ σώφρονας.

Olfato:

Nem com relação aos prazeres do olfato, exceto por concomitância; pois quem frui do cheiro de maçãs, rosas ou incenso não chamamos intemperantes, mas antes quem frui de perfumes e especiarias. Disso, então, desfruta o intemperante, porque é através disso, que lhe surge a lembrança dos objetos do apetite. Alguém veria também os demais, quando famintos, fruindo dos odores da comida, mas fruir de coisas desse tipo é próprio do intemperante uma vez que para ele estas são as coisas pelas quais tem apetite.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> Em *Pol* III.5 1277b21, Aristóteles adota uma posição ligeiramente distinta ao incluir a fala na esfera da temperança afirmando que uma mulher pareceria tagarela se tivesse a temperança de um homem. Segundo North (1966, p.206, n. 31), tradicionalmente a temperança feminina envolvia manter silêncio. De fato, em outra passagem da *Política*, I.10 1260a29, Aristóteles afirma - citando Sófocles, *Ajax* 293 - que “o maior adorno de uma mulher é o silêncio” (γυναικὶ κόσμον ἢ σιγὴ φέρει).

<sup>64</sup> Taylor (2006, n. 1118a1) chama atenção para o fato de Aristóteles identificar esta última classe de pessoas em termos de sofrimento ao invés do prazer, que é objeto central da discussão.

<sup>65</sup> X.4 1174b20–21: Pois relativamente à cada capacidade perceptiva há um prazer correspondente, e similarmente para o pensamento e para a contemplação (κατὰ πᾶσαν γὰρ αἴσθησίν ἐστὶν ἡδονή, ὁμοίως δὲ καὶ διάνοιαν καὶ θεωρίαν).

<sup>66</sup> As pessoas gostam do cheiro da comida quando têm fome, o intemperante gosta do cheiro da comida por ele mesmo (e não apenas quando está faminto). (NATALI 1999, p. 476 n. 274; TAYLOR 2006, n.1118a13-16).

οὐδὲ τοὺς περὶ τὴν ὁσμὴν, πλὴν κατὰ συμβεβηκός· τοὺς γὰρ χαίροντας μύλων ἢ ῥόδων ἢ θυμιαμάτων ὁσμαῖς οὐ λέγομεν ἀκόλαστους, ἀλλὰ μᾶλλον τοὺς μύρων ἢ ὄψων· χαίρουσι γὰρ τούτοις οἱ ἀκόλαστοι, ὅτι διὰ τούτων ἀνάμνησις γίνεται αὐτοῖς τῶν ἐπιθυμημάτων. ἴδιοι δ' ἂν τις καὶ τοὺς ἄλλους, ὅταν πεινώσι, χαίροντας ταῖς τῶν βρωμάτων ὁσμαῖς· τὸ δὲ τοιούτοις χαίρειν ἀκόλαστου· τούτῳ γὰρ ἐπιθυμήματα ταῦτα.

Mesmo nesse estágio inicial da discussão, é possível identificar algumas dificuldades com relação às passagens citadas. Grant (1885, p.48, n.4-5) aponta para uma suposta imaturidade da psicologia aristotélica devido às afirmações de que os prazeres da visão, da audição e do olfato seriam do corpo. Gauthier e Jolif (1970, Tome II p.239), também nesse sentido, consideram que há um conflito entre as afirmações de Aristóteles sobre os prazeres da alma – que cada um desfruta sem nada sofrer no corpo (οὐδὲν πάσχοντος τοῦ σώματος; supracitado) – e o hilemorfismo do *De Anima*, no qual Aristóteles considera que o corpo também é afetado em conjunto com a alma (ἅμα γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ σῶμα).<sup>67</sup> Segundo Gauthier e Jolif, “na psicologia final de Aristóteles, todos os prazeres serão prazeres do homem, corpo e alma (cf. *De Anima* I.4, 408b11-15); apenas a alma, posta em questão, será, às vezes alma vegetativa, às vezes alma sensitiva, às vezes alma racional”.<sup>68</sup>

Ao mesmo tempo em que não é fácil entender a relação entre psicologia desse trecho do tratado e aquela desenvolvida no *De Anima*, um fato fica claro com relação ao procedimento de Aristóteles: o filósofo exclui da esfera da temperança os prazeres que Platão qualifica, no diálogo *Filebo*, como puros e verdadeiros (STEWART 1892, p.307; GAUTHIER E JOLIF 1970, Tome II, p. 240).<sup>69</sup>

Protarco: Mais quais deles, Sócrates, alguém, refletindo corretamente, poderia supor que são verdadeiros?

Sócrates: Os ligados às chamadas belas cores, às figuras, à maior parte dos aromas e sons; em suma, todas as coisas cuja deficiência é imperceptível e indolor e que

<sup>67</sup> *De An.* I.1 403a16-19: Parece, do mesmo modo, que todas as afecções da alma se dão com um corpo – a ira, a gentileza, o medo, a piedade, a ousadia e ainda a alegria, amar e odiar –, pois em simultâneo com aquelas o corpo sofre alguma afecção. (Trad. Ana Maria Lóio) (ἔοικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, θυμός, πραότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν· ἅμα γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ σῶμα.)

<sup>68</sup> Dans la psychologie définitive d'Aristote, tous les plaisirs seront donc des plaisirs de l'homme, corps et âme (cf. *De l'âme*, I, 4, 408b11-15); seulement, l'âme qui sera mise en cause, ce sera tantôt l'âme végétative, tantôt l'âme sensitive, tantôt l'âme rationnelle.

<sup>69</sup> O paralelismo entre as passagens fica marcado também pelo exemplo escolhido como elemento de contraposição: o prazer do aprendizado (περὶ τὰ μαθήματα ἡδονάς, *Filebo* 52a1; φιλομάθεια, *EN* III.10 1117b29).

fornecem preenchimento percebidos e prazerosos, puros de dores.

P: Como devemos entender tudo isso, Sócrates?

S: De imediato, o que eu estou dizendo não é claro, mas vou tentar esclarecer. O que estou tentando falar sobre a beleza das figuras não é - como a maioria pode supor - a beleza dos seres vivos ou a de certas pinturas. Refiro-me - é o que afirma nosso argumento ao reto e ao circular, às superfícies e sólidos formados por eles, feitos com tornos, réguas e esquadros - se é que me compreendes. Estou dizendo que essas coisas não são belas, como as outras são, em relação a alguma coisa, mas são, por natureza, belas em si mesmas, sempre, e fornecem seus prazeres próprios, em nada comparáveis aos prazeres do ato de coçar. E há também cores do mesmo tipo. Afinal, compreendemos ou não?

P: Estou me esforçando, Sócrates, mas tenta também tu falar com mais clareza.

S: Estou falando, dentre os sons, dos suaves e límpidos, que emitem uma melodia pura e única, que são belos, não em relação a outra coisa, mas em si mesmos, e dos prazeres que naturalmente os acompanham.

P: Com efeito, isso também é assim.

E quanto aos aromas, esses prazeres são de um gênero menos divino que os anteriores; mas, por não haver necessariamente dores misturadas com eles, qualquer que seja o modo em que ocorram ou onde quer que ocorram, eu os coloco em contraposição direta àqueles outros. Bem, se me compreendes, essas são duas espécies de prazer de que estamos falando. (*Filebo*, 51b1-e5) (Trad. Fernando Muniz)

Os prazeres puros são contrapostos por Platão no *Filebo* àqueles associados à satisfação de uma necessidade (πληρώσεις τῆς ἐνδείας) ou à interrupção da dor (ἀπαλλαγὰι λύπης) (STEWART, 1892, p.307). É interessante notar que ambos Platão e Aristóteles sentem necessidade de fazer ressalvas quanto aos prazeres do olfato, devido à sua proximidade com os prazeres da alimentação. Enquanto Platão considera que se trata de “um gênero menos divino que os anteriores”, mas que não necessariamente tem “dores misturadas com eles”, Aristóteles traça uma distinção valendo-se dos conceitos *por si* (καθ' αὐτό) e *por concomitância* (κατὰ συμβεβηκός) (*EE* III.2 1231a7-12, *EN* III.10 1108a9–10, *Sens.* I.5 443b17-30)

Os tipos de coisas perceptíveis pelo olfato são duas, pois não é o caso, como dizem alguns, que não existem tipos de coisas perceptíveis pelo olfato, mas existem. E é preciso distinguir como existem e como não existem, pois, enquanto uns são correspondentes aos sabores, como dissemos, e têm acidentalmente o agradável e o desagradável (pois, visto que são devido às afecções da parte vegetativa, quando estamos famintos são agradáveis os cheiros dessas coisas, mas quando estamos saciados e sem necessidade de algo, não o são; e nem para quantos não for agradável a comida que tem o cheiro, para eles tampouco é agradável). Esses então, como dissemos, têm por concomitância o agradável e o doloroso, motivo pelo qual são comuns a todos animais. Mas outros cheiros são agradáveis por si, como os cheiros das flores, pois não evocam em maior ou menor medida as coisas relativas aos víveres e nem contribuem para apetite algum, mas justamente o oposto.

εἶδη δὲ τοῦ ὀσφραντοῦ δύο ἐστίν· οὐ γὰρ, ὥσπερ τινές φασιν, οὐκ ἔστιν εἶδη τοῦ

ὄσφραντοῦ, ἀλλ' ἔστιν. διοριστέον δὲ πῶς ἔστι καὶ πῶς οὐκ ἔστιν· τὸ μὲν γὰρ ἐστὶ κατὰ τοὺς χυμοὺς τεταγμένον αὐτῶν, ὥσπερ εἵπομεν, καὶ τὸ ἡδὺ καὶ τὸ λυπηρὸν κατὰ συμβεβηκὸς ἔχουσι (διὰ γὰρ τὸ τοῦ θρεπτικοῦ πάθη εἶναι, ἐπιθυμούντων μὲν ἡδεῖται αἱ ὄσμαι τούτων εἰσί, πεπληρωμένοι δὲ καὶ μηδὲν δεομένοι οὐχ ἡδεῖται, οὐδ' ὅσοι μὴ καὶ ἡ τροφή ἢ ἔχουσα τὰς ὄσμάς ἡδεῖται, οὐδὲ τούτοις) - ὥστε αὐτὰ μὲν, καθάπερ εἵπομεν, κατὰ συμβεβηκὸς ἔχουσι τὸ ἡδὺ καὶ λυπηρὸν, διὸ καὶ πάντων εἰσί κοιναὶ τῶν ζώων· αἱ δὲ καθ' αὐτὰς ἡδεῖται τῶν ὄσμων εἰσιν, οἷον αἱ τῶν ἀνθρώπων· οὐδὲν γὰρ μᾶλλον οὐδ' ἦττον πρὸς τὴν τροφήν παρακαλοῦσιν, οὐδὲ συμβάλλονται πρὸς ἐπιθυμίαν οὐδὲν, ἀλλὰ τοῦναντίον μᾶλλον· (*Sens.* I.5 443b17-30)

### 3.2 Tato e paladar

No passo seguinte da discussão, Aristóteles reforça seu argumento pela separação dos prazeres puros estabelecendo uma comparação com os animais, na qual sub-repticiamente introduz duas importantes teses para a compreensão de sua concepção da temperança.<sup>70</sup>

Nem há nos demais animais prazer nessas sensações exceto por concomitância, pois nem é do cheiro das lebres que fruem os cães de caça, mas de comê-las, e o odor provoca a sensação; e nem o leão, da voz do boi, mas da carne. Que estava, perto ele percebeu pela voz, e por isso parece gostar dela. Similarmente, nem tem prazer vendo “[ou encontrando] corsa ou bode selvagem,” mas porque terá carne.<sup>71</sup> Com relação a prazeres desse tipo existem a temperança e a intemperança, dos quais os demais animais também compartilham, de onde eles parecem servis e bestiais. Eles são o tato e o paladar.

οὐκ ἔστι δὲ οὐδ' ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις κατὰ ταύτας τὰς αἰσθήσεις ἡδονὴ πλὴν κατὰ συμβεβηκός. οὐδὲ γὰρ ταῖς ὄσμαῖς τῶν λαγῶν αἱ κύνες χαίρουσιν ἀλλὰ τῇ βρώσει, τὴν δ' αἰσθησιν ἢ ὄσμῃ ἐποίησεν· οὐδ' ὁ λέων τῇ φωνῇ τοῦ βοῦς ἀλλὰ τῇ ἐδωδῇ· ὅτι δ' ἐγγύς ἐστι, διὰ τῆς φωνῆς ἤσθετο, καὶ χαίρειν δὴ ταύτη φαίνεται· ὁμοίως δ' οὐδ' ἰδῶν “ἢ [εὐρών] ἔλαφον ἢ ἄγριον αἶγα,” ἀλλ' ὅτι βορὰν ἔξει. περὶ τὰς τοιαύτας δ' ἡδονὰς ἢ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀκολασία ἐστὶν ὧν καὶ τὰ λοιπὰ ζῶα κοινωνεῖ, ὅθεν ἀνδραποδώδεις καὶ θηριώδεις φαίνονται· αὐτὰ δ' εἰσὶν ἀφή καὶ γεύσις. (*EN* III.10 1118a16-26)

O filósofo, que até o momento na discussão havia se valido de um expediente platônico, agora se separa dele introduzindo teses próprias.<sup>72</sup> São elas: i. os animais não têm prazer com

<sup>70</sup> Aristóteles frequentemente procede por meio de uma comparação com os animais; e.g. I.7 1098a1, I.13 1102b1, II.3 1104b34. No caso da virtude da temperança, a relação com os animais é particularmente central.

<sup>71</sup> Sachs (2002, p. 55, n. 72) chama atenção para o vocabulário de Aristóteles ao falar sobre a carne: “(...) Aristotle uses three different vivid words for meat.” São elas: ἐδωδή, βρώμα e βορά.

<sup>72</sup> “(...) Aristotle includes some of his most important observations in subordinate clauses within throw-away arguments” (SACHS 2002, p.25, n. 28). Natali (2007, p. 371) similarmente afirma: “Aristotle has the tendency to introduce new themes and topics in the discussion in an inconspicuous way, during the discussion of other topics, and to come back to them afterwards. Aristotle seems to try not to alarm his audience by introducing too many new ideas too abruptly, but rather aims to lead them slowly and carefully from one point to another”. Sobre o diálogo com Platão em *EN* III.10, um outro indício possível pode ser encontrado ainda nas primeiras linhas do capítulo (na edição OCT): “Depois da coragem, falemos sobre a temperança, pois elas parecem ser as virtudes das partes irracionais da alma.” (μετὰ δὲ ταύτην περὶ σωφροσύνης λέγωμεν: δοκοῦσι γὰρ τῶν ἀλόγων μερῶν αὐτὰ εἶναι αἱ ἀρεταί.) (1117b23-24). Note o plural em “partes irracionais” (τῶν ἀλόγων μερῶν) e compare com *EN* I.13 1102b13, quando Aristóteles estabelece que uma distinção simples entre uma parte racional (λόγον ἔχειν) e outra não-racional (ἀλόγος) seria suficiente. Segundo Burnet (1900, p. 153, §1), a referência, ainda que imprecisa, parece ser ao modelo platônico da tripartição da alma da *República*. Aristóteles estaria evocando a divisão platônica como ponto de partida apenas para abandoná-la ao longo da discussão.

os sentidos da visão, audição e olfato (exceto por concomitância); e ii. a temperança diz respeito aos prazeres que compartilhamos com os animais. Esses prazeres têm origem no tato e no paladar (ἀφή και γεῦσις).

Enquanto a segunda tese aristotélica parece ter sido bem aceita pela tradição e pelos comentadores, a primeira causa dificuldade e controvérsia. Grant (1885, p.48-49) e Stewart (1892, p.308) expressam suspeita, afirmando que seria perfeitamente concebível que animais tenham prazer καθ' αὐτάς em ver, ouvir e farejar. Stewart extrapola o ponto afirmando ainda que animais como cães experimentam prazeres da alma (ψυχικαὶ ἡδοναί), através da amizade, da realização do dever e da vaidade. Taylor (2006, n. 1118a16-23), ao contrário, acredita que Aristóteles tem razão em considerar a apreciação estética enquanto tal como peculiar aos humanos — na medida em que envolvem uma apreciação de certas experiências por elas mesmas, abstraídas de objetivos biologicamente determinados de sobrevivência e reprodução. Independente do mérito ou demérito da tese, Aristóteles não parece fortemente comprometido com ela, uma vez que concebe, em *EE* III.2 1231.4, a possibilidade de que os animais tenham prazer com belas imagens e sons harmônicos em casos excepcionais.

### ***3.2.1 Exclusão do paladar***

Apesar de ter alcançado uma importante conclusão preliminar, Aristóteles opera ainda uma última distinção e exclui os prazeres do paladar da esfera da temperança. O filósofo argumenta que o paladar tem como característica própria a discriminação dos sabores (τῆς γὰρ γεύσεώς ἐστιν ἡ κρίσις; 1118a27-28), tal como aquela empreendida por provadores de vinho (οἴνους δοκιμάζοντες) e aqueles que preparam especiarias (ὄψα ἀρτύοντες). Contudo, “nem sempre fruem disso – ou, ao menos, não é disso que fruem os intemperantes – mas sim do gozo que surge completamente por meio do tato como nos alimentos, na bebida e nos prazeres que são ditos serem de Afrodite” (οὐ πάνυ δὲ χαίρουσι τούτοις, ἢ οὐχ οἷ γε ἀκόλαστοι, ἀλλὰ τῆ

ἀπολαύσει, ἢ γίνεται πᾶσα δι' ἀφῆς καὶ ἐν σιτίοις καὶ ἐν ποτοῖς καὶ τοῖς ἀφροδισίοις λεγομένοις; 1118a29-32).<sup>73</sup>

O ponto é reforçado com um exemplo da comédia: “motivo pelo qual rezou alguém, sendo um glutão, para que a própria garganta ficasse maior que a de um grou, de modo a ter prazer com o contato”. Trata-se de Filoxeno de Citera (*EE* II.2 1231a16). A anedota gerou, ao longo da história, forte desconfiança em alguns leitores, como Sir Thomas Browne (1646, VII.xiv, p. 420-422), que considera o desejo improvável. Segundo ele, teria sido mais sensato desejar tornar-se um animal ruminante de modo a comer duas vezes a carne, ou ainda um cavalo ou elefante por serem animais de apetite mais veemente. Ou ainda, o desejo de Filoxeno talvez fosse devido à música, já que em *Pol.* VIII.7 1342b9 Aristóteles menciona um músico pelo mesmo nome. Uma fonte tardia (século 2 d.C.), no entanto, relata a mesma anedota – ver Ateneu, *Deipnosophistae* (VIII.26).<sup>74 75</sup>

### 3.2.2 O tato como o mais comum dos sentidos

O filósofo conclui afirmando que a temperança e a intemperança dizem respeito precisamente “ao mais comum dos sentidos” (κοινοτάτη δὴ τῶν αἰσθήσεων καθ' ἣν ἡ ἀκολασία; 1118b1). A conclusão, no entanto, suscita uma dificuldade interpretativa, principalmente com

<sup>73</sup> Cf. *República* (389d9-e2): - Para a grande massa, os pontos cardinais da temperança não são obedecer aos chefes, e ser senhor de si relativamente aos prazeres da bebida, de Afrodite e da comida? (Trad. Maria Helena da Rocha Pereira). (Σωφροσύνης δὲ ὡς πλήθει οὐ τὰ τοιάδε μέγιστα, ἀρχόντων μὲν ὑπηκόους εἶναι, αὐτοὺς δὲ ἄρχοντας τῶν περὶ πότους καὶ ἀφροδίσια καὶ περὶ ἐδωδᾶς ἡδονῶν;)

<sup>74</sup> Elsewhere he writes, ‘Philoxenus of Cythera, they say, once prayed to get a throat four feet long “so that I may have the longest possible time for swallowing and my foods may give me pleasure all at the same time.” κἂν ἄλλῳ δὲ μέρει φησί: Φιλόξενός ποθ', ὡς λέγουσ', ὁ Κυθήριος ἠῤῥατο τριῶν σχεῖν τὸν λάρυγγα πήχεων, ὅπως καταπίνω', φησίν, ὅτι πλεῖστον χρόνον καὶ πάνθ' ἅμα μοι τὰ βρώμαθ' ἡδονὴν ποιῆ.’ (Trad.: S. Douglas Olson).

<sup>75</sup> North (1966, p. 201, n.12) refere-se a um poema de Cátulo, como uma das variações dos gracejos dos cómicos com Filoxeno: Cearás bem, meu Fabulo, em minha casa, / Em poucos dias, se os deuses te forem prósperos / Se contigo carregares farta e boa / Ceia, não sem uma jovem gentil, / E vinho e graça, e todos os encantos. / Se tudo isso lewares, meu querido, eu digo / Que cearás bem; pois os bolsos do teu Catulo / Estão cheios de aranhas. / Mas em troca, aceitarás meros amores / Ou o que existe de suave e elegante; / Pois te darei um perfume que à minha menina / Deram Vênus e os Cupidos, / Que tu, quando o cheirares, rogarás aos deuses / Que te façam, Fabulo, todo nariz. (Carmen 13; Tradução: Leni Ribeiro).

relação ao sentido do termo *κοινοτάτη*. Estaria Aristóteles afirmando que a temperança diz respeito ao sentido mais difundido dentre os animais?

Essa parece ser, *prima facie*, a interpretação mais comum – adotada por Young (1988, p.527) e Reeve (2014, p. 250-251, n. 267). No *De Anima*, Aristóteles afirma que os animais precisam do tato para sobreviver, por oposição às plantas que são capazes de extrair o alimento do ambiente ao seu redor, enquanto aqueles primeiros precisam procurar pelo alimento e serem capazes de discerni-lo (*de An.* III.12 434a27-434b4).<sup>76</sup> Sem o tato — através do qual os animais discriminam o quente, o frio, o seco e o úmido — um animal não pode sobreviver; e não podem existir animais sem tato (*de An.* III.12 434b22-24; *Sens.* I 436b9-15).

Sob a luz dessas considerações, poderia parecer que Aristóteles está, de fato, valendo-se de uma observação empírica e de um critério taxonômico. Isto é, o filósofo teria constatado que, nos animais, o tato é o único sentido universal e, portanto, o mais comum. Mas como entender, então, as repetidas afirmações (*de An.* II.9 421a18–19; *de An.* II.10 422a8–9, *de An.* III.12 434b18–19; *Sens.* II 439a1-2; *Sens.* IV 441a3; *PA* II.10 656b37–657a1; *PA* II.17 660a20–2) (SISKO, 2003, p.137) de que o paladar não é um sentido separado do tato, mas uma espécie dele? Seria o caso de, apesar do paladar ser um tipo de tato, existirem animais desprovidos de paladar enquanto são providos de tato?

---

<sup>76</sup> *de An.* III.12 434a27-434b4: A percepção sensível, por sua vez, não é necessária a todo e qualquer ser vivo, pois não é possível que tenha tato tudo aquilo cujo corpo é simples, tampouco os que não são capazes de receber formas sem matéria, Mas o animal, por outro lado, é necessário que tenha percepção sensível [e sem isso nada pode ser um animal], se nada faz em vão a natureza. Pois tudo na natureza subsiste em vista de algo, ou é concomitância acidental do que existe em vista de algo. E todo corpo capaz de caminhar, se não tiver percepção sensível, perecerá e então não alcançara o seu fim, o que é a função da natureza. (Pois de que modo ele obterá nutrição? Nos seres sedentários, a nutrição provém do lugar mesmo de onde nascem; entretanto, uma vez gerado como não sedentário, não é possível que um corpo tenha alma e intelecto capaz de discernimento sem que tenha percepção sensível, nem mesmo no caso de não gerado. (Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis). αἴσθησιν δ' οὐκ ἀναγκαῖον ἐν ἅπασιν τοῖς ζῴσιν· οὔτε γὰρ ὄσων τὸ σῶμα ἀπλοῦν ἐνδέχεται αὐτὴν ἔχειν, οὔτε ὄσα μὴ δεκτικὰ τῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης. τὸ δὲ ζῶον ἀναγκαῖον αἴσθησιν ἔχειν, <οὐδὲ ἄνευ ταύτης οἷόν τε οὐθὲν εἶναι ζῶον,> εἰ μὴθὲν μάτην ποιεῖ ἢ φύσις. ἔνεκά του γὰρ πάντα ὑπάρχει τὰ φύσει, ἢ συμπτώματα ἔσται τῶν ἔνεκά του. εἰ οὖν πᾶν σῶμα πορευτικόν, μὴ ἔχον αἴσθησιν, φθειροῖτο ἂν καὶ εἰς τέλος οὐκ ἂν ἔλθοι, ὃ ἐστι φύσεως ἔργον (πῶς γὰρ θρέμεται; τοῖς μὲν γὰρ μονίμοις ὑπάρχει τοῦτο ὅθεν πεφύκασιν, οὐχ οἷόν τε δὲ σῶμα ἔχειν μὲν ψυχὴν καὶ νοῦν κριτικόν, αἴσθησιν δὲ μὴ ἔχειν, μὴ μόνιμον ὄν, γενητὸν δὲ - ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀγένητον·

Em um estudo importante sobre os órgãos dos sentidos em Aristóteles, T. K. Johansen (1997, p. 220-222) defende precisamente uma posição desse tipo. Na seção dedicada ao paladar, o comentador afirma:

Em *De Partibus Animalium* IV.II 690b19-691a9 Aristóteles compara dois animais, o crocodilo e a cobra, com respeito a seus órgãos dos sentidos do paladar e sua habilidade de provar. Primeiro, há o crocodilo que não tem língua, apesar de ter o espaço para a língua. Isso é excepcional entre os animais sanguíneos, que, de outro modo, têm língua. A exceção pode ser explicada pelo fato do crocodilo viver na água. Na medida em que é um animal aquático, ele não tem língua. (1997, p.220)<sup>77</sup>

Segundo o comentador, Aristóteles considera certos animais vivíparos como não possuindo uma língua. Sem a língua, eles tampouco possuem o sentido do paladar:

Uma vez que a língua é órgão do paladar, e enquanto tal, um instrumento necessário do paladar, não há paladar sem uma língua. Qualquer prazer derivado pelo crocodilo da comida é exclusivamente táctil e experimentado enquanto a comida passa pelo esôfago. É durante esta passagem que o calor, a oleosidade, etc. da comida é apreciada. (...) Aristóteles diz que o crocodilo tem um caráter cobiçoso. O crocodilo pode ser dito cobiçoso, intemperante em seu prazer com a comida, na medida em que aprecia excessivamente a passagem de comida sólida em seu esôfago. (1997, p.221)<sup>78</sup>

O comentador, contudo, comete um deslize na interpretação da passagem mencionada.

Em *PA* IV.11 690b19-25, citada por T. K. Johansen, Aristóteles se vale do verbo *δοκέω* no optativo para descrever a ausência de língua dos crocodilos: *οὗτος δ' οὐκ ἂν δόξειεν ἔχειν, ἀλλὰ τὴν χώραν μόνον*; que traduziríamos como “ele parece/pareceria não ter [língua], mas apenas o lugar [para ela]”.<sup>79</sup> Ora, dificilmente poderíamos afirmar que Aristóteles atribui aos

<sup>77</sup> In *De Partibus Animalium* IV.II 690b19 - 691a9 Aristotle compares two animals, the crocodile and the snake, in respect of their sense-organs of taste and their ability to taste. First, there is the crocodile which has no tongue, even though it has a space for a tongue. This is exceptional amongst blooded animals, which otherwise all have tongues. The exception is to be explained by the fact that the crocodile lives in water. Insofar as the crocodile is a water animal it has no tongue.

<sup>78</sup> Since the tongue is the sense-organ of taste, and as such a necessary instrument of taste, there is no taste without a tongue. Whatever pleasure the crocodile derives from its food is therefore not gustatory. Instead its pleasure is exclusively tactile and experienced as the food passes the gullet. It is during this passage that the heat, oiliness, etc. of the food are enjoyed. / Aristotle says that the crocodile has a greedy character. The crocodile can be said to be greedy, that is intemperate in its pleasure of food, insofar as it excessively enjoys the passage of solid food down its gullet.

<sup>79</sup> *PA* IV.11 690b19-24: Todos estes animais têm cabeça e os órgãos que a compõem, pela mesma razão que os restantes sanguíneos. Todos possuem também, na boca, uma língua, exceção feita do crocodilo de rio; pode parecer que este animal a não possui, mas apenas dispõe do sítio que lhe corresponde. A causa disso é que se trata de um ser ao mesmo tempo terrestre e aquático. Por ser terrestre, tem o sítio da língua, e por ser aquático não a tem. (Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva) Ἐχει δὲ τὰ ζῷα ταῦτα κεφαλὴν μὲν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ μῦρια διὰ τὰς αὐτὰς αἰτίας τοῖς ἄλλοις τοῖς ἐναίμοις ζῷοις, καὶ γλῶτταν ἐν τῷ στόματι πλὴν τοῦ ποταμίου κροκοδείλου· οὗτος δ' οὐκ ἂν δόξειεν ἔχειν, ἀλλὰ τὴν χώραν μόνον. αἴτιον δ' ὅτι τρόπον μὲν τινα ἅμα χερσαῖος καὶ ἐνυδρὸς ἐστίν· διὰ μὲν οὖν τὸ χερσαῖος εἶναι ἔχει χώραν γλῶττης, διὰ δὲ τὸ ἐνυδρὸς ἀγλωττος.

crocodilos a ausência do órgão do paladar nessa passagem. Em um passo anterior, ademais, Aristóteles deixa claro que *todos* (πάντα) animais sanguíneos e não-sanguíneos tem o órgão próprio do paladar (a língua), e “mesmo aqueles que, como muitos pensam, parece não o terem, como alguns peixes, têm-no de um tipo rudimentar, do género do que apresentam os crocodilos de rio” (Ἔχει δὲ καὶ τὰ μὴ ἔναιμα τῶν ζώων τὸ αἰσθητικὸν τῶν χυμῶν μόνιον καὶ τὰ ἔναιμα πάντα· καὶ γὰρ ὅσα μὴ δοκεῖ τοῖς πολλοῖς ἔχειν, οἷον ἔνιοι τῶν ἰχθύων, καὶ οὗτοι τρόπον τινὰ γλίσχρον ἔχουσι, καὶ σχεδὸν παραπλησίως τοῖς ποταμίοις κροκοδείλοις; (PA II.17 660b12-16) (SISKO, 2003, p.137, n.10).<sup>80</sup>

Se todos os animais que possuem o tato também possuem o paladar, como entender a afirmação de que a intemperança é relativa ao mais comum dos sentidos (κοινοτάτη δὴ τῶν αἰσθήσεων; EN III.10 1118b1)? Haveria uma contradição entre esta passagem da EN e as obras biológicas?

Sisko (2003, p.138-139) propõe uma solução possível, baseada em *Historia Animalium*, obra na qual Aristóteles similarmente utiliza a forma superlativa do adjetivo κοινός. Em duas passagens, o filósofo refere-se ao sangue como a homeomeria mais comum (κοινότατος) dos animais sanguíneos.

Das partes homogêneas, a mais comum em todos os animais sanguíneos é o sangue, como também o elemento em que o sangue naturalmente circula (o chamado vaso);

Τῶν δ' ὁμοιομερῶν κοινότατον μὲν ἐστὶ τὸ αἷμα πᾶσι τοῖς ἐναίμοις ζώοις καὶ τὸ μόνιον ἐν ᾧ πέφυκεν ἐγγίγνεσθαι (τοῦτο δὲ καλεῖται φλέψ)... (HA III.3 511b1-3)

Tal como no caso do tato, o sangue não é de modo algum a única homeomeria comum a todos os animais: também são comuns os vasos sanguíneos, o coração, a pele, os tendões. O

<sup>80</sup> Em HA IV.4 535a6-19, ainda, Aristóteles afirma ainda que “todos os animais que têm boca registam sensações agradáveis ou desagradáveis pelo paladar” (ἔτι δ' ὅσα ἔχει στόμα, χαίρει καὶ λυπεῖται τῇ τῶν χυμῶν ἄψει). E em PA III.1 662a19-20 que “a natureza, como atrás dissemos, utiliza os órgãos que são comuns a todos os animais para inúmeras funções específicas. Assim, no caso da boca, é sua função, comum a todos os animais, servir para a alimentação” (ἡ γὰρ φύσις αὐτὴ καθ' αὐτήν, ὥσπερ εἶπομεν, τοῖς κοινοῖς πάντων μορίοις εἰς πολλὰ τῶν ἰδίων καταχρῆται, οἷον καὶ ἐπὶ τοῦ στόματος ἢ μὲν τροφῇ πάντων κοινόν).

ponto fundamental parece residir, ao contrário, em uma consideração da função. Isto é, dentre as homeomerias comuns, o sangue é aquela que tem a função mais básica e fundamental.

Quanto ao sangue, tem-se o seguinte. É ele que constitui por excelência a parte fundamental e comum a todos os animais sanguíneos; não se trata de um elemento adventício, mas imprescindível a todos que não são mortos.

Περὶ δ' αἵματος ὅδε ἔχει· τοῦτο γὰρ πᾶσιν ἀναγκαιότατον καὶ κοινότατον τοῖς ἐναίμοις καὶ οὐκ ἐπίκτητον, ἀλλ' ὑπάρχει πᾶσι τοῖς μὴ φθειρομένοις. (*HA* III.19 520b10-11)

O sangue é, por um lado, “a matéria de todo o corpo (pois o nutriente é a matéria)”, e, por outro, “a forma final dos nutrientes” (ὅλη γὰρ ἐστὶ παντὸς τοῦ σώματος· ἡ γὰρ τροφή ὅλη, τὸ δ' αἷμα ἢ ἐσχάτη τροφή; *PA* II.4 651a14)<sup>81</sup>. De modo que, “enquanto outras partes são constituídas pelo sangue, o sangue não é constituído a partir de outras partes” e certas partes estão presentes apenas em vista da circulação do sangue, por exemplo, tal como os vasos (SISKO, 2003, p. 138).<sup>82</sup>

Transpondo a interpretação proposta sobre as passagens de *HA*, poderíamos dizer que a temperança regula não os prazeres mais *comuns*, mas sim os mais *fundamentais*. Sisko afirma:

Se os prazeres do paladar fossem prazerosos καθ' αὐτό, então os animais não fariam mais do que provar a sua comida. Eles não a consumiriam. Mas, é claro, eles a consomem e, como explica Aristóteles, eles o fazem a partir de um desejo pelo prazer do tato que é por si prazeroso καθ' αὐτό. Todos os animais, ele pensa, gostam especialmente dos prazeres táteis causados quando a comida passa pela garganta e distende o esôfago. (...) Então, quando Aristóteles afirma que o tato é o mais comum (κοινοτάτη, 1118b1) dos sentidos, ele está oferecendo uma distinção funcional. Enquanto todos os animais possuem tato e paladar, é o tato (na garganta e no esôfago) que desempenha o papel perceptivo fundamental na atividade bestial da alimentação. (SISKO, 2003, p. 139)<sup>83</sup>

<sup>81</sup> Em *PA* II.6 652a7, o filósofo retoma o ponto: “que o sangue é o nutriente para todas [partes do corpo], dissemos antes” (ὅτι δ' ἡ τροφή πᾶσιν αἷμα, εἴρηται πρότερον).

<sup>82</sup> Blood is the ultimate nutriment (or food) of the body: it is the material out of which the rest of the body is both formed and maintained (Part. An. 2.4, 651a14 and 2.6, 652a7). So, while other parts of the body are constituted out of blood, blood is not constituted out of other parts. Further, certain parts that are common to all sanguineous species are present only for the sake of the functioning of blood. Take, for example, the vascular networks.

<sup>83</sup> Consider this: if the pleasures of taste were pleasurable καθ' αὐτό, then animals would do no more than simply taste their food. They would not consume it. But, of course, they do consume their food and, as Aristotle explains it, they do so out of a desire for a tactile pleasure that is itself pleasurable καθ' αὐτό. All animals, he thinks, are especially keen on the tactile pleasure that is caused when food passes down the gullet and distends the oesophagus. (...) So, when Aristotle claims that touch is the most common (κοινοτάτη, 1118b1) of the senses, he is offering a functional distinction. While all animals possess both taste and touch, it is touch (in the gullet and the oesophagus) that plays the fundamental perceptual role in the bestial activity of feeding.

### 3.3 Prazeres servis e liberais

Os prazeres que a temperança regula, portanto, são aqueles do tato, o sentido mais fundamental dos animais, e que está presente nos seres humanos apenas na medida em que é, ele também, um animal (οὐχ ἢ ἄνθρωποι ἐσμεν ὑπάρχει, ἀλλ' ἢ ζῷα; 1118b2-3). Os prazeres que advêm por meio desse sentido – apontados anteriormente como aqueles da comida, bebida e do sexo – são classificados como servis (ἀνδραποδώδεις; *Pol.* VII.15 1334a15-b5, *EN* 1118a23-26) e experimentar amor excessivo por eles é reprovável (ἐπονείδιστος) e bestial (θηριῶδες) (1118b1-4).

Aos prazeres servis, Aristóteles contrapõe os prazeres liberais (ἐλευθέριοι), “tais como aqueles oriundos da fricção e do calor nos ginásios”. O uso do termo liberal provavelmente denota uma atividade própria aos homens livres de Atenas, que teriam tempo e condições de fruir de certos prazeres específicos dos quais estariam privadas as mulheres, crianças e escravos. Na passagem, o filósofo provavelmente refere-se aos prazeres da massagem (GAUTHIER e JOLIF; 1970, p.244) e da sauna (STEWART, 1892, p.311), utilizadas pelos atletas depois dos exercícios.<sup>84</sup>

O uso da linguagem para descrever os prazeres do tato chama a atenção. Hutchinson e Johnson consideram que Aristóteles adota um tom apotrético no tratamento da temperança, cujo objeto é “repelir o vício da mente dos ouvintes” (2014, p.396).<sup>85</sup> Segundo os comentadores, esse procedimento é digno de nota por ser o único em toda a discussão das virtudes particulares na *Ética Nicomaquéia*. “(...) ([N]ão há ao menos um apotrético ao desperdício extravagante do dinheiro na discussão da liberalidade, o que teria sido um exercício retórico fácil), e nem há protréticos para qualquer uma das demais virtudes cardinais” (2014, p.396).<sup>86</sup> Em tese, o foco

<sup>84</sup> STEWART, 1892, p.311: In the Gymnasia baths, apparently similar to our Turkish baths, which were used by the gymnasts after exercise. For the advantages derived from τρίψεις and the consequent θερμασία see *Prob.* ΛΖ. 2. 965 b-966 a, b.

<sup>85</sup> To repel the minds of his listeners and readers from this vice, Aristotle deliberately focuses on the most disreputable pleasures.

<sup>86</sup> This apotraptic to vice is the only one in all of Aristotle’s discussion of the virtues and vices (there is not even

de Aristóteles na discussão das virtudes particulares é “encorajar seus estudantes a adquirir ferramentas de análise para que seu entendimento das virtudes possa ser mais inteligente e produtivo, mas não para que seu comprometimento com a virtude possa ser mais profundo e motivado”.<sup>87</sup> Além disso, Aristóteles parece pressupor em sua audiência uma educação prévia e uma motivação própria para a aquisição das virtudes (*EN* I.3). Seus estudantes eram, em sua maioria, “alunos mais velhos, não meninos, com alguma experiência de vida” (HUTCHINSON, JOHNSON, 2014, p. 389).<sup>88 89</sup>

É possível especular sobre os motivos que levam Aristóteles a adotar um tom mais forte com relação à temperança frente às demais virtudes. Seria a ausência da temperança, isto é, o vício da intemperança, mais grave do que a falta das demais virtudes morais? Caso afirmativo, qual seria o motivo para isso? Para responder a essas questões pode ser interessante retomar o exemplo da temperança socrática que mencionamos no primeiro capítulo. No diálogo platônico *Cármides*, em 155c5-155e3, Sócrates vê-se absolutamente perplexo (ἐγὼ ἤδη ἠπόρου) e sem confiança quando Cármides aproxima-se, e tomado pelo desejo, quando vislumbra sob o manto do jovem. Vemos como Platão habilmente narra o surgimento dos apetites e desejos no filósofo, e também como ele recobra seu entendimento e o controle de si. Em *EN* III.12, Aristóteles menciona uma razão semelhante para a importância da temperança: os apetites, quando não

---

any apotreptic to the extravagant wasting of money in the discussion of liberality, which would have been an easy rhetorical exercise), and there are no protreptics to any of the cardinal virtues.

<sup>87</sup> Aristotle’s main focus is to encourage his students to acquire his well-tested analytical tools so that their understanding of the virtue can be more intelligent and productive, not so that their commitment to the virtue can be deeper and better motivated.

<sup>88</sup> We can thus get a fairly clear idea of the kind of students to whom Aristotle addressed his Protrepticus and his Eudemean and Nicomachean Ethics, and for what purpose he addressed them: they were relatively older students, not young boys, with some life experience already; and Aristotle’s purpose was to motivate them to acquire some of his philosophical tools of analysis, so that they would be able to develop their own practical philosophies based on his outline account, not to motivate them to become morally better.

<sup>89</sup> Sobre o possível público da *EN*, Natali (2007, p.369) afirma: Many hypotheses have been put forward about what type of reader is addressed in NE. Some scholars, e.g. Burnet and Bodeüs, think that Aristotle wants to address future legislators and politicians. Stewart, Gauthier and others think he is addressing Athenians (male adult) citizens in general. Others think of Athenian nobility, whose attitudes still reflected traditional aristocratic values.

submetidos à razão, crescem desenfreadamente, e se forem muitos e intensos, são capazes de repelir os raciocínios (1119b8-10).

A necessidade de que os apetites se submetam à razão, tal como a criança se submete ao tutor (*EN* III.12 1119b13–15) fica clara também a partir das considerações presentes em outros dois importantes tratados. Em *Metaph.* Λ.7 1072a27-30, Aristóteles afirma que os objetos do apetite são as coisas aparentemente belas e que os objetos da razão são as coisas efetivamente belas.<sup>90</sup> *De An.* III.10 433a20b-1, ao considerar os princípios de movimento da alma, conclui que a razão, para que mova, depende de sua influência sobre a parte apetitiva, enquanto o apetite, por sua vez, é capaz de mover por conta própria.<sup>91</sup> Logo, constatamos que o apetite depende da razão para direcionar-se para aquilo que é belo por si, e a razão depende do apetite para mover-se em direção a elas. A necessidade da união de apetite e razão fica clara também a partir de *EN* II.3 1104b35. O prazer engana por ser compartilhado com os animais e ser parte de tudo aquilo que é preferível, isto é, do belo (καλοῦ) e do vantajoso (συνφέροντος). Em III.4 1113a24-1113b2, Aristóteles estabelece novamente a relação entre prazer e engano (ἀπάτη) nas pessoas ordinárias, que tomam o prazeroso como bom (ἀγαθόν). As coisas verdadeiramente boas, no entanto, são discernidas em cada caso pela pessoa excelente (σπουδαῖος) que é como um padrão e uma medida para elas (κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὄν).<sup>92</sup>

Se consideramos, por fim, a discussão em *EN* I.13, veremos que a perfeição da parte irracional é escutar e obedecer a razão. A intemperança é justamente a corrupção de tal propósito e, mais gravemente, um obstáculo para o exercício da função da parte racional, que é

<sup>90</sup> *Metaph.* Λ.7 1072a27-30

<sup>91</sup> III.10 433a20b-1: Na verdade, mostra-se que o intelecto não faz mover sem o desejo (pois a vontade é desejo, e quando se é movido de acordo com o raciocínio, também se é movido de acordo com a vontade), mas o desejo move deixando de lado o raciocínio, pois o apetite é um tipo de desejo. Intelecto, então, é sempre correto; ao passo que o desejo e a imaginação, ora corretos, ora não corretos. Por isso, é sempre o desejável que move, embora este seja tanto o bem como o bem aparente; mas não todo o bem, e sim o bem prático apenas. E o praticável é o que admite de ser de outro modo. (Tradução: Maria Cecília Gomes dos Reis)

<sup>92</sup> Que o intemperante e as pessoas em geral têm seu entendimento limitado pelo amor pelos prazeres do corpo é atestado ainda em VII.14 1153b33-1154a1 na constatação de que os prazeres do corpo roubam o nome do prazer, por serem mais acessíveis e os únicos que as pessoas em geral conhecem.

aquela propriamente humana. Nesse sentido, a intemperança parecer ser o vício em sentido próprio e a temperança uma condição necessária, mas não suficiente, para as demais virtudes.

Consideremos, agora, os prazeres e dores como parte do exercício da virtude e como estão presentes nas diferentes disposições de caráter da temperança e da intemperança.

#### CAPÍTULO 4. PRAZER E DOR NO EXERCÍCIO DA VIRTUDE (*EN III.11*)

A discussão pregressa deixou claro que a temperança é uma disposição de caráter relativa aos prazeres do tato, os prazeres mais básicos e/ou fundamentais para os seres humanos e animais, que foram identificados como aqueles da comida, da bebida e do sexo, sentidos nas partes do corpo correspondentes. Sua presença na vida humana não é devida àquilo que nos torna propriamente humanos, mas sim devido à nossa natureza animal, motivo pelo qual tais prazeres são bestiais, e amá-los acima de tudo seria próprio de disposições sumamente servis.

Em *EN III.11*, Aristóteles investiga ainda os prazeres enquanto objeto da temperança, o foco, contudo, é ligeiramente distinto e a ênfase recai no aspecto relacionado ao exercício da virtude. O filósofo distingue os apetites em comuns <e naturais>, por um lado, e próprios e adquiridos, por outro. A distinção é importante, pois abre caminho para o filósofo discernir diferentes modalidades de erros (ἀμαρτίαι). (Veremos mais adiante quais).

Natali (2013, p.72 - 73) observa que Aristóteles segue também no âmbito da ética o princípio metodológico segundo o qual partimos das coisas mais cognoscíveis para nós em direção às coisas mais cognoscíveis em si mesmas. No caso da *EN*, afirma Natali, isso significa laborar pela “via negativa”, partindo dos extremos opostos em direção à justa medida uma vez que “todos sabem como reconhecer o excesso, que é bem óbvio, enquanto a determinação da medida ela mesma pode cobrir um certo espectro (...) que não é fácil de encontrar com precisão” (2013, p.72-73)<sup>93</sup>. Com o estabelecimento das modalidades de erro, das quais aquele erro com relação ao objeto é o mais grave, Aristóteles investiga em que medida a dor faz parte da esfera da temperança (1118b28-33). Unindo os fios, até então dispersos, Aristóteles oferece,

---

<sup>93</sup> And to determine the right mean in Aristotle’s philosophy, one must take into account the nature of the thing in question, proceeding, however, by a via negativa, that is, beginning with the opposite extremes and working back until one finds the right mean. In this way, we move from what is most known to us to what is most known in itself, because everybody knows how to recognize an excess which is too obvious, whereas the exact determination of the meson may itself cover a certain range (see *On Generation and Corruption* II.7, 334b26–30 and *Nicomachean Ethics* II.9), and it is not easy to find this range with precision.

por fim, uma caracterização sumária das diferentes disposições de caráter relativas à temperança (σωφροσύνη, ἀκολασία e ἀναισθησία; 1119a1-a33)<sup>94</sup>.

#### 4.1 Apetites comuns e apetites próprios

Os apetites pelos prazeres da esfera da temperança são distinguidos por Aristóteles em comuns e naturais (κοιναί καὶ φυσικαί<sup>95</sup>), por um lado, e próprios e adquiridos (ἴδιοι καὶ ἐπίθετοι), por outro. O primeiro caso diz respeito aos apetites naturais (φυσική) por sexo e alimentos sólidos e líquidos necessários (ὁ ἐνδεὴς ξηρᾶς ἢ ὑγρᾶς τροφῆς), enquanto o segundo engloba as preferências individuais de cada um para satisfação de tais necessidades.<sup>96</sup>

A rigor, não se trata de duas classes diferentes de apetites, mas de motivações distintas para o desejo por um determinado alimento, bebida ou parceiro(a) sexual. Alguém deseja comida japonesa, mexicana ou chinesa em particular tanto pela necessidade de alimento sólido, que é o apetite natural, quanto por suas particularidades e preferências, que são os apetites próprios e adquiridos (YOUNG, 1988, p. 531). Aristóteles não especifica nem oferece exemplos de preferências individuais por alimentos e sexo. “Eles poderiam incluir frango e chocolate, ou frango grelhado e uma barra de chocolate, ou ainda um frango recém-nascido e o chocolate que pertence a outra pessoa” (CURZER, 2012, p. 70)<sup>97</sup> (Retornaremos esse ponto). Aristóteles observa apenas que mesmo os apetites próprios têm “algo de natural” (τι φυσικόν),

<sup>94</sup> Tradicionalmente, os comentadores dividem o tratado da temperança em duas partes. A primeira seria uma investigação objetiva sobre os prazeres—objeto da esfera da temperança (III.10 1117b23- III.11 1118b33). A segunda elabora o aspecto subjetivo da virtude e a atitude com a qual alguém pode ser dito temperante ou intemperante (III.11 1119a1-a33). Gauthier e Jolif, entretanto, observam que Aristóteles desliza de uma parte para a outra de tal maneira que é difícil marcar uma divisão com certeza (Tome II, 1970, p.245). “Susemihl et Alpet font commencer à ligne [1118b]28 la seconde partie du traité de la tempérance, l'a attitude subjective qui définit la tempérance et l'intemperance (ἡ μὲν οὖν...ὑπερβολή, ligne 28, s'opposant alors à ἐλλείποντες δέ, 1119a5), et it faut avouer qu'Aristote glisse d'une part à l'autre d'une façon si insensible qu'il est difficile de marquer la division avec certitude”.

<sup>95</sup> Seguindo Susemihl e Alpet (1903) na adição de καὶ φυσικαί.

<sup>96</sup> A rigor, toda experiência de nutrição tem presente o sólido e o líquido como elementos (*Sens.* I.4). Aristóteles vale-se, na passagem, do sentido convencional de ξηρός e ὑγρός (STEWART, 1892, p.313).

<sup>97</sup> The acquired, particular desires are the various individual preferences for different types of food, drink, and sex. Aristotle does not specify what the particular types of food are. They may include chicken and chocolate, or barbecued chicken and chocolate candy, or two-day-old-chicken and someone- else's-chocolate. Similarly, for food and sex.

“pois certas coisas são prazerosas para certas pessoas, e algumas são para todos mais prazerosas do que outras aleatórias” (ἕτερα γὰρ ἑτέροις ἐστὶν ἡδέα, καὶ ἕνια πᾶσιν ἡδίω τῶν τυχόντων; 1118b13-15). Ou seja, alguns apetites próprios e adquiridos são naturalmente prazerosos no sentido de que i. aparecem enquanto tal para determinadas pessoas e ii. são mais prazerosos do que coisas aleatórias (τὰ τυχόντα) (STEWART, 1892, p.314).

#### **4.1.1 O erro com relação aos apetites comuns e naturais**

No primeiro caso, dos apetites naturais, Aristóteles deixa claro que se trata de um erro raro e apenas em uma única direção: a do excesso. O motivo parece claro: a ausência do apetite natural pelo alimento necessário para um animal ou humano implicaria em morte.<sup>98</sup> O exemplo de excesso oferecido pelo filósofo com relação aos apetites naturais parece indicar também que uma disposição que se excede nesse âmbito não é simplesmente viciosa, mas um caso extremo e patológico de desejo (YOUNG, 1988, p. 528; CURZER, 2012, p. 69-70).

Nos apetites naturais, poucos erram e apenas de um modo, para o excesso. Pois o comer ou beber coisas aleatórias até além da conta, é exceder a quantidade natural, visto que o apetite natural é por saciar a necessidade. Motivo pelo qual são chamados de glutões<sup>99</sup>, como quem deglute além do necessário. Pessoas desse tipo tornam-se os sumamente servis.

ἐν μὲν οὖν ταῖς φυσικαῖς ἐπιθυμίαις ὀλίγοι ἁμαρτάνουσι καὶ ἐφ' ἑν, ἐπὶ τὸ πλεῖον: τὸ γὰρ ἐσθίειν τὰ τυχόντα ἢ πίνειν ἕως ἂν ὑπερπλησθῇ, ὑπερβάλλειν ἐστὶ τὸ κατὰ φύσιν τῷ πλήθει: ἀναπλήρωσις γὰρ τῆς ἐνδείας ἢ φυσικῆ ἐπιθυμίας. διὸ λέγονται οὗτοι γαστρίμαργοι, ὡς παρὰ τὸ δέον πληροῦντες αὐτήν. τοιοῦτοι δὲ γίνονται οἱ λίαν ἀνδραποδώδεις. (EN III.10 1118b15-21)

Que o primeiro exemplo de excesso seja um caso extremo é relevante, pois ele revela um outro ponto relevante sobre a importância dos prazeres como objeto da virtude da temperança. Sucintamente, a temperança regula apenas o prazer com certas comidas, bebidas e práticas sexuais. Casos extremos, no qual indivíduos passam a ter prazer com objetos não naturalmente agradáveis, como parece ocorrer com quem come e bebe coisas aleatórias (τὰ

<sup>98</sup> Anorexia, aparentemente, era uma condição desconhecida na Grécia Antiga.

<sup>99</sup> Original: γαστρίμαργοι. Um termo formado a partir do substantivo γαστήρ (ventre) e do adjetivo μαργός (voraz, faminto, louco).

τυχόντα) além da própria necessidade e que pode ser descrito como sumamente servil (λίαν ἀνδραποδώδεις), estão *aquém* da esfera da virtude e do vício (VII.5 1148b17-18; 1148b34). Trata-se de casos patológicos ou de vício bestial.

Em VII.5 Aristóteles ofecere exemplos de outros prazeres não regulados pela temperança. Casos de doença ou loucura, como um certo homem que sacrificou a própria mãe e alimentou-se da carne dela, ou de um escravo que se alimentou do fígado de um outro escravo. Casos de condições mórbidas oriundas de hábitos, como arrancar cabelo, comer unhas, mastigar carvão ou terra, e ainda sexo entre homens. Casos provocados por deficiência, hábito e perversão da natureza, como mulheres da região do Mar Negro que abriam outras mulheres grávidas e alimentavam-se de seus fetos, canibalismo, a prática de uma certa tribo na qual as pessoas cediam seus filhos uns aos outros para servirem de alimento, e ainda o que se dizia sobre Phalaris, que assava seus inimigos vivos em um touro de bronze.<sup>100</sup>

#### ***4.1.2 Os erros com relação aos apetites próprios e adquiridos***

Com relação aos apetites próprios e adquiridos, os erros são diversos e frequentes. “É onde os κοινὰ ἐπιθυμῖαι [apetites comuns] tomam direções particulares que nós encontramos a ἀκολασία [intemperança] na maior parte dos casos. Este modo particular (e em si mesmo legítimo) de gratificar um desejo humano natural atrai um homem, aquele outro modo particular atrai outro homem, e eles se excedem nesses modos particulares” (STEWART, 1892, p.313).<sup>101</sup>

À primeira vista, as direções particulares que tomam as gratificações do desejo nesta seção do texto parecem comportar certa variabilidade ou inconsistência. O filósofo teria sido

<sup>100</sup> Reeve (2015, p.296, n.536): Phalaris (c. 570–c. 549 BC): Tyrant of Acragas in Sicily. He allegedly roasted his enemies alive inside a bronze bull—the action of someone with a depraved (because savagely cruel) nature.

<sup>101</sup> It is where the κοινὰ ἐπιθυμῖαι take particular directions, that we find ἀκολασία for the most part. This particular (and in itself legitimate) way of gratifying a natural human desire attracts one man, that particular way another man, and they go to excess in these particular ways.

pouco cuidadoso na enumeração das categorias envolvidas, ou o texto pode ter sofrido alterações na transmissão. Em 1118b21-27, notamos um paralelismo rompido:

Com relação aos apetites próprios, muitos erram e de muitos modos. As pessoas que são chamadas amantes disso e daquilo se excedem no fruir (a.) daquelas coisas que não deveriam, ou (b.) mais do que as pessoas em geral<sup>102</sup>, ou (c.) como não deveriam. De cada um desses modos excedem os intemperantes, pois também fruem (a.) daquelas coisas que não deveriam (por serem detestáveis), e se fruem daquelas coisas que deveriam, o fazem (b.) mais do que deveriam ou mais do que as pessoas em geral.

περὶ δὲ τὰς ἰδίας τῶν ἡδονῶν πολλοὶ καὶ πολλαχῶς ἀμαρτάνουσιν. τῶν γὰρ φιλοτιούτων λεγομένων ἢ τῷ χαίρειν οἷς μὴ δεῖ, ἢ τῷ μᾶλλον ἢ ὡς οἱ πολλοί, ἢ μὴ ὡς δεῖ, κατὰ πάντα δ' οἱ ἀκόλαστοι ὑπερβάλλουσιν· καὶ γὰρ χαίρουσιν ἐνίοις οἷς οὐ δεῖ (μισητὰ γάρ), καὶ εἴ τισι δεῖ χαίρειν τῶν τοιούτων, μᾶλλον ἢ δεῖ καὶ ἢ ὡς οἱ πολλοὶ χαίρουσιν. (III.11 1118b21-27)

Gauthier e Jolif omitem ἢ μὴ ὡς δεῖ na linha 1118b24 e observam:

O paralelismo com as linhas 25-27 parece exigir a supressão dessas palavras (a menos que se acrescente uma frase correspondente logo depois de <τῶν τοιούτων> na linha 26, como quer Susemihl, que acrescenta <ἢ οὐκ ὡς δεῖ ἢ> μᾶλλον, ou logo depois de χαίρουσιν na linha 27, ou como quer Thurot, que acrescenta χαίρουσιν <καὶ οὐκ ὡς δεῖ>; cf. Noetel, p. 730. (1970, p. 245).<sup>103</sup>

Uma interpretação possível para a dificuldade seria entender que o filósofo está pressupondo as considerações de II.6 1106b21-23 sobre a mediedade, e que por este motivo ele não teria se preocupado em transcrever novamente as categorias relevantes para o exercício da virtude. Na passagem ele afirma:

Falo da virtude do caráter, pois ela está relacionada com as afecções e com as ações, nas quais há excesso, deficiência e a medida. Por exemplo, é possível sentir medo ou confiança, apetite, raiva e compaixão, e, de modo geral, prazer e dor, tanto em excesso quando em deficiência e, em ambos os casos, não adequadamente. O quando deve, com relação às coisas e pessoas que deve, em vista do que deve e como deve é a medida e o melhor, e é precisamente o que é próprio da virtude.

λέγω δὲ τὴν ἠθικὴν· αὕτη γὰρ ἐστὶ περὶ πάθη καὶ πράξεις, ἐν δὲ τούτοις ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον. οἷον καὶ φοβηθῆναι καὶ θαρρῆσαι καὶ ἐπιθυμῆσαι καὶ ὀργισθῆναι καὶ ἐλεῆσαι καὶ ὄλως ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι ἔστι καὶ μᾶλλον καὶ ἥττον, καὶ ἀμώτερα οὐκ εὖ· τὸ δ' ὅτε δεῖ καὶ ἐφ' οἷς καὶ πρὸς οὓς καὶ οὐ ἔνεκα καὶ ὡς δεῖ, μέσον τε καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς. (EN II.6 1106b21-23)

<sup>102</sup> Taylor (2006, n. 1118b21-7): A non-standard feature of the occurrence of the formula here is the appearance of 'more than most people do' as a way in which one might enjoy something excessively (b23-4, 7). If it is interpreted purely statistically, it is plainly not a sufficient condition for excess; by definition, anyone who is unusually keen of something enjoys it more than most people do, but it does not follow that such a person enjoys whatever too much. 'Most people' must therefore be understood as itself a normative expression, having the force of 'people of sound judgment'.

<sup>103</sup> Le parallélisme avec les lignes 25-27 semble exiger la suppression de ces mots (à moins qu'on n'ajoute une phrase correspondante soit après <τῶν τοιούτων> à la ligne 26, comme le veut Susemihl, qui ajoute <ἢ οὐκ ὡς δεῖ ἢ> μᾶλλον, soit après χαίρουσιν à la ligne 27, comme le voulait Thurot, qui ajoute χαίρουσιν <καὶ οὐκ ὡς δεῖ>; cf. Noetel, p. 730.

Segundo II.6, portanto, a ação virtuosa deve acontecer na ocasião adequada, com relação aos objetos adequados (ou pessoas adequadas, dependendo da virtude em questão), com a finalidade adequada e do modo adequado.<sup>104</sup> Na passagem supracitada, o filósofo aponta para uma condição que desenvolveu um gosto especial pela fruição de algo determinado e que se excede naquele respeito. Trata-se do amante disso e daquilo (φιλοτιοιούτων) — um termo de difícil tradução, formado pela junção do adjetivo φίλος (“amigo, amante”) com o genitivo plural de τιοιῦτος (forma enfática do pronome τοῖος: “desse tipo”). O termo, segundo Burnet (1900, p.158), é ambíguo e pode ter um sentido positivo ou negativo. Na passagem citada, contudo, parece claro que se trata de um sentido pejorativo e que o amante disso e daquilo é alguém que está no caminho do vício.<sup>105</sup> Aristóteles parece ter em mente a contraposição feita em *EN* I.8 1099a8, entre o amante disso e daquilo e o amante do belo (φιλόκαλος).<sup>106</sup>

Pois ter prazer é algo que pertence à alma e, para cada pessoa, é prazeroso aquilo com relação ao qual ela pode ser dita como amante — como cavalos para o amante de cavalos e espetáculos para o amante de espetáculos. Do mesmo modo, as coisas justas são prazerosas para o amante da justiça e, em geral, as coisas em conformidade com a virtude são prazerosas para o amante da virtude. As coisas prazerosas estão em conflito na maior parte das pessoas, por não seres naturalmente prazerosas, mas as coisas que são prazerosas para os amantes do belo são naturalmente prazerosas, e desse tipo são as ações de acordo com a virtude, de modo que elas são prazerosas para

<sup>104</sup> Discordamos, portanto, de Curzer (2012, p. 71) que afirma serem “object, occasions, and amounts” as categorias relevantes para o exercício da virtude, e aduz como exemplo de uma possível diferença entre a temperança e a intemperança, o desejo por um ou mais “hot fudge sundae” (sorvete com calda) depois de um filme: “Absence of a hot fudge sundae after a movie may produce the pain of unsatisfied desire in the temperate and no pain in the insensible. Absence of a second hot fudge sundae may produce the pain of unsatisfied desire in the self-indulgent and no pain in the temperate”. Ora, Aristóteles deixa claro em II.6, na discussão acerca da mediedade, que não se trata de uma questão de números, além de parecer absurdo reduzir a diferença entre a temperança e a intemperança a uma questão de quantidade de alimento. A diferença efetivamente diz respeito à relação com os prazeres do corpo. Concordamos com Sachs (2002, p. xviii), que afirma: “This seems to follow from Aristotle’s example of Milo the wrestler, who needs more food than the rest of us, but I think that misses the point. That example is given only to show that there is no single action that can ever be prescribed as right for every person and every circumstance, and it is not strictly analogous even to temperance with respect to food. What is at stake is not a correct quantity of food but a right relation to the pleasure that comes from eating”. Ver Hobuss (2006), para uma crítica acerca das interpretações quantitativas para a doutrina da mediedade.

<sup>105</sup> Segundo Natali, “In questo brano pare essere indicata una gradazione di intensità: l’a appassionato non è ancora un vizioso, ma quando eccede diviene un intemperante” (1999, p. 477, n. 283).

<sup>106</sup> Sachs (2002, p. 11, n. 16): “The beautiful” is often translated as “noble” or “fine”, on the grounds that the Greek word applied to admirable actions as well as to things well shaped or formed. But again, this is not a use of language peculiar to any place or time, but a word that intends somethings that belongs to the primary evidence that all ethical discussion must have in common. Just recall the last time you said “that was a beautiful thing you did,” and reflect on what you ment. It may be that such judgements are fluctuating or conventional (1094b14-16), but even to raise the question whether the always are, one must be open to the possibility of judging on a more stable basis. Ver também: Sachs, 2002, p.xxi.

eles e também por si mesmas.

τὸ μὲν γὰρ ἦδεσθαι τῶν ψυχικῶν, ἐκάστω δ' ἐστὶν ἡδὺ πρὸς ὃ λέγεται φιλοτιοῦτος, οἷον ἵππος μὲν τῷ φιλίππῳ, θέαμα δὲ τῷ φιλοθεώρῳ· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τὰ δίκαια τῷ φιλοδικαίῳ καὶ ὅλως τὰ κατ' ἀρετὴν τῷ φιλαρέτῳ. τοῖς μὲν οὖν πολλοῖς τὰ ἡδέα μάχεται διὰ τὸ μὴ φύσει τοιαῦτ' εἶναι, τοῖς δὲ φιλοκάλοις ἐστὶν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα· τοιαῦτα δ' αἰ κατ' ἀρετὴν πράξεις, ὥστε καὶ τούτοις εἰσὶν ἡδεῖαι καὶ καθ' αὐτάς. (I.8 1099a7-15)

Enquanto o amante disso e daquilo erra de modo simples, amando algo exageradamente, ou quando não deve, ou como não deve, o intemperante (ἀκόλαστος) erra de todos os modos. Aristóteles explica essa afirmação da seguinte maneira: (i.) ele frui com aquelas coisas que não deve, por serem detestáveis (μισητά) (ii.) e, se frui com aquilo que deveria, frui mais do que deveria ou mais do que a maioria.

Jelf (1856, p. 73) observa que “μισητόν [detestável] é para αἰσχρόν [vergonhoso] o que ἐπαινετόν [louvável] é para καλόν [belo]; um refere-se à desaprovação dos demais, e o outro à desaprovação de nossa própria consciência”.<sup>107</sup> O ponto do comentador é este: Aristóteles caracteriza os objetos com os quais frui o intemperante como publicamente censuráveis. O intemperante tem prazer com aquilo que considerariamos repugante ou que olhariamos com desdém. De fato, ao caracterizar o temperante, Aristóteles afirma que ele “não frui com aquilo que o intemperante prefere, ao contrário tem por elas desprezo (...)” (οὔτε γὰρ ἡδεῖται οἷς μάλιστα ὁ ἀκόλαστος, ἀλλὰ μᾶλλον δυσχεραίνει; *EN* III.11 1119a11-13). Por objetos detestáveis (μισητά), Aristóteles presumivelmente refere-se a uma classe limitada de prazeres. Não se trata de prazeres bestiais, mórbidos e/ou patológicos, como aqueles mencionados em VII.5, nem, tampouco, prazeres saudáveis e conducentes à boa-forma física, dos quais frui o temperante (III.11 1119a16–18). Logo, trata-se de objetos e ações más dentro de um limite do vício humano. *EN* II.6 1107a8 oferece exemplos de ações e afecções de tal espécie, deixando claro que não existe um meio-termo para elas.

Nem toda ação nem toda afecção admite de um estado intermediário, pois algumas estão de saída unidas pelo nome com o mal, tal como a alegria pela desgraça alheia, a falta de vergonha, a inveja e, com relação, às ações, o adultério, o roubo e o

<sup>107</sup> μισητόν is to αἰσχρόν what ἐπαινετόν is to καλόν; the one referring to the disapprobation of others, the other to that of our consciences.

assassinato.

οὐ πᾶσα δ' ἐπιδέχεται πρᾶξις οὐδὲ πᾶν πάθος τὴν μεσότητα· ἓνια γὰρ εὐθὺς ὠνόμασται συνειλημμένα μετὰ τῆς φαυλότητος, οἷον ἐπιχαιρεκακία ἀναισχυντία φθόνος, καὶ ἐπὶ τῶν πράξεων μοιχεία κλοπὴ ἀνδροφονία· 1107a8-12

O exemplo mais relevante para os nossos propósitos talvez seja aquele citado em seguida, relativamente ao adultério:

Não há, então, jamais a possibilidade de estar correto com relação a essas coisas, apenas de estar errado; e nem é possível agir bem ou não com relação a coisas desse tipo, cometendo adultério com a mulher certa, no momento certo e do modo certo, mas simplesmente fazer qualquer uma dessas coisas é estar errado.

οὐκ ἔστιν οὖν οὐδέποτε περὶ αὐτὰ κατορθοῦν, ἀλλ' αἰεὶ ἀμαρτάνειν· οὐδ' ἔστι τὸ εὖ ἢ μὴ εὖ περὶ τὰ τοιαῦτα ἐν τῷ ἦν δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὡς μοιχεύειν, ἀλλ' ἀπλῶς τὸ ποιεῖν ὁτιοῦν τούτων ἀμαρτάνειν ἔστιν. 1107a14-17

Retomando, portanto, a passagem 1118b21-27, a primeira cláusula indica que o intemperante incorre em ações excessivas que não admitem do meio-termo, enquanto a segunda cláusula reforça o caráter vicioso do intemperante: mesmo quando frui de prazeres adequados, ele o faz exageradamente – possivelmente no momento errado, e/ou do modo errado.<sup>108</sup>

## 4.2 A dor na economia do exercício da temperança

<sup>108</sup> Consideramos implausível a suposição de Curzer (1997, 2012), segundo a qual Aristóteles estaria afirmando em 1118b24-27 que o intemperante deve errar com relação ao objeto, ocasião e modo para ser considerado como tal: “There is an important difference between Aristotle’s account of temperance and his account of the other virtues. A person lacks one of the other virtues if and only if he or she goes wrong with respect to any parameter. However according to Aristotle, a person is intemperate only if he or she goes wrong with respect to all three of the temperance parameters (...) This is an error on Aristotle’s part. Aristotle should say that people are intemperate if and only if they go wrong with respect to any one of the three temperance parameters. He should say this not only to bring his account of temperance into harmony with his architectonic and his accounts of the other virtues, but also because it is true. After all, consider Betty who eats enormous amounts of broccoli because she is on some fad diet, but who desires and enjoys each bite exactly as much as most people do. Betty is clearly intemperate, but Aristotle must classify her as merely “fond of broccoli,” for she goes wrong with respect to the objects and occasions parameters, but not the amount of enjoyment parameter. Consider Bob, the binge drinker, who excessively desires and enjoys too much liquor, but only on occasions when drinking some liquor is appropriate. Bob is clearly intemperate, but Aristotle must classify him as merely “fond of drunkenness,” for he goes wrong only with respect to the objects and amount parameter, but not the occasions parameter. Consider Bill who indulges in sex moderately often and desires and enjoys sex a moderate amount, but only has sex with married women. Bill is clearly intemperate, but Aristotle must classify him as merely “fond of adultery,” for he goes wrong with respect to the objects parameter, but not the amount or occasions parameters. Clearly, the thesis that intemperance requires error with respect to all three parameters has numerous counterexamples.” (CURZER, 2012, p.76-77). O comentador utiliza o mesmo exemplo aduzido anteriormente por Aristóteles para apontar uma suposta inconsistência. Ora, não há inconsistência alguma. Aristóteles deixa claro em *EN* II.6 1107a8 que certas afecções e ações, dentre elas o adultério, não admitem meio-termo. Logo, praticar uma ação desse tipo é errar com relação ao objeto, ocasião e modo. Aristóteles não diria que um adúltero é amante do adultério, mas sim, que é intemperante.

Como vimos anteriormente, Aristóteles afirma em duas ocasiões que a temperança é em menor grau com relação à dor (II.7 e III.10) e, em uma ocasião, que ela é em menor grau, *e de modo distinto* com relação à dor (III.10).

Com relação aos prazeres e dores – não todas, e em menor grau com relação às dores, a mediedade é a temperança, enquanto o excesso é a intemperança.

περὶ ἡδονᾶς δὲ καὶ λύπας – οὐ πάσας, ἦττον δὲ †καὶ†<sup>109</sup> περὶ τὰς λύπας – μεσότης μὲν σωφροσύνη, ὑπερβολὴ δὲ ἀκολασία. (EN II.7 1107b4-6).

Que, então, a temperança é por um lado uma mediedade com relação aos prazeres, foi dito por nós; pois ela é em menor grau e de modo distinto com relação às dores, com relação às quais também se manifesta a intemperança.

ὅτι μὲν οὖν μεσότης ἐστὶ περὶ ἡδονᾶς ἢ σωφροσύνη, εἴρηται ἡμῖν: ἦττον γὰρ καὶ οὐχ ὁμοίως ἐστὶ περὶ τὰς λύπας: ἐν τοῖς αὐτοῖς δὲ καὶ ἡ ἀκολασία φαίνεται. (EN III.10 1117b24-27)

Em III.11 1118b28-33, Aristóteles retoma a questão, defendendo que a temperança regula dores apenas na medida em que elas são causadas pela ausência ou privação de certos prazeres, por oposição à coragem que diz respeito a circunstâncias efetivamente dolorosas e atemorizantes. Portanto, ninguém é dito temperante por suportar as dores ou intemperante por não as suportar; mas temperante por não as sentir diante da ausência ou privação de certos prazeres e intemperante por sofrer com essa privação.

Com relação às dores, diferentemente da coragem, ninguém não é dito temperante por suportá-las e intemperante por não as suportar, ao contrário, o intemperante é dito assim por sofrer mais do que deve por não alcançar os prazeres – e lhe causa dor o prazer – e o temperante é chamado assim por não sofrer com a ausência ou abstenção do prazer.

περὶ δὲ τὰς λύπας οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἀνδρείας τῷ ὑπομένειν λέγεται σῶφρον οὐδ' ἀκόλαστος τῷ μὴ, ἀλλ' ὁ μὲν ἀκόλαστος τῷ λυπεῖσθαι μᾶλλον ἢ δεῖ ὅτι τῶν ἡδέων οὐ τυγχάνει καὶ τὴν λύπην δὲ ποιεῖ αὐτῷ ἢ ἡδονή, ὁ δὲ σῶφρον τῷ μὴ λυπεῖσθαι τῇ ἀπουσίᾳ καὶ τῷ ἀπέχεσθαι τοῦ ἡδέος. EN III.11 1118b28-33)

Young (1988) considera que as passagens supracitadas, EN II.7 e III.10, oscilam entre a inclusão e exclusão da dor na esfera da temperança. Segundo o comentador, II.7 inclui, enquanto III.10 exclui e sugere um porquê. A posição definitiva seria alcançada em III.11 1118b28-33, com a conclusão de que a dor mencionada é apenas da pessoa viciosa incapaz de

<sup>109</sup> A edição OCT aponta para uma dificuldade irremediável neste trecho do texto. Por um lado, é possível suplementar καὶ com <οὐχ ὁμοίως>, ou omitir καὶ, como no texto de Aspásio. Susemihl e Alpet, contudo, mantêm: ἦττον δὲ καὶ περὶ τὰς λύπας.

ceder a seu vício –, portanto, uma afecção que não é própria à virtude, mas estaria envolvida na consideração de qualquer virtude.<sup>110</sup>

Em favor da interpretação que Aristóteles oscila entre a inclusão e a exclusão da dor da esfera da temperança, poderia ainda ser evocada uma passagem de VII.4, sobre a distinção da ἀκρασία em sentido próprio e qualificado, que cita as dores do calor e do frio como parte da esfera da temperança, aparentemente expandindo-a para além das dores causadas pela ausência ou privação de certos prazeres.<sup>111</sup>

Entre as pessoas envolvidas com as gratificações do corpo, com relação às quais dizemos que alguém é temperante ou intemperante, quem persegue o excesso nos prazeres ou evita as dores da fome, sede, calor, frio, e de todas as coisas envolvidas no tato e no paladar, não a partir de escolha, mas contrário à escolha e ao pensamento, chamamos *akraticos* [sem domínio sobre si], não com a qualificação de que diz respeito a algo particular, como alguém que não se controla com relação à raiva, mas apenas *akratico* simplesmente.

τῶν δὲ περὶ τὰς σωματικὰς ἀπολαύσεις, περὶ ἃς λέγομεν τὸν σόφρονα καὶ ἀκόλαστον, ὃ μὴ τῷ προαιρεῖσθαι τῶν ἡδέων διώκων τὰς ὑπερβολάς – καὶ τῶν λυπηρῶν φεύγων, πείνης καὶ δίψης καὶ ἀλέας καὶ ψύχους καὶ πάντων τῶν περὶ ἀφὴν καὶ γεῦσιν – ἀλλὰ παρὰ τὴν προαίρεσιν καὶ τὴν διάνοιαν, ἀκρατὴς λέγεται, οὐ κατὰ πρόσθεσιν, ὅτι περὶ τὰδε, καθάπερ ὀργῆς, ἀλλ' ἀπλῶς μόνον (EN VII.4 1148a4-11)

A interpretação da passagem, contudo, é difícil e controversa.

Lorenz (2009) vale-se da suposta contradição entre VII.4 e III.11 para defender a tese de Cook Wilson (1879) acerca do livro VII da *Ética Nicomaquéia* (Livro VI da *Ética Eudêmia*), segundo a qual este livro seria um agregado de discussões diversas, por vezes díspares, acerca de um mesmo tema. A menção das dores do calor e do frio sugere que Aristóteles adota uma concepção mais ampla da esfera da temperança e da ἀκρασία, possivelmente à semelhança de

<sup>110</sup> Young (1988, p.523-524, n.9): EN III.10 differs interestingly from II.7 in its characterization of the sphere of temperance. II.7 says that temperance is "concerned with pleasures and pains, though not with all of them, and less so with pains" (11107b4-6). III.10 says, "We have said that temperance is a mean state concerned with pleasures, for it is concerned less so, and in a different way, with pains" (1117b24-26). Thus II.7 includes pains within the sphere of temperance, while III.10 takes them out and suggests a reason why. Aristotle is reluctant in III.10 to include pain in the sphere of temperance perhaps because temperance regulates appetite and appetite has pleasure, not pain, as its object (see, for example, EN III.1, 1111a32-33). When he discusses the topic of temperance and pain in III.11, he says only that profligates feel more pain than they should when they are deprived of the pleasures of food and drink, while temperate people are not bothered (1118b30-33). The pain here is simply the pain of vicious people unable to indulge their vice and would be involved in the account of any virtue (see II.3, 1104b3-8); it is not peculiar to temperance. Strictly speaking, then, the statement of II.7, 1107b4-6, is an error, and III.10 does well to correct it.

<sup>111</sup> A ausência de domínio sobre si, a ἀκρασία, compartilha da mesma esfera que a temperança e a intemperança (VII.7 1150a9-16).

Xenofonte, que atribuía à ἀκρασία a incapacidade de suportar a privação do sono (*Mem.* 4.5.9), ou ainda uma concepção inspirada na descrição que Platão faz de Sócrates no *Banquete*, como capaz de suportar as privações e os desconfortos físicos impostos pela guerra (219e-220c). Tal concepção da esfera da temperança — que está em franca contradição com *EN* III.11 — é compatível, contudo, com o tratamento que a virtude recebe na *Ética Eudêmia*; uma vez que ali, Aristóteles abstém-se de tecer considerações sobre o papel da dor. Sobre o pano de fundo dessa interpretação, Lorenz argumenta que a segunda parte de VII.4, isto é, 1148a22-b14, é preferível à primeira, 1147b23-1148a15, uma vez que a segunda explica o mesmo ponto que a primeira sem tecer considerações sobre a presença da dor na esfera da temperança, estando, portanto, em consonância com III.11. Lorenz conclui que 1148a22-b14 é um tratamento posterior do tema.

Existe, no entanto, uma segunda opção interpretativa que preserva a unidade do livro VII e concilia as visões sobre a esfera da temperança com base em uma simples mudança no registro da linguagem utilizada por Aristóteles. Burnet (1900, p. 307-308) – seguido por Gauthier e Jolif (1970, p. 621-622) e Bobonich (2009, p.144-149) – argumenta que, quando Aristóteles cita os prazeres do calor e do frio, ele descreve os prazeres do tato fisicamente (φυσικώτερον), uma vez que “o líquido, o sólido, o quente e o frio são a matéria dos corpos compostos” (ὕγρὸν γὰρ καὶ ξηρὸν καὶ θερμὸν καὶ ψυχρὸν ὅλη τῶν συνθέτων σωμάτων ἐστίν; *Part. An.* II.1 646a16). Os prazeres do calor e do frio, ademais, estão na mesma posição que os prazeres da reprodução e da nutrição (que também envolve calor), sendo compartilhados também com os animais. As ostras e moluscos, por exemplo, vivem na foz dos rios porque buscam alimento e o calor, e peixes vêm do mar aberto para a costa para fugir do calor e do frio (*Gen. An.* 761b8–15). A menção, em VII.4 dos prazeres do calor e dor frio, ajudam a entender, além disso, porque o filósofo julgou necessário excluir especificamente o prazer do calor da sauna e da massagem *EN* III.10 1118b6.

Estamos de acordo com Young, portanto, na medida em que Aristóteles limita, de fato, as dores relevantes da esfera da temperança àquelas que advêm a partir da ausência ou privação de certos prazeres do apetite. Mas resta estabelecer e averiguar como a dor está presente nas diferentes disposições de caráter.

### 4.3 Temperança e intemperança reconsideradas

Com relação às disposições da intemperança e da temperança, Aristóteles afirma:<sup>112</sup>

O intemperante, então, tem apetite pelos prazeres todos ou aqueles mais fortes e é levado pelo seu apetite de modo a preferi-los a tudo mais, motivo pelo qual sofre não alcançando e tendo apetite, pois o apetite é doloroso – estranho que pareça sofrer pelo prazer.

Ὁ μὲν οὖν ἀκόλαστος ἐπιθυμεῖ τῶν ἡδέων πάντων ἢ τῶν μάλιστα, καὶ ἄγεται ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας ὥστε ἀντὶ τῶν ἄλλων ταῦθ' αἰρεῖσθαι· διὸ καὶ λυπεῖται καὶ ἀποτυγχάνων καὶ ἐπιθυμῶν· μετὰ λύπης γὰρ ἡ ἐπιθυμία· ἀτόπω δ' ἔοικε τὸ δι' ἡδονῆν λυπεῖσθαι. III.11 1119a1-5

O temperante mantém-se na medida com relação a essas coisas, pois não frui daquilo que sobretudo o intemperante frui, mas antes tem por elas desprezo, nem em geral daquilo que não deve, nem intensamente de nada desse tipo, nem sofre nem tem apetite, a não ser na medida e não mais do que deve, nem quando não deve e nem em geral de nenhum desses modos.

ὁ δὲ σῶφρων μέσως μὲν περὶ ταῦτ' ἔχει· οὔτε γὰρ ἡδεται οἷς μάλιστα ὁ ἀκόλαστος, ἀλλὰ μᾶλλον δυσχεραίνει, οὐδ' ὄλως οἷς μὴ δεῖ οὐδὲ σφοδρὰ τοιοῦτω οὐδενί, οὔτ' ἀπόντων λυπεῖται οὐδ' ἐπιθυμεῖ, ἢ μετριῶς, οὐδὲ μᾶλλον ἢ δεῖ, οὐδ' ὅτε μὴ δεῖ, οὐδ' ὄλως τῶν τοιούτων οὐδέν· (III.11 1119a11-15)

A caracterização da intemperança parece clara. O intemperante prefere os prazeres a tudo mais e por esse motivo sofre tanto com a privação de seus prazeres excessivos quanto com

<sup>112</sup> É notável a semelhança com as *Leis* de Platão: He that knows the temperate life will set it down as gentle in all respects, affording mild pleasures and mild pains, moderate appetites and desires void of frenzy; but the licentious life he will set down as violent in all directions, affording both pains and pleasures that are extreme, appetites that are intense and maddening, and desires the most frenzied possible; and whereas in the temperate life the pleasures outweigh the pains, in the licentious life the pains exceed the pleasures in extent, number, and frequency. Whence it necessarily results that the one life must be naturally more pleasant, the other more painful to us; and it is no longer possible for the man who desires a pleasant life voluntarily to live a licentious life, but it is clear by now (if our argument is right) that no man can possibly be licentious voluntarily: it is owing to ignorance or incontinence, or both, that the great bulk of mankind live lives lacking in temperance. σῶφρονα μὲν οὖν βίον ὁ γινώσκων θήσει πρᾶον ἐπὶ πάντα καὶ ἡρεμαίας μὲν λύπας, ἡρεμαίας δὲ ἡδονάς, μαλακὰς δὲ ἐπιθυμίας καὶ ἔρωτας οὐκ ἐμμανεῖς παρεχόμενον· ἀκόλαστον δὲ ὄξυν ἐπὶ πάντα καὶ σφοδρὰς μὲν λύπας, σφοδρὰς δὲ ἡδονάς, συντόνους δὲ καὶ οἰστρώδεις ἐπιθυμίας [τε] καὶ ἔρωτας ὡς οἷόν τ' ἐμμανεστάτους παρεχόμενον· ὑπερβαλλούσας δὲ ἐν μὲν τῷ σῶφρονι βίῳ τὰς ἡδονὰς τῶν ἀχθηδόνων, ἐν δὲ τῷ ἀκολάστῳ τὰς λύπας τῶν ἡδονῶν μεγέθει καὶ πλήθει καὶ πυκνότησιν. ὅθεν ὁ μὲν ἡδίων ἡμῖν τῶν βίων, ὁ δὲ λυπηρότερος ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει κατὰ φύσιν Βγίγνεσθαι, καὶ τόν γε βουλόμενον ἡδέως ζῆν οὐκέτι παρῆκει ἐκόντα γε ἀκολάστως ζῆν, ἀλλ' ἤδη δῆλον ὡς, εἰ τὸ νῦν λεγόμενον ὀρθόν, πᾶς ἐξ ἀνάγκης ἄκων ἐστὶν ἀκόλαστος· ἢ γὰρ δι' ἀμαθίαν ἢ δι' ἀκράτειαν ἢ δι' ἀμφοτέρα τοῦ σωφρονεῖν ἐνδεῆς ὢν ζῆ ὁ πᾶς ἀνθρώπινος ὄχλος. (733e6-734b6; Trad.: R. G. Bury).

o desejo, uma vez que seu apetite é acompanhado de dor – apesar de ser paradoxal sofrer pelo prazer.<sup>113</sup> A caracterização da temperança, por sua vez, suscita algumas questões. O texto afirma que o temperante não sofre pelas coisas ausentes e nem tem apetite, a não ser na medida, e nem mais do que deveria e nem quando não deveria e nem em geral de nenhum desses modos (οὐτ' ἀπόντων λυπεῖται οὐδ' ἐπιθυμεῖ, ἢ μετρίως, οὐδὲ μᾶλλον ἢ δεῖ, οὐδ' ὅτε μὴ δεῖ, οὐδ' ὅλως τῶν τοιούτων οὐδέν; 1119a11-15). No entanto, não é claro como devemos entender a cláusula disjuntiva “ou moderadamente”. Aplicar-se-ia tão somente ao antecedente direto (οὐδ' ἐπιθυμεῖ) ou à toda oração (οὐτ' ἀπόντων λυπεῖται οὐδ' ἐπιθυμεῖ)?

A primeira opção é a leitura adotada por Tomás de Aquino, em seu comentário à *Ética Nicomaquéia*, a partir da tradução latina de Moerbeke. Aquino afirma, com relação ao temperante que, “com relação à dor, ele não sofre em excesso pelos prazeres ausentes” (Secundo autem quantum ad tristitias non superflue tristatur in absentia delectabilium; §632). Curzer (1997, 2012, p. 73) parte do comentário de Aquino e da tradução de Ross e defende que o homem temperante padece ante a privação de certos prazeres, de modo que ele se distinguiria do intemperante por fazê-lo na medida correta. Segundo o comentador, os apetites são acompanhados por dor e Aristóteles estaria correto em considerar que a disposição de caráter virtuosa também lida com a dor que surge diante da privação de certos prazeres medianos. Como argumento, o comentador cita exemplos de privação de prazeres em circunstâncias nas quais seriam apropriados: a falta de um sorvete com calda após um filme, a decepção que surge quando o atendente não traz o café que foi pedido. Diante de tais circunstâncias, seria inapropriado explodir de raiva, mas adequado sentir um certo incômodo; similarmente quando o temperante é privado da oportunidade de fruir de seus prazeres sexuais temperantes.<sup>114</sup> Curzer

<sup>113</sup> Grant, 1885, p.51: This is stated as if it were a sort of disgraceful paradox, which takes place in intemperance.

<sup>114</sup> When the waiter fails to deliver coffee, it is inappropriate to throw a tantrum, but quite appropriate to feel a twinge of sorrow. Indeed, a person who failed to feel that twinge would be a bit on the insensible side. Similarly, temperate people feel sorrow when they cannot satisfy their temperate sexual desires. And so on. Since there are appropriate and inappropriate ways of dealing with the pain of unsatisfied desire for the objects of temperance, Aristotle is right to include the pain of unsatisfied desire in the sphere of temperance.

afirma ainda que Aristóteles deveria ter ido mais longe e considerado que a temperança regula a dor causada pela presença de certos tipos de comida, bebida e sexo. “A comida pode estar estragada ou mal preparada, por exemplo. A bebida pode estar envenenada ou amarga. O sexo pode ser nojento ou indesejado” (2012, p.73).<sup>115</sup>

No entanto, como observa Konkoly (1998), apesar do homem temperante certamente preferir ter café, por oposição a ser privado dele, Aristóteles afirma em mais de uma ocasião que o temperante não se importa com a privação de um tal prazer (II.3 1104b3-8 e III.11 1118b27-33). Para entender o significado dessa afirmação, é preciso deixar claro que Aristóteles refere-se aqui aos prazeres próprios e adquiridos que analisamos anteriormente. Não se trata de que o temperante não sofre diante da privação dos prazeres/desejos comuns e naturais necessários para a sobrevivência, mas sim que ele não se importa ou sofre quando não alcança um certo prazer específico desejado. O exemplo oferecido dos prazeres sexuais temperantes, segundo Konkoly, parece depender justamente de tal distinção. Privado, em absoluto, de prazeres sexuais é plausível supor que experimentaria certo sofrimento; porém, privado da satisfação de suas preferências particulares, não há motivo para supor que sofreria por isso. A consideração de que a virtude deveria regular a dor causada pela presença de certos alimentos, bebidas e sexo parece acrescentar, além disso, pouco ao tratamento aristotélico da temperança, como fica claro a partir dos exemplos aduzidos. Não parece haver ganho visível algum em considerar que a temperança envolve suportar bebidas envenenadas, práticas sexuais nojentas ou indesejadas e comida estragada.

Em última instância, a tese de que o temperante também sente dor com apetites insatisfeitos, parece depender (i.) de uma certa leitura do texto grego da passagem 1119a11-15<sup>116</sup> e (ii.) do entendimento que todo apetite é doloroso. Konkoly acertadamente nos lembra,

---

<sup>115</sup> The food might be spoiled or badly prepared, for example. The drink may be poisoned or bitter. The sex may be disgusting or unwelcome.

<sup>116</sup> O comentador utiliza a tradução de David Ross e, em momento algum, faz considerações sobre o texto grego.

com relação a (i.), de que a dor do apetite insatisfeito diz respeito, mais propriamente, à condição denominada por Aristóteles como ἐγκράτεια (autocontrole, continência). O ἐγκρατής (contigente) decide corretamente acerca prazeres do corpo. A diferença, contudo, reside em que ele decide e age bem *apesar* de seus desejos excessivos e do fato de ter prazer com apetites ruins (VII.9 1151b33-1152a3).<sup>117</sup> North afirma, a esse respeito, que “nos termos de Aristóteles, o cocheiro da carruagem do *Fedro* que vence os impulsos do cavalo ruim depois de uma difícil batalha não é *sōphrōn*, mas *enkratēs*” (NORTH, 1966, p.202).<sup>118</sup> Alhures, ademais, Aristóteles deixa claro que não existe dor oposta ao prazer, exceto para quem persegue o excesso dos prazeres (VII.14 1154a20–21).

Uma segunda opção de leitura, defendida por Young (1988)<sup>119</sup> e Konkoly (1998), leva-nos a considerar que a dor não está presente na disposição da temperança e que, apesar de o temperante desejar medianamente os prazeres, ele não padece diante da sua falta. Essa leitura parece estar em consonância com as afirmações de Aristóteles no fechamento da discussão.

E os que são assim, chamamos de obedientes e educados. E, tal como a criança deve viver de acordo com os comandos do tutor, assim também a parte apetitiva deve viver de acordo com a racional. Por isso é preciso que a parte desiderativa do temperante esteja em harmonia com a razão, pois ambas miram o belo e, assim, o temperante tem apetite por aquilo que deve, como deve e quando deve, já que assim determina a razão.

διὸ δεῖ μετρίας εἶναι αὐτὰς καὶ ὀλίγας, καὶ τῷ λόγῳ μηδὲν ἐναντιοῦσθαι – τὸ δὲ τοιοῦτον εὐπειθὲς λέγομεν καὶ κεκολασμένον – ὥσπερ δὲ τὸν παῖδα δεῖ κατὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ παιδαγωγοῦ ζῆν, οὕτω καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν κατὰ τὸν λόγον. διὸ δεῖ τοῦ σώφρονος τὸ ἐπιθυμητικὸν συμφωνεῖν τῷ λόγῳ· σκοπὸς γὰρ ἀμφοῖν τὸ καλόν, καὶ ἐπιθυμεῖ ὁ σώφρων ὧν δεῖ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε· οὕτω δὲ τάττει καὶ ὁ λόγος. ταῦτ' οὖν ἡμῖν εἰρήσθω περὶ σωφροσύνης. (III.12 1119b11-18)

O temperante tem a parte apetitiva em harmonia com aquilo que ordena a razão. Por esse motivo, deseja e inclina-se a “tudo quanto for saudável e conducente para o vigor físico”<sup>120</sup>

<sup>117</sup> ἐπεὶ δὲ καθ' ὁμοιότητα πολλὰ λέγεται, καὶ ἡ ἐγκράτεια ἢ τοῦ σώφρονος καθ' ὁμοιότητα ἠκολούθηκεν· ὃ τε γὰρ ἐγκρατής οἷος μηδὲν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων, ἀλλ' ὁ μὲν ἔχων ὁ δ' οὐκ ἔχων φαύλας ἐπιθυμίας, καὶ ὁ μὲν τοιοῦτος οἷος μὴ ἡδεσθαι παρὰ τὸν λόγον, ὁ δ' οἷος ἡδεσθαι ἀλλὰ μὴ ἄγεσθαι.

<sup>118</sup> In Aristotelian terms, the charioteer of the *Phaedrus* who defeats the promptings of the bad horse after a sharp struggle is not *sōphrōn* but *enkratēs*.

<sup>119</sup> Young afirma apenas que a dor é um indicio de uma disposição de caráter viciosa, sem distinguir entre a possibilidade da dor ser um objeto da virtude ou uma parte de seu exercício. Contudo, ele parece comprometido com a posição de que o temperante não sente dor.

<sup>120</sup> A associação entre temperança e saúde é sugerida também no *Cármides*. Ver North (1966, p.153)

e também “para os demais prazeres que não forem para isso um obstáculo ou contrários ao que é belo e além de seus recursos”. Comportar-se de outra forma, significaria amar tais prazeres mais do que eles merecem, mas o temperante ama os prazeres apenas “como ordena a razão correta”. Nessa leitura, uma tradução mais acertada da passagem, que remove a ambiguidade do texto seria:

O temperante mantém-se na medida com relação a essas coisas, pois não frui daquilo que sobretudo o intemperante frui, mas antes tem por elas desprezo, nem em geral daquilo que não deve, nem intensamente de nada desse tipo, nem sofre pelos prazeres ausentes, nem tem por eles apetite, ou apenas um apetite moderado e não mais do que deve, nem quando não deve e nem em geral de nenhum desses modos.

## CONCLUSÃO

Nosso trabalho parte da simples constatação de uma dificuldade no texto da *Ética Niomaquéia* acerca da temperança. De modo a construir adequadamente o problema, realizamos dois procedimentos diferentes. Por um lado, procuramos reconstruir no primeiro capítulo os antecedentes históricos mais relevantes que apontam as razões por trás do renovado interesse de Platão e Aristóteles com relação à virtude da temperança. Por outro lado, adotamos nos capítulos segundo, terceiro e quarto, uma abordagem analítica do texto aristotélico, procurando contextualizar as passagens sobre a temperança e esmiuçar as alternativas de interpretação para os trechos relevantes do tratado que versam sobre o assunto.

Nossa investigação do contexto histórico e político de Atenas revelou que o conceito de temperança (e noções associadas) tinha dentre os gregos um lugar central e digno de louvor, figurando em máximas e exortações do período. No fim do século quinto em Atenas, contudo, essa situação era muito diferente. North chama esse momento na história de “um período de oposição à temperança no pensamento grego”. A temperança encontrava-se questionada em seu valor e em má reputação por sua associação com a covardia. Segundo constatamos, os motivos para tal transformação pode ser sumarizados em três pontos. (i.) A ascensão política e econômica da cidade graças ao sucesso da Liga de Delos na guerra contra os persas, associada à adoção de um controle tirânico sobre as demais cidades. (ii.) A guerra do Peloponeso, um violento conflito que abalou radicalmente as normas sociais – e até mesmo as normas de guerra – entre os gregos. (iii.) O surgimento de uma nova educação voltada para a persuasão, expressão e argumentação oral para atender as demandas impostas pelo modelo democrático ateniense.

O contexto social conturbado do final do século quinto levou a consequências nefastas, dentre elas, à condenação de Sócrates à morte por crime de corrupção da juventude. Platão empreendeu em seus diálogos uma verdadeira defesa do mestre. No diálogo *Cármides*, descobri a reivindicação elitista da temperança atribuída a figuras historicamente polêmicas

associadas ao nome de Sócrates, mostrando que ambos falharam em aprender com o mestre o verdadeiro sentido da temperança – sendo, em verdade, completamente ignorantes sobre o que ela poderia ser. Ao mesmo tempo em que faz isso, Platão indica sutilmente no diálogo um possível modelo da temperança socrática baseado no uso corrente e popular do termo e que será aprofundado e desdobrado nos diálogos de maturidade: a temperança como controle dos desejos.

Em diálogos como a *República*, que infelizmente apenas mencionamos sem poder adentrar em uma detalhada análise do mesmo devido aos limites impostos pela natureza dessa dissertação, Platão revoluciona a concepção de temperança, definindo-a como uma concórdia entre as partes da alma. Apesar de, a rigor, a definição platônica da *República* ser distinta daquela de Aristóteles na *EN*, parece claro que o filósofo incorporou a concepção de temperança enunciada em 389d9-e2 como aquela do vulgo e ainda a importância da noção de concórdia e harmonia. Segundo constatamos, além disso, a caracterização que Aristóteles faz da temperança e da intemperança em III.11 1119a1-21 é surpreendentemente semelhante àquela de Platão nas *Leis* 733e6-734b6. Tampouco foi possível explorar tal interseção em maior detalhe.

No capítulo segundo, introduzimos em linha gerais as considerações de Aristóteles sobre a temperança em tratados como a *Política* e a *Retórica*, bem como as dificuldades da *Ética Nicomaquéia* a que ensejaram nosso trabalho. Tais considerações são acompanhadas de uma análise detalhada dos nomes escolhidos por Aristóteles para compor a tríade vício-virtude-vício e de uma proposta de distinção para começar a resolver o problema, entre o prazer como objeto da virtude e como parte do exercício de uma disposição de caráter virtuosa ou viciosa. A fim de conferir lastro à distinção, procuramos amparo nas discussões sobre o prazer da *EN*. Apesar do tratado contar com duas discussões sobre o assunto, constatamos que ambas procuram resolver problemas distintos daquele identificado por nós, levando-nos a optar, então, por uma análise detalhada dos capítulos III.10 e III.11 da *EN* sobre a temperança.

No capítulo terceiro analisamos em detalhe *EN* III.10, no qual Aristóteles investiga o objeto próprio da virtude da temperança. O capítulo da *EN* em questão procede dialeticamente através de um gradual e sucessivo estreitamento da esfera de prazeres próprios à virtude até a conclusão de que a virtude regula essencialmente aqueles apazimentos mais fundamentais e compartilhados com os animais, o que Aristóteles identifica com o tato. Tendo em vista que os prazeres são considerados a partir dos sentidos em que se originam, o filósofo dedica parte da discussão a excluir os prazeres da visão, audição, olfato e paladar da esfera da virtude, um procedimento que gerou críticas de diversos comentadores que acusam Aristóteles de ter tornado a temperança uma virtude irrelevante por regular algo tão restrito como os prazeres do tato. Uma interpretação mais generosa, contudo, poderia facilmente considerar que Aristóteles está preocupado em estabelecer o sentido originário e com relação ao qual será possível afirmar que alguém é temperante ou intemperante. Com a identificação do tato, Aristóteles pode considerar que os prazeres dos demais sentidos pertencem ou não à esfera da temperança na medida em que remetem ou não a um prazer do tato. O exemplo da *EE* III.2 1230b31-33 é claro: ninguém seria dito intemperante se, olhando belas estátuas, um cavalo, uma pessoa ou escutando alguém cantar, não desejasse por comida, bebida ou sexo. Para expressar a relação dos prazeres dos demais sentidos que fazem parte da esfera da temperança e da intemperança apenas, e tão somente, dado que remetem ao sentido do tato, Aristóteles vale-se de um termo técnico comum em sua filosofia, isto é, o conceito de concomitância (*κατὰ συμβεβηκός*). Infelizmente, não foi possível explorar no âmbito dessa dissertação em que proporção o uso de tal conceito está em consonância com aquele presente em outras obras, como a *Física* e a *Metafísica*.

A partir de uma análise da relação entre tato e paladar, ficou claro que a afirmação de Aristóteles de que o tato é o sentido mais fundamental tem por base uma consideração biológica

e metafísica e não apenas uma constatação empírica, já que o tato é o único sentido universalmente presente nos animais.

No quarto capítulo consideramos *EN* III.11, que lida com os prazeres e dores na medida em que dizem respeito ao exercício da virtude. Nesse capítulo, Aristóteles opera uma distinção importante – ausente na *EE* – entre a necessidade de alimento, bebida e sexo, e os modos particulares e próprios de cada um saciar suas necessidades. A distinção deixa entrever um aspecto fundamental de sua concepção da temperança; isto é, o fato de ela dizer respeito não aos apetites naturais e comuns por comida, bebida e sexo; mas sim aos apetites próprios e adquiridos. A partir de uma consideração das categorias envolvidas no exercício da virtude – objeto, modo e ocasião – resolvemos uma dificuldade acerca de como o intemperante se excede por oposição ao amante disso e daquilo. Este último é assim chamado por errar de modo simples, amando um objeto mais do que deveria, quando não deveria ou como não deveria. O intemperante é chamado assim por consistentemente errar com relação ao objeto (o que significa errar de todos os modos) e, quando acerta com relação ao objeto, erra com relação à ocasião ou ao modo. O temperante, por sua vez, desfruta de objetos saudáveis que conduzem à boa forma e que não excedendo seus meios, nem são obstáculos para essas coisas nem contrários ao que é belo.

A consideração de Aristóteles acerca dos apetites naturais nos permitiu identificar ainda um papel central desempenhado pelo objeto da virtude como fronteira da esfera da virtude e do vício. A fruição de prazeres não aceitos socialmente e oriundos de condições patológicas não se qualifica como vício, mas como algo aquém da esfera do vício. A esse respeito, seria interessante ponderar que Aristóteles poderia enquadrar o alcoolismo, por exemplo, como uma doença e não como um comportamento vicioso apenas.<sup>121</sup>

---

<sup>121</sup> Há um artigo que aborda especificamente a relação entre o tratamento aristotélico da temperança e o alcoolismo ao qual, infelizmente, não tivemos acesso: Carson (1986), “Aristotle and Alcoholism: Understanding the Nicomachean Ethics”.

A partir de uma consideração acerca do papel da dor, ficou clara a relação das diferentes disposições de caráter com a ausência ou privação dos prazeres próprios do apetite. A intemperança é uma disposição de caráter que sofre quando não alcança os prazeres excessivos. Apesar da afirmação de que ele sofre mais do que deve, parece claro que apenas sofrer já significa sofrer em excesso (pois não há dor oposta ao desejo pelo prazer que não é excessivo). O temperante, ao contrário, não sofre a partir de seu desejo pelo prazer nem sofre por não alcançar algum de seus desejos. A distinção entre apetites próprios e naturais deixa claro que não se trata de uma resistência à fome ou à sede ou à privação do sexo, mas tão somente uma disposição de relacionar-se de maneira saudável e correta com os diferentes modos de saciar os apetites.

## ANEXO

## Tradução EN III.10 (1117b23 - 1118b8)

- 1117b23 Μετά δὲ ταύτην περὶ σωφροσύνης λέγωμεν· δοκοῦσι §1  
 γὰρ τῶν ἀλόγων μερῶν αὐταὶ εἶναι αἱ ἀρεταί. ὅτι μὲν
- 25 οὖν μεσότης ἐστὶ περὶ ἡδονὰς ἢ σωφροσύνη, εἴρηται ἡμῖν·  
 ἦττον γὰρ καὶ οὐχ ὁμοίως ἐστὶ περὶ τὰς λύπας· ἐν τοῖς  
 αὐτοῖς δὲ καὶ ἡ ἀκολασία φαίνεται. περὶ ποίας οὖν τῶν  
 ἡδονῶν, νῦν ἀφορίσωμεν. διηρήσθωσαν δὴ αἱ ψυχικαὶ καὶ §2  
 αἱ σωματικαί, οἷον φιλοτιμία φιλομάθεια· ἐκάτερος γὰρ
- 30 τούτων χαίρει, οὗ φιλητικός ἐστίν, οὐδὲν πάσχοντος τοῦ σώ-  
 ματος, ἀλλὰ μᾶλλον τῆς διανοίας· οἱ δὲ περὶ τὰς τοιαύ-  
 τας ἡδονὰς οὔτε σώφρονες οὔτε ἀκόλαστοι λέγονται. ὁμοίως  
 δ' οὐδ' οἱ περὶ τὰς ἄλλας ὅσαι μὴ σωματικαὶ εἰσιν· τοὺς  
 γὰρ φιλομύθους καὶ διηγητικούς καὶ περὶ τῶν τυχόντων
- b35 κατατρίβοντας τὰς ἡμέρας ἀδολέσχας, ἀκολάστους δ' οὐ
- 1118a1 λέγομεν, οὐδὲ τοὺς λυπουμενούς ἐπὶ χρήμασιν ἢ φίλοις. περὶ §3  
 δὲ τὰς σωματικὰς εἴη ἂν ἡ σωφροσύνη, οὐ πάσας δὲ οὐδὲ  
 ταύτας· οἱ γὰρ χαίροντες τοῖς διὰ τῆς ὄψεως, οἷον χρώ-  
 μασι καὶ σχήμασι καὶ γραφῇ, οὔτε σώφρονες οὔτε ἀκό-
- 1118a5 λαστοὶ λέγονται· καίτοι δόξειεν ἂν εἶναι καὶ ὡς δεῖ χαί-  
 ρειν καὶ τούτοις, καὶ καθ' ὑπερβολὴν καὶ ἔλλειψιν. ὁμοίως §4  
 δὲ καὶ ἐν τοῖς περὶ τὴν ἀκοήν· τοὺς γὰρ ὑπερβεβλημένως  
 χαίροντας μέλεσιν ἢ ὑποκρίσει οὐθεὶς ἀκολάστους λέγει, οὐδὲ  
 τοὺς ὡς δεῖ σώφρονας.

§1 Depois dessa [a coragem], falemos sobre a temperança, pois elas parecem ser as virtudes das partes não racionais da alma. Que, então, a temperança é uma mediedade com relação aos prazeres, foi dito por nós; pois ela é em menor grau e de modo distinto com relação às dores, nas quais também a intemperança se manifesta. Com relação a quais dos prazeres, então, é o que delimitamos agora.

§2 Distingamos os prazeres do corpo e os prazeres da alma, tais como o amor pela ambição e pelo conhecimento, pois cada um frui dessas coisas, da qual é amante, com o corpo em nada sendo afetado, mas antes o pensamento. Pessoas envolvidas com prazeres desse tipo não são ditas temperantes nem intemperantes e, similarmente, nem com quantos prazeres não são do corpo, pois os amantes dos mitos, que amam as narrativas e que desperdiçam o dia com coisas ao acaso, são ditas loquazes e não intemperantes; e nem quem se aflige pela perda de riquezas ou amigos.

§3 A temperança existiria com relação aos objetos do corpo – e não todos e nem estes, – já que os que desfrutam através dos olhos, como [se desfruta] com cores, formas e pinturas, não são chamados temperantes nem intemperantes, mesmo que pareça ser possível fruir dessas coisas como deve, em excesso ou em deficiência.

§4 E é similar com relação à audição, pois não são chamados intemperantes os que desfrutam excessivamente da música ou do teatro, nem de temperantes os que fazem como se deve.

- οὐδὲ τοὺς περὶ τὴν ὁσμὴν, πλὴν κατὰ §5
- 1118a10 συμβεβηκός· τοὺς γὰρ χαίροντας μῆλων ἢ ρόδων ἢ θυμια-  
μάτων ὁσμαῖς οὐ λέγομεν ἀκόλαστους, ἀλλὰ μᾶλλον τοὺς  
μύρων ἢ ὄψων· χαίρουσι γὰρ τούτοις οἱ ἀκόλαστοι, ὅτι  
διὰ τούτων ἀνάμνησις γίνεται αὐτοῖς τῶν ἐπιθυμημάτων. ἴδοι δ' §6  
ἄν τις καὶ τοὺς ἄλλους, ὅταν πεινώσι, χαίροντας ταῖς  
a15 τῶν βρωμάτων ὁσμαῖς· τὸ δὲ τοιούτοις χαίρειν ἀκόλαστου·  
τούτῳ γὰρ ἐπιθυμήματα ταῦτα. οὐκ ἔστι δὲ οὐδ' ἐν τοῖς ἄλλοις §7  
ζώοις κατὰ ταύτας τὰς αἰσθήσεις ἡδονὴ πλὴν κατὰ συμβεβηκός.  
οὐδὲ γὰρ ταῖς ὁσμαῖς τῶν λαγωῶν αἱ κύνες  
χαίρουσιν ἀλλὰ τῇ βρώσει, τὴν δ' αἰσθησιν ἡ ὁσμὴ ἐποίη-  
a20 σεν· οὐδ' ὁ λέων τῇ φωνῇ τοῦ βοῦς ἀλλὰ τῇ ἐδωδῇ· ὅτι  
δ' ἐγγύς ἐστι, διὰ τῆς φωνῆς ἦσθετο, καὶ χαίρειν δὴ ταύτη  
φαίνεται· ὁμοίως δ' οὐδ' ἰδὼν “ἢ [εὐρών] ἔλαφον ἢ ἄγριον  
αἶγα,” ἀλλ' ὅτι βορὰν ἔξει. περὶ τὰς τοιαύτας δ' ἡδονὰς §8  
ἢ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀκολασία ἐστὶν ὧν καὶ τὰ λοιπὰ  
a25 ζῶα κοινωνεῖ, ὅθεν ἀνδραποδώδεις καὶ θηριώδεις φαίνονται·  
αὗται δ' εἰσὶν ἀφή καὶ γεῦσις. φαίνονται δὲ καὶ τῇ γεύ- §9  
σει ἐπὶ μικρὸν ἢ οὐθὲν χρῆσθαι· τῆς γὰρ γεύσεώς ἐστὶν ἡ  
κρίσις τῶν χυμῶν, ὅπερ ποιοῦσιν οἱ τοὺς οἴνους δοκιμάζοντες καὶ  
τὰ ὄψα ἀρτύοντες· οὐ πάνυ δὲ χαίρουσι τούτοις, ἢ οὐχ  
a30 οἷ γε ἀκόλαστοι, ἀλλὰ τῇ ἀπολαύσει, ἢ γίνεται πᾶσα  
δι' ἀφῆς καὶ ἐν σιτίοις καὶ ἐν ποτοῖς καὶ τοῖς ἀφροδισίοις  
λεγομένοις.

§5 Nem com relação aos prazeres do olfato, exceto por concomitância; pois quem frui do cheiro de maçãs, rosas ou incenso não chamamos intemperantes, mas antes quem frui de perfumes e especiarias. Disso, então, desfruta o intemperante, porque é através disso, que lhe surge a lembrança dos objetos do apetite.

§6 Alguém veria também os demais, quando famintos, fruindo dos odores da comida, mas fruir de coisas desse tipo é próprio do intemperante uma vez que para ele estas são as coisas pelas quais tem apetite.

§7 Nem há nos demais animais prazer nessas sensações exceto por concomitância, pois nem é do cheiro das lebres que fruem os cães de caça, mas de comê-las, e o odor provoca a sensação; e nem o leão, da voz do boi, mas da carne. Que estava, perto ele percebeu pela voz, e por isso parece gostar dela. Similarmente, nem tem prazer vendo “[ou encontrando] corsa ou bode selvagem,” mas porque terá carne.

§8 Com relação a prazeres desse tipo existem a temperança e a intemperança, dos quais os demais animais também compartilham, de onde eles parecem servis e bestiais. Eles são o tato e o paladar.

§9 E parecem do paladar pouco ou nenhum uso fazer, pois é do paladar a discriminação dos sabores, como fazem os provadores de vinhos e quem prepara as especiarias, mas nem sempre fruem disso – ou, ao menos, não é disso que fruem os intemperantes – mas sim do gozo que surge completamente por meio do tato como nos alimentos, nas bebidas e nos prazeres que são ditos serem de Afrodite.

- a32 διὸ καὶ ἠΰξατό τις ὀψοφάγος ὦν τὸν φά- §10  
 ρυγγα αὐτῷ μακρότερον γεράνου γενέσθαι, ὡς ἠδόμενος τῇ
- 1118b1 ἀφῆ. κοινοτάτη δὴ τῶν αἰσθήσεων καθ' ἣν ἡ ἀκολασία·  
 καὶ δόξειεν ἂν δικαίως ἐπονείδιστος εἶναι, ὅτι οὐχ ἦ ἄνθρω-  
 ποὶ ἔσμεν ὑπάρχει, ἀλλ' ἦ ζῶα. τὸ δὴ τοιούτοις χαίρειν §11  
 καὶ μάλιστα ἀγαπᾶν θηριῶδες. καὶ γὰρ αἱ ἐλευθεριώτα-
- b5 ται τῶν διὰ τῆς ἀφῆς ἡδονῶν ἀφήρηνται, οἷον αἱ ἐν τοῖς  
 γυμνασίοις διὰ τρίψεως καὶ τῆς θερμασίας γινόμεναι· οὐ  
 γὰρ περὶ πᾶν τὸ σῶμα ἢ τοῦ ἀκολάστου ἀφή, ἀλλὰ περὶ
- b8 τινὰ μέρη.

§10 Por esse motivo rezou alguém, sendo um comilão, para que a própria garganta tornasse maior do que a de um gouro, a fim de que tivesse prazer com o contato. É o mais comum, de fato, dos sentidos o da intemperança, e seria reprovado com justiça por estar presente não enquanto somos homens, mas animais.

§11 O fruir dessas coisas e amá-las sobremaneira é, de fato, bestial; já que os mais liberais dos prazeres do tato estão excluídos – como aqueles dos ginásios por meio da fricção e do calor – pois o tato do intemperante não é no corpo todo, mas apenas em certas partes.

**Tradução EN III.11 (1118b8-1119a20)**

- b8 Τῶν δ' ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν κοιναὶ <καὶ φυσικαῖ><sup>122</sup> δοκοῦσιν §1  
εἶναι, αἱ δ' ἴδιοι καὶ ἐπίθετοι· οἷον ἢ μὲν τῆς τροφῆς φυσική·
- 1118b10 πᾶς γὰρ ἐπιθυμεῖ ὁ ἐνδεὴς ξηρᾶς ἢ ὑγρᾶς τροφῆς, ὅτε δὲ  
ἀμφοῖν, καὶ εὐνῆς, φησὶν Ὅμηρος, ὁ νέος καὶ ἀκμάζων·  
τὸ δὲ τοιαῶσδε ἢ τοιαῶσδε, οὐκέτι πᾶς, οὐδὲ τῶν αὐτῶν. διὸ §2  
φαίνεται ἡμέτερον εἶναι. οὐ μὴν ἀλλ' ἔχει γέ τι καὶ φυσι-  
κόν· ἕτερα γὰρ ἑτέροις ἐστὶν ἡδέα, καὶ ἔνια πᾶσιν ἡδίω
- b15 τῶν τυχόντων. ἐν μὲν οὖν ταῖς φυσικαῖς ἐπιθυμίαις ὀλίγοι §3  
ἀμαρτάνουσι καὶ ἐφ' ἑν, ἐπὶ τὸ πλεῖον· τὸ γὰρ ἐσθίειν τὰ  
τυχόντα ἢ πίνειν ἕως ἂν ὑπερπλησθῆ, ὑπερβάλλειν ἐστὶ  
τὸ κατὰ φύσιν τῷ πλήθει· ἀναπλήρωσις γὰρ τῆς ἐνδείας  
ἢ φυσικὴ ἐπιθυμία. διὸ λέγονται οὗτοι γαστρίμαργοι, ὡς
- b20 παρὰ τὸ δέον πληροῦντες αὐτήν. τοιοῦτοι δὲ γίνονται οἱ λίαν §4  
ἀνδραποδώδεις. περὶ δὲ τὰς ἰδίας τῶν ἡδονῶν πολλοὶ καὶ  
πολλαχῶς ἀμαρτάνουσιν. τῶν γὰρ φιλοτοιοῦτων λεγομέ-  
νων ἢ τῷ χαίρειν οἷς μὴ δεῖ, ἢ τῷ μᾶλλον ἢ ὡς οἱ πολ-  
λοί, ἢ μὴ ὡς δεῖ, κατὰ πάντα δ' οἱ ἀκόλαστοι ὑπερ-
- b25 βάλλουσιν· καὶ γὰρ χαίρουσιν ἐνίοις οἷς οὐ δεῖ (μισητὰ  
γάρ), καὶ εἴ τισι δεῖ χαίρειν τῶν τοιούτων, μᾶλλον ἢ δεῖ  
καὶ ἢ ὡς οἱ πολλοὶ χαίρουσιν.

b30

---

<sup>122</sup> Seguindo Susemihl et Alpet (1903).

§1 Dos apetites, alguns parecem ser comuns <e naturais>, enquanto outros parecem próprios e adquiridos. Por exemplo, o natural por víveres, pois todo homem tem apetite por alimento sólido e líquido necessário, e as vezes ambos e também cama, como diz Homero, sobre o jovem no auge.

§2 Mas o apetite por isso e aquilo, nem todo homem tem e nem pelas mesmas coisas, motivo pelo qual parecem ser de cada um; mas, em verdade, tem algo de natural, pois coisas diferentes são prazerosas para pessoas diferentes, e algumas são mais prazerosas para todos do que coisas aleatórias.

§3 Nos apetites naturais, poucos erram e apenas de um modo, para o excesso. Pois o comer ou beber coisas aleatórias até além da conta é exceder a quantidade natural, visto que o apetite natural é por saciar a necessidade. Motivo pelo qual são chamados de glutões, como quem deglute além do necessário. Pessoas desse tipo tornam-se os sumamente servis.

§4 Com relação aos apetites próprios, muitos erram e de muitos modos. As pessoas que são chamadas amantes disso e daquilo se excedem no fruir daquelas coisas que não deveriam, ou mais do que as pessoas em geral, ou como não deveriam. De cada um desses modos se excedem os intemperantes, pois também fruem daquelas coisas que não deveriam (por serem detestáveis), e se fruem daquelas coisas que deveriam, o fazem mais do que deveriam ou mais do que as pessoas em geral.

- b27 ἡ μὲν οὖν περὶ τὰς ἡδονὰς §5  
 ὑπερβολὴ ὅτι ἀκολασία καὶ ψεκτόν, δῆλον· περὶ δὲ τὰς  
 λύπας οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἀνδρείας τῷ ὑπομένειν λέγεται
- b30 σώφρων οὐδ' ἀκόλαστος τῷ μὴ, ἀλλ' ὁ μὲν ἀκόλαστος τῷ  
 λυπεῖσθαι μᾶλλον ἢ δεῖ ὅτι τῶν ἡδέων οὐ τυγχάνει  
 (καὶ τὴν λύπην δὲ ποιεῖ αὐτῷ ἡ ἡδονή), ὁ δὲ σώφρων τῷ  
 μὴ λυπεῖσθαι τῇ ἀπουσίᾳ καὶ τῷ ἀπέχεσθαι τοῦ ἡδέος.
- 1119a1 Ὁ μὲν οὖν ἀκόλαστος ἐπιθυμεῖ τῶν ἡδέων πάντων ἢ §6  
 τῶν μάλιστα, καὶ ἄγεται ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας ὥστε ἀντὶ τῶν  
 ἄλλων ταῦθ' αἰρεῖσθαι· διὸ καὶ λυπεῖται καὶ ἀποτυγχά-  
 νων καὶ ἐπιθυμῶν· μετὰ λύπης γὰρ ἡ ἐπιθυμία· ἀτόπω
- a5 δ' ἔοικε τὸ δι' ἡδονὴν λυπεῖσθαι. ἐλλείποντες δὲ τὰ περὶ τὰς §7  
 ἡδονὰς καὶ ἦττον ἢ δεῖ χαίροντες οὐ πάνυ γίνονται· οὐ γὰρ  
 ἀνθρωπικὴ ἐστὶν ἡ τοιαύτη ἀναισθησία· καὶ γὰρ τὰ λοιπὰ  
 ζῶα διακρίνει τὰ βρώματα, καὶ τοῖς μὲν χαίρει τοῖς δ' οὐ·  
 εἰ δὲ τῷ μηδὲν ἐστὶν ἡδὺ μηδὲ διαφέρει ἕτερον ἐτέρου, πόρρω
- a10 ἂν εἴη τοῦ ἀνθρώπου εἶναι· οὐ τέτευχε δ' ὁ τοιοῦτος ὀνόματος  
 διὰ τὸ μὴ πάνυ γίνεσθαι.

§5 Que é intemperança e algo reprovável o excesso com relação aos prazeres, está claro. Com relação às dores, diferentemente da coragem, ninguém não é dito temperante por suportá-las e intemperante por não as suportar, ao contrário, o intemperante é dito assim por sofrer mais do que deve por não alcançar os prazeres – e lhe causa dor o prazer – e o temperante é chamado assim por não sofrer com a ausência ou abstenção do prazer.

§6 O intemperante, então, tem apetite pelos prazeres todos ou aqueles mais fortes e é levado pelo seu apetite de modo a preferi-los a tudo mais, motivo pelo qual sofre não alcançando e tendo apetite, pois o apetite é doloroso – estranho que pareça sofrer pelo prazer.

§7 Deficientes e pessoas que fruem menos do que deveriam dos prazeres não surgem com frequência, pois não é humana uma insensibilidade desse tipo, já que mesmo os demais animais discriminam os alimentos gostando de alguns, mas de outros não. Se para alguém nada é prazeroso e nem difere uma coisa da outra, distante estaria de um ser humano e nem chega a ter um nome por não surgir com frequência.

- a11 ὁ δὲ σώφρων μέσως μὲν περὶ ταῦτ' §8  
 ἔχει· οὔτε γὰρ ἥδεται οἷς μάλιστα ὁ ἀκόλαστος, ἀλλὰ μᾶλ-  
 λον δυσχεραίνει, οὐδ' ὅλως οἷς μὴ δεῖ οὐδὲ σφόδρα τοιοῦτω  
 οὐδενί, οὔτ' ἀπόντων λυπεῖται οὐδ' ἐπιθυμεῖ, ἢ μετρίως, οὐδὲ  
 a15 μᾶλλον ἢ δεῖ, οὐδ' ὅτε μὴ δεῖ, οὐδ' ὅλως τῶν τοιούτων οὐδέν·  
 ὅσα δὲ πρὸς ὑγίειάν ἐστὶν ἢ πρὸς εὐεξίαν ἡδέα ὄντα, τούτων  
 ὀρέξεται μετρίως καὶ ὡς δεῖ, καὶ τῶν ἄλλων ἡδέων μὴ ἐμ-  
 ποδίωσι τούτοις ὄντων ἢ παρὰ τὸ καλὸν ἢ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν. ὁ  
 γὰρ οὕτως ἔχων μᾶλλον ἀγαπᾷ τὰς τοιαύτας ἡδονὰς τῆς  
 a20 ἀξίας· ὁ δὲ σώφρων οὐ τοιοῦτος, ἀλλ' ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος.

§8 O temperante mantém-se na medida com relação a essas coisas, pois não frui daquilo que sobretudo o intemperante frui, mas antes tem por elas desprezo, nem em geral daquilo que não deve, nem intensamente de nada desse tipo, nem sofre pelos prazeres ausentes, nem tem por eles apetite, ou apenas um apetite moderado e não mais do que deve, nem quando não deve e nem em geral de nenhum desses modos. Tudo quanto sendo prazeroso for saudável e conducente para a boa forma física, a essas coisas se inclinará na medida e como deve, e também aos demais prazeres que não foram um obstáculo para esses propósitos, nem contrário ao que é belo nem além de seus meios. Quem se porta desse modo ama tais prazeres mais do que eles merecem, mas o temperante não é uma pessoa desse tipo, mas sim alguém que ama os prazeres como determina a reta razão.

**Tradução EN III.12 (1119a21-1119b18)**

1119a21	Ἐκουσίῳ δὲ μάλλον ἔοικεν ἡ ἀκολασία τῆς δειλίας.	§1
	ἢ μὲν γὰρ δι' ἡδονήν, ἢ δὲ διὰ λύπην, ὧν τὸ μὲν αἰρετόν, τὸ δὲ φευκτόν· καὶ ἡ μὲν λύπη ἐξίστησι καὶ φθείρει τὴν	§2
a25	τοῦ ἔχοντος φύσιν, ἢ δὲ ἡδονὴ οὐδὲν τοιοῦτο ποιεῖ. μάλλον δὴ ἐκούσιον. διὸ καὶ ἐπονειδιστότερον· καὶ γὰρ ἐθισθῆναι ῥᾶον πρὸς αὐτά· πολλὰ γὰρ ἐν τῷ βίῳ τὰ τοιαῦτα, καὶ οἱ ἐθισμοὶ ἀκίνδυνοι, ἐπὶ δὲ τῶν φοβερῶν ἀνάπαλιν. δόξειε	§3
a30	δ' ἂν οὐχ ὁμοίως ἐκούσιον ἢ δειλία εἶναι τοῖς καθ' ἕκαστον· αὐτὴ μὲν γὰρ ἄλυπος, ταῦτα δὲ διὰ λύπην ἐξίστησιν, ὥστε καὶ τὰ ὄπλα ρίπτειν καὶ τᾶλλα ἀσχημονεῖν· διὸ καὶ δοκεῖ βίαια εἶναι. τῷ δ' ἀκολάστῳ ἀνάπαλιν τὰ μὲν καθ' ἕκαστα	§4
	ἐκούσια (ἐπιθυμοῦντι γὰρ καὶ ὀρεγομένῳ), τὸ δ' ὅλον ἦττον· οὐθεὶς γὰρ ἐπιθυμεῖ ἀκόλαστος εἶναι. τὸ δ' ὄνομα τῆς ἀκο- λασίας καὶ ἐπὶ τὰς παιδικὰς ἀμαρτίας φέρομεν· ἔχουσι	§5
1119b1	γὰρ τινὰ ὁμοιότητα. πότερον δ' ἀπὸ ποτέρου καλεῖται, οὐθὲν πρὸς τὰ νῦν διαφέρει, δῆλον δ' ὅτι τὸ ὕστερον ἀπὸ τοῦ προ- τέρου. οὐ κακῶς δ' ἔοικε μετενηγέχθαι· κεκολάσθαι γὰρ δεῖ	§6
b5	τὸ τῶν αἰσχυρῶν ὀρεγόμενον καὶ πολλὴν αὔξησιν ἔχον, τοιοῦ- τον δὲ μάλιστα ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ παῖς· κατ' ἐπιθυμίαν γὰρ ζῶσι καὶ τὰ παιδιά, καὶ μάλιστα ἐν τούτοις ἢ τοῦ ἡδέος ὄρεξις. εἰ οὖν μὴ ἔσται εὐπειθὲς καὶ ὑπὸ τὸ ἄρχον, ἐπὶ πολὺ	§7
10	ἥξει· ἄπληστος γὰρ ἢ τοῦ ἡδέος ὄρεξις καὶ πανταχόθεν τῷ ἀνοήτῳ, καὶ ἡ τῆς ἐπιθυμίας ἐνέργεια αὔξει τὸ συγγενές, κἂν μεγάλα καὶ σφοδρὰ ᾧσι, καὶ τὸν λογισμὸν ἐκκρούουσιν. διὸ δεῖ μετριάς εἶναι αὐτὰς καὶ ὀλίγας, καὶ τῷ λόγῳ μη-	

§1 Mais voluntária parece ser a intemperança do que a covardia, pois uma é devido ao prazer e outra devido à dor, dos quais um é algo que buscamos e outros algo que evitamos.

§2 A dor, pois, desloca e destrói a natureza daquele que a sente, enquanto o prazer causa nada disso. A intemperança, então, é mais voluntária, motivo pelo qual é mais reprovável, visto que é mais fácil habituar-se com essas coisas, já que são frequentes na vida e o habituar-se a elas é sem perigo, e com coisas temíveis, passa o contrário.

§3 Não parece, contudo, ser igualmente voluntária a covardia e os atos particulares, pois ela é sem dor, enquanto os atos particulares são causados por ela – como jogar as armas no chão e praticar outros atos vergonhosos, – motivo pelo qual parecem ser por compulsão.

§4 Com o intemperante sucede o contrário, os atos particulares são voluntários (pois são a partir do apetite e da inclinação), mas o todo é menos voluntário, pois ninguém tem apetite por ser intemperante.

§5 E o nome da intemperança carregamos também para os erros das crianças, pois têm certa semelhança. Qual é chamado a partir de qual nada não importa no momento, mas é claro que o último recebeu o nome a partir do primeiro.

§6 E não parece ter sido mal transferido, pois precisam ser corrigidas as inclinações vergonhosas que tem muito crescimento, e desse tipo são, sobretudo, os apetites e as crianças, pois vivem de acordo com o apetite as crianças e nelas prevalece acima de tudo mais a inclinação para o prazer.

§7 Se, então, não for obediente e sob controle, cresce em excesso, pois é insaciável e de toda parte a inclinação pelo prazer naquela pessoa sem entendimento, e a atividade do apetite cresce aquilo que lhe é congênito, e se forem grandes e intensos também expulsam a razão. Motivo pelo qual é necessário que sejam comedidos e poucos, e nunca contrários à razão.

- b12 θέν ἐναντιοῦσθαι – τὸ δὲ τοιοῦτον εὐπειθὲς λέγομεν καὶ κεκο- §8  
 λασμένον – ὥσπερ δὲ τὸν παῖδα δεῖ κατὰ τὸ πρόσταγμα  
 τοῦ παιδαγωγοῦ ζῆν, οὕτω καὶ τὸ ἐπιθυμητικὸν κατὰ τὸν
- 1119b15 λόγον. διὸ δεῖ τοῦ σώφρονος τὸ ἐπιθυμητικὸν συμφωνεῖν §9  
 τῷ λόγῳ· σκοπὸς γὰρ ἀμφοῖν τὸ καλόν, καὶ ἐπιθυμεῖ ὁ  
 σώφρων ὧν δεῖ καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε· οὕτω δὲ τάττει καὶ ὁ
- b18 λόγος. ταῦτ' οὖν ἡμῖν εἰρήσθω περὶ σωφροσύνης. §10

§8 E os que são assim, chamamos de obedientes e educados. E, tal como a criança deve viver de acordo com os comandos do tutor, assim também a parte apetitiva deve viver de acordo com a racional.

§9 Por isso é preciso que a parte apetitiva do temperante esteja em harmonia com a razão, pois ambas miram o belo e, assim, o temperante tem apetite por aquilo que deve, como deve e quando deve, já que assim determina a razão.

§10 Essas, então, sejam as coisas ditas por nós acerca da temperança.

## BIBLIOGRAFIA

### Edições Críticas das Fontes Primárias

ARISTOPHANES. *Comoediae*. Recognoverunt Brevique Adnotatione Critica Instruxerunt F. W. Hall & W. M. Geldart. Oxford, 1921.

ARISTOTE. *Les parties des animaux*. Ed. Louis, P. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

ARISTOTELES. *Aristotelis opera omnia, Graece et Latine*. Ed. U. C. Bussemaker, J. F. Dübner, E. Heitz. Paris: A. F. Didot, 1848-74.

ARISTOTELES. *De Anima*. Edited by W. D. Ross. (Repr. 1967). Oxford: Clarendon Press, 1961.

ARISTOTELES. *Opera Graece*. Ex recensione Immanuelis Bekkereri, edidit Academia Regia Borussica. Berolini: apud Georgium Reimerum, 1831-70.

ARISTOTELIS. *De animalium motione et de animalium incessu. Ps.—Aristotelis de spiritu libellus*. Ed. Jaeger, W. Leipzig: Teubner, 1913.

ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater. Oxford: Oxford University Press, 1894.

ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea*. Recognovit Franciscus Susemihl editio altera Otto Alpet. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneiri, 1903.

ARISTOTLE. *Parva naturalia*. Edited by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955.

ARISTOTLE. *The Ethics of Aristotle*. Edited, with an introduction and notes by John Burnet. London: Methuen Co, 1900.

ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Translation by H. Rackham. Cambridge: Loeb Classical Library, 1926.

DIELS, H.; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. (6<sup>a</sup> ed, 1966). Berlin: Weidmann, 1951.

HÉRODOTE. *Histoires*. 9 vols. Ed. Legrand, Ph.— E. (Repr. 1968). Paris: Les Belles Lettres, 1932.

HOMERI. *Ilias*. V. 2–3. Ed. Allen, T.W. Oxford: Clarendon Press, 1931.

HOMERI. *Odyssea*. Ed. von der Mühl, P. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962.

PLATO. *Platonis opera*. Edited by J. Burnet. (Repr. 1968). Oxford: Clarendon Press, 1902.

PLATO. *Platonis opera*. V. 5. Ed. Burnet, J. (Repr. 1967). Oxford: Clarendon Press, 1907.

THUCYDIDES. *Historiae*. 2 vols. Edited by Henry Stuart Jones and Johannes Enoch Powell. (Repr. 1967). Oxford: Clarendon Press, 1942.

XENOPHONTIS. *Opera Omnia*. V. 1. Ed. Marchant, E. C. (Repr. 1968). Oxford: Clarendon Press, 1900.

XENOPHONTIS. *Opera Omnia*. V. 2 (2nd edition, repr. 1971). Ed. Marchant, E. C. Oxford: Clarendon Press, 1921.

### Traduções das Fontes Primárias

- AGOSTINHO. *Confissões*. Tradutora: Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 2015.
- ATHENAEUS. *The Learned Banqueters*. Edited and translated by S. Douglas Olson. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- AQUINAS, St. Thomas. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Aristotelian Commentary Series. Translated by C. I. Litzinger. Chicago: Dumb Ox Books, 1993.
- ARISTÓFANES. *As Nuvens, Só Para Mulheres, Um Deus Chamado Dinheiro*. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- ARISTOTE. *L'ethique a Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par Rene Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif. Publications Universitaires, 1970.
- ARISTOTELE. *Etica Nicomachea*. Traduzione, introduzione e note di Carlo Natali. Roma-Bari: Editori Laterza, 1999.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução de Ana Maria Lóio; Revisão científica de Tomas Calvo Martinez. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2010.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução e comentários de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea: I, 13 – III, 8: Tratado da Virtude Moral*. Tradução e comentário: Marco Zingano. São Paulo: Editora Odysseus, 2008.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução do grego de António de Castro Caeiro. São Paulo: Editora Atlas S.A., 2009.
- ARISTOTELES. *Nikomachische Ethik*. Übersetzung von F. Dirlmeier. Berlin: Wiley-VCH Verlag GmbH, 1991.
- ARISTOTELES. *Nikomachische Ethik*. Übersetzung: Eugen Rolfes. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1911.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.
- ARISTOTLE. *De Anima*, mit Einleitung, Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl, Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Biehl und Otto Apelt. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995.
- ARISTOTLE. *Eudemian Ethics: Books I, II, and VIII*. 2nd ed. Translated by Michael Woods. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- ARISTOTLE. *Metaphysics*. Translated by Joe Sachs. (2nd ed.) Santa Fe: Green Lion Press, 2002.
- ARISTOTLE. *Metaphysics*. Translated with Introduction and Notes by C. D. C. Reeve. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2016.
- ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics: Books II – IV*. Translation and commentary: C. C. W. Taylor. Oxford: Oxford University Press, 2006.

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. 2nd ed. Translated by Terence Irwin. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1999.

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated and edited by Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated, with an interpretive essay, notes, and glossary by Robert C. Bartlett and Susan D. Collins. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translation and historical introduction by Christopher Rowe. Philosophical introduction and commentary by Sarah Broadie. Oxford: Oxford University Press, 2002.

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translation, glossary and introductory essay by Joe Sachs. Indianapolis, Cambridge: Focus Philosophical Library, 2002.

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translation, introduction and notes by C. D. C. Reeve. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2014.

ARISTOTLE. *On the Soul*. Translated by Joe Sachs. Second Edition. Santa Fe: Green Lion Press, 2004.

ARISTOTLE. *Parts of Animals. Movement of Animals. Progression of Animals*. Translated by A. L. Peck and E. S. Forster. Loeb Classical Library, 323. Aristotle, Volume XII. DOI: 10.4159/DLCL.aristotle-partsanimals.1937

ARISTOTLE. *Physics*. Translated by Joe Sachs. (2nd ed. 2005). Rutgers University Press, 1995.

ARISTOTLE. *Politics*. Translated with Introduction and Notes by C. D. C. Reeve. Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998.

ARISTOTLE. *The Complete works of Aristotle*. The revised Oxford translation, edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.

ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Translated by Sir William David Ross, revised with an introduction and notes by Lesley Brown. Oxford: Oxford University Press, 2009.

ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Translation, introduction and notes by Martin Ostwald. Indianapolis: Library of Liberal Arts, 1962.

ASPASIUS. *On Aristotle's "Nicomachean Ethics 1-4, 7-8"*. Ancient Commentators on Aristotle Series. Translated by David Konstan. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2007.

CATALLUS, Gaius Valerius. *Carmen 13*. Traduzido por Leni Ribeiro. Disponível em < <http://rudy.negenborn.net/catullus/text2/brpor13.htm> > Acesso 1 de Dezembro de 2016.

ÉSQUILO. "Os Persas". In: *Tragédia Grega IV*. (5ed). Tradução Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Joger Zahar Editor, 2000.

EURIPIDES. *Cyclops, Alcestis, Medea*. Edited and translated by David Kovacs. V. 1, n.12, Harvard: Loeb Classical Library, 1994.

HERODOTUS. *The Histories*. Translated by Robin Waterfield. Oxford World's Classics Paperback, 1998.

HOMERO. *Odisséia*. Tradução Christian Wener. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

PLATÃO. *Filebo*. Tradução, apresentação e notas de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Editora PUC RIO, 2012.

PLATÃO. *República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2008.

PLATO. *Charmides. Alcibiades I and II. Hipparchus. The Lovers. Theages. Minos. Epinomis*. Translated by W. R. M. Lamb. V. XII, n.201. Loeb Classical Library. Harvard University Press, 1927.

THUCYDIDES. *The Landmark Thucydides: A Comprehensive Guide to the Peloponnesian War*. A newly revised edition of the Richard Crawley translation with maps, annotations, appendices, and encyclopedic index edited by Robert B. Strassler. New York: Free Press, 1996.

TUCIDÍDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

### Fontes Secundárias

#### *Aristóteles*

ANGIONI, Lucas. “Notas sobre a definição de virtude moral em Aristóteles (EN 1106b 36-1107a 2)”. *Journal of ancient philosophy*, v. III, UNICAMP. English ed., p. 2-17, 2009.

ANNAS, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford University Press, 1993.

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

BARNES, Jonathan. “Aristotle and the Methods of Ethics”. *Revue internationale de la philosophie*, nr. 34, p. 490-511, 1981.

BERTI, Enrico. *As Razões de Aristóteles*. 2. ed. Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BERTI, Enrico. *Novos Estudos Aristotélicos III: Filosofia Prática*. Tradução: Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola 2014.

BERTI, Enrico. *Perfil de Aristóteles*. Tradução: José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012.

BOBONICH, Christopher; DESTRÉE, Pierre (editors). *Akrasia in Greek Philosophy*. *Philosophia Antiqua*, V. 106. Brill, Leiden-Boston, 2006.

BROWN, Thomas. *Pseudodoxia Epidemica: or, enquiries into very many received tenets and commonly presumed truths*. 1646 (6th ed. 1672). <  
<http://penelope.uchicago.edu/pseudodoxia/pseudodoxia.shtml>> Acesso em 1 janeiro de 2017.

BURGER, Ronna. *Aristotle's Dialogue with Socrates: on the Nicomachean Ethics*. The University of Chicago Press, 2008.

CAIRNS, D. L. *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

- CARLSON, George R. "Aristotle and Alcoholism: Understanding the Nicomachean Ethics". In: *Teaching Philosophy* 9.2, 97–102, 1986.
- COOK WILSON, J. *Aristotelian Studies I: On the Structure of the Seventh Book of the Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1879.
- CURZER, Howard J. *Aristotle and the Virtues*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- CURZER, Howard J.. "Aristotle's Account of the Virtue of Temperance in Nicomachean Ethics III. 10-11", in *Journal of the History of Philosophy*, Volume 35, Number 1, p. 5-25. January 1997
- EIJK, Philip Van Der. "The matter of mind: Aristotle on the biology of 'psychic' processes and the bodily aspects of thinking". In W. Kullmann and S. Föllinger (eds.) *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse*. Stuttgart, 1997, p. 221-58.
- FORTENBAUGH . *Aristotle on Emotion*. Duckworth and Co. Ltd. London. 1975, 2002.
- FORTENBAUGH, William. "Aristotle's distinction between Moral Virtue and Practical Wisdom" in *Essays in Ancient Greek Philosophy IV: Aristotle's Ethics*. Eds. J.P. Anton and A. Preus. Albany, 1991, p. 97-106.
- FREDE, Dorothea. "Nicomachean Ethics VII.11-12: Pleasure". In: *Nicomachean Ethics Book VII - Symposium Aristotelicum*. Oxford University Press, 2009. Chapter 8, p.183-208.
- FREDE, Dorothea. "Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics" in *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Edited by Richard Kraut. Blackwell, 2006. Chapter 12, p. 255-275.
- GOSLING, J. "More Aristotelian Pleasures". In *Proceedings of the Aristotelian Society*. New Series, V. 74, 1973 - 1974, p. 15-34.
- GRANT, Sir Alexander. *The Ethics of Aristotle*. London, 1885.
- HALPER, E. "The Unity of Virtues in Aristotle". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. XVII, 1999, p.115-143.
- HENRY, Devin. "Aristotle on Pleasure and the Worst Form of Akrasia". *Ethical Theory and Moral Practice*, nr. 5, p. 255–270. Kluwer Academic Publishers, 2002.
- HOBUSS, João. *Eudaimonia e Auto-Suficiência em Aristóteles*. Pelotas: UFPel, 2002.
- HOBUSS, João. *Virtude e mediedade em Aristóteles*. 2006. 258 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.
- HOMIAK, Marcia L. "Virtue and Self-Love in Aristotle's Ethics". *Canadian Journal of Philosophy* 11, 1981.
- IRWIN, T. "Disunity in the Aristotelian Virtues". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Sup. V.1, 1988, p.61-78.
- JELF, William Edward. *Notes to Aristotle's Ethics*. Oxford, 1856.
- KENNY, Anthony. *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the Eudemian*

and *Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford University Press, USA, 1978

KONKOLY, Damian. “Is Temperance Ever Properly Painful?”. Twentieth World Congress of Philosophy: The Paideia Project, 1998. Disponível em <  
<https://www.bu.edu/wcp/Papers/Anci/AnciKonk.htm>> Acesso 1 de dezembro de 2016.

KOSMAN, Louis Aryeh. “Being Properly Affected” in *Essays on Aristotle’s Ethics*, Ed. Amélie Rorty, University of California Press, Berkley, 1980.

LENNOX, James G. “Aristotle on the biological roots of virtue: the natural history of natural virtue” in *Bridging the Gap Between Aristotle’s Science and Ethics*. HENRY, D; NIELSEN, K. M. (editors). Cambridge University Press.

LIEBER, Godo. *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles in Zetemata*. Heft 19.) Pp. 130. Munich, Beck, 1958.

LORENZ, Hendrik. *The Brute Within - Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford University Press. New York, USA, 2006.

NATALI, Carlo (org.). *Nicomachean Ethics Book VII - Symposium Aristotelicum*. Oxford University Press, 2009.

NATALI, Carlo. "Rhetorical and scientific aspects of the Nicomachean ethics" in *Phronesis* 52.4: 364–381, 2007.

NATALI, Carlo. *Aristotle: His Life and School*. Edited by D. S. Hutchinson. Princeton: Princeton University Press, 2013.

NORTH, Helen. “A Period of Opposition to Sophrosyne in Greek Thought”. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 78, p. 1-17, 1947.

NORTH, Helen. *Sophrosyne, Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1966.

NUSSBAUM, Martha (Editor); Rorty, Amélie Oksenberg (Editor). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, (2003)

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

NUSSBAUM, Martha. *The therapy of desire: theory and practice in hellenistic ethics*. Princeton University Press, 1994.

OWEN, G. E. L. “Prazeres Aristotélicos”. In: *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. Organizado por Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 84–102.

PUENTE, Fernando Rey. Ο φιλόμυθος e ο φιλόσοφος in *Kriterion*, 102, V. xli. Revista de Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, p.128–135, julho a dezembro, 2000.

PUENTE, Fernando Rey. *Os Sentidos do Tempo em Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

RAMOS, Hans Magno Alves. “O Corpo e a Temperança na Ética a Nicômacos”, em *Ítaca*, no.14. Rio de Janeiro, 2009.

RORTY, Amélie Oksenberg (org.). *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press. Berkley and Los Angeles, 1980.

ROWE, Christopher J. *The Eudemian and Nicomachean Ethics: A Study in the Development of Aristotle's Thought*. Proceedings of the Cambridge Philological Society, 1971.

SCHWARTZ, Eduard. *Die Ethik der Grieschen*. Stuttgart: W. Richter, 1951.

SISKO, J. E. "Taste, Touch, and Temperance in Nicomachean Ethics 3.10." In: *Classical Quarterly* 53: 135–140, 2003.

SNELL, Bruno. *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*. Tradução: Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005.

SOLMSEN, Friedrich. "Antecedents of Aristotle's Psychology and Scale of Beings". *The American Journal of Philology*, Vol. 76, No. 2, p. 148-164, 1955.

STOHR, Karen E. "Moral Cacophony: When Continence is a Virtue" in *The Journal of Ethics*. Vol. 7, No. 4, Published by Springer, 2003.

STOYLES, Byron J.. "Aristotle, Akrasia, and the Place of Desire in Moral Reasoning". Published online: Springer Science and Business Media B.V., 24 January 2007

TELFER, Elizabeth. "The Unity of the Moral Virtues in Aristotle's Nicomachean Ethics". *Proceedings of the Aristotelian Society*. New Series, Vol. 90, p. 35-48. 1989 – 90.

URMSON, James O. *Aristotle's Ethics*, Editora Wiley-Blackwell, 1991.

YOUNG, Charles M.; "Aristotle on Temperance" in *The Philosophical Review*, Vol XCVII, No4. 1988.

ZINGANO, Marco (org.) *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

ZINGANO, Marco (org.). *Sobre a ética nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Editora Odysseus, 2010.

### **Platão**

GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy: Vol IV - Plato the man and his dialogues: Earlier Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

KAHN, C. H. *Plato And The Socratic Dialogue - The philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

LAMPERT, Laurence. *How philosophy became socratic: a study of Plato's Protagoras, Charmides and Republic*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

NAILS, Debra. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett, 2002.

NETO, Otavino Candido de Paula. *O exame socrático (ἐξέτασις) da temperança (σωφροσύνη) no Carmides de Platão*. 2012. 146 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

RADEMAKER, Adriaan. *Sophrosyne and the Rethoric of Self-Restraint*. Mnemosyne,

Bibliotheca Classica Batava. Brill, Leiden-Boston, 2005.

SCHMID, W. T.. *Plato's Charmides and the socratic ideal of rationality*. Albany: State University of New York, 1998.

WITTE, B. *Die Wissenschaft vom Guten und Bosen: Interpretationen zu Platons 'Charmides'*. (re-printed 2012). Berlin: De Gruyter. 1970.

### ***História antiga***

DE STE. CROIX, Geoffrey Ernest Maurice. *The Origins of the Peloponnesian War*. New York: Cornell University Press, 1972.

DEWALD, Carolyn. "Introduction" in Herodotus's *The Histories*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

HANSON, Victor Davies. *Uma guerra sem igual*. Tradução: Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Record, 2012.

KAGAN, Donald. *A Guerra do Peloponeso: novas perspectivas sobre o mais trágico confronto da Grécia antiga*. Tradução: Gabriela Máximo. Rio de Janeiro: Editora Record, 2003.

KAIBEL, Georgivs (ed.) *Epigrammata Graeca Ex Lapidibus Conlecta*. Berolini: Apud G. Reimer, 1878.

PEEK, Werner. "Ein attisches Skolion". In: *Hermes* 68 (1):118-121, 1933.

RODHES, Peter John. *A History of the Classical Greek World*. Blackwell Publishing Ltd, 2006.

### **Dicionários e outras obras de consulta**

ADRADOS, Francisco R; SOMOLINOS, Juan Rodríguez (org.). *Diccionario Griego-Español (DGE)*. < <http://dge.cchs.csic.es/xdge/> > Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (ILC) del Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CCHS) de la CSIC (Madrid).

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec-Français: le Grand Bailly*. (ed. rev. 2000). Hachette, 1935.

BONITZ, Hermann. *Index Aristotelicus*, Akademische Druck-U, Verlagsanstalt, 1955.

DENNISTON, John Dewar. *The Greek Particles*. Gerald Duckworth, 1996.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

LEWIS, Charlton T.; SHORT, Charles. *Latin-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1879.

LIDDELL, Henry George; SCOTT. *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie. (Ninth edition with a new supplement added in 1996). Oxford: Clarendon Press, 1843.

SMYTH, Hebert Weir. *Greek Grammar*, revised by Gordon Messing, Harvard University Press, 1920.