
ἄρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL

THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

A caracterização da esfera da temperança em *EN III.10*

The characterization of the sphere of temperance in *EN III.10*

Bernardo César Diniz Athayde Vasconcelos

<https://orcid.org/0000-0002-3357-1710>

Universidade Federal de Minas Gerais (Brasil)

bcdavasconcelos@icloud.com

Resumo: O presente artigo lida com a caracterização do objeto da temperança (σωφροσύνη) na *Ética Nicomaqueia*. O objetivo é oferecer uma análise minuciosa de *EN III.10* com o propósito de identificar as dificuldades do texto, introduzindo e discutindo as interpretações propostas pela literatura secundária. Em especial, apontamos para o diálogo de Aristóteles com Platão; para a dificuldade em entender o tato como o mais comum dos sentidos e severo juízo mantido por Aristóteles com relação aos prazeres da esfera temperança. Em síntese, Aristóteles parece partir de noções e

teses platônicas, mas afasta-se delas na medida em que identifica a temperança com o mais comum dos sentidos; qual seja, o tato. Tal identificação, contudo, não está atrelada, como poderia parecer, a uma mera observação empírica (do tato como o sentido mais comum), mas a uma consideração da função desse sentido, como aquele mais fundamental e necessário para humanos e animais. A temperança, então, enquanto forma de excelência da relação com o mais fundamental e necessário dos sentidos parece operar como uma pré-condição para as ações orientadas por princípios racionais; motivo pelo qual Aristóteles afirma que ela preserva a sabedoria prática (ὡς σώζουσιν τὴν φρόνησιν). Tal hipótese explicaria porque o filósofo parece empregar uma linguagem apotréptica para caracteriza a sua privação, isto é, o vício da intemperança (ἀκολασία); um procedimento que não pode ser identificado na discussão de nenhum das demais virtudes e vícios do tratado.

Palavras-Chave: Aristóteles, *Ética Nicomaqueia*, temperança.

Abstract: Our article deals with Aristotle's account of the sphere of temperance (σωφροσύνη) in the *Nicomachean Ethics*. The goal is to provide a detailed analysis of *NE* III.10 in order to identify the difficulties this chapter presents us with and to introduce and discuss the interpretations set forth by the secondary literature. Of special interest to us are Aristotle's intense dialogue with Plato; the difficulty in understanding touch as the most common of the senses and Aristotle's severe judgment of the pleasures of the sphere of temperance. In short, Aristotle seems to set out from platonic thesis and notions only to distance himself from them by introducing his own, associating temperance with the most common of the senses, namely, the sense of touch. This association is not based, as it could seem *prima facie*, on a merely empirical observation but on the assumption that touch is the most fundamental and necessary sense for humans and animals alike. Temperance, therefore, as the excellence in the relation with the most fundamental and necessary of the senses, seems to be a pre-condition for rational action. From this Aristotle derives the etymology of the term, as the one who preserves practical reason (ὡς σώζουσιν τὴν φρόνησιν). This hypothesis would explain why Aristotle seems to engage in apotreptic language to characterize the lack of temperance, that is, the vice of intemperance (ἀκολασία) – something we do not find in the account of any other virtue and vice.

Keywords: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, temperance.

Uma definição temporária da esfera da temperança (σωφροσύνη) é enunciada na discussão das virtudes morais 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 ἡδονὰς 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. Aristóteles elenca os possíveis candidatos a prazeres próprios à esfera da temperança e procede por eliminação. 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).¹ O primeiro passo é separar os prazeres do corpo e da alma:

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 mitos², que amam as narrativas e que desperdiçam o dia com

¹ Sobre a atenção dispensada por Aristóteles às crenças populares e àquilo que dito pelas pessoas em geral, ver Natali (2013, p. 26).

² Sobre o sentido do termo φιλομῦθος nessa passagem, ver Puente (2000, p. 135).

coisas ao acaso, são ditas loquazes e não intemperantes; e nem quem se aflige pela perda de riquezas ou amigos.

διηρήθωσαν δὴ αἱ ψυχικαὶ καὶ αἱ σωματικαί, οἷον φιλοτιμία φιλομάθεια: ἐκάτερος γὰρ τούτων χαίρει, οὗ 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 διηγητικοὺς καὶ περὶ τῶν τυχόντων κατατρίβοντας τὰς ἡμέρας ἀδολέσχας, ἀκόλαστους δ' οὐ λέγομεν, οὐδὲ τοὺς λυπουμένους 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 1174b20-21 e 26-31: “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; EN 1174b20-21)

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 εἶη 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. (EN III.10 1118a1-6)

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 μέλεσιν ἢ ὑποκρίσει οὐθεις ἀκολάστους λέγει, οὐδὲ τοὺς ὡς δεῖ σώφρονας. (*EN III.10 1118a6-9*)

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.³

οὐδὲ τοὺς περὶ τὴν ὄσμήν, πλήν κατὰ συμβεβηκός· τοὺς γὰρ χαίροντας μήλων ἢ ῥόδων ἢ θυμιαμάτων ὄσμαῖς οὐ λέγομεν ἀκολάστους, 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 πεινῶσι, χαίροντας ταῖς τῶν βρωμάτων ὄσμαῖς· τὸ δὲ τοιούτοις χαίρειν ἀκολάστου· τούτῳ γὰρ ἐπιθυμήματα ταῦτα. (*EN III.10 1118a9-16*)

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 & Jolif (1970, vol. 2, 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). Segundo Gauthier & Jolif, “na

³ 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).

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”.

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 & Jolif, 1970, vol. 2, p. 240).⁴

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 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?

⁴ O paralelismo entre as passagens fica marcado também pelo exemplo escolhido como elemento de contraposição: o prazer do aprendizado (περί τὰ μαθήματα ἡδονάς, *Phlb.* 52a1; φιλομάθεια, *EN* III.10 1117b29).

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. (*Phlb.* 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).

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 αὐταὶ εἶναι αἱ ἀρεταί) (1117b23-24). O plural em “partes irracionais” (τῶν ἀλόγων μερῶν) distoa de *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, a referência, ainda que imprecisa, seria 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 (1900, p. 153, §1).

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.⁵

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. 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 ζῴοις κατὰ ταύτας τὰς αἰσθήσεις ἡδονὴ πλὴν κατὰ συμβεβηκός. οὐδὲ γὰρ ταῖς ὁσμαῖς τῶν λαγῶν αἱ κύνες χαίρουσιν ἀλλὰ τῇ βρώσει, τὴν δ' αἰσθησιν ἡ ὁσμὴ 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' ἰδὼν “ἢ [εὐρών] ἔλαφον ἢ ἄγριον αἶγα,” ἀλλ' ὅτι βορὰν ἔξει. περὶ τὰς τοιαύτας δ' ἡδονὰς ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀκολασία ἐστὶν ὧν καὶ τὰ λοιπὰ ζῶα κοινωνεῖ, ὅθεν ἀνδραποδώδεις καὶ θηριώδεις φαίνονται· αὗται δ' εἰσὶν ἀφή καὶ γεῦσις. (EN III.10 1118a16-26)

⁵ 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.

O filósofo, que até o momento na discussão havia se valido de um expediente platônico, agora se separa dele introduzindo teses próprias. São elas: i. os animais não têm prazer com os sentidos da visão, audição e olfato (exceto por concomitância); ii. a temperança diz respeito aos prazeres que compartilhamos com os animais. Esses prazeres têm origem no tato e no paladar (ἀφή καὶ 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.

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 (ᾄψα 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). (Cf. Pl. R. 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? Σωφροσύνης δὲ ὡς πλήθει οὐ τὰ τοιάδε μέγιστα, ἀρχόντων μὲν ὑπηκόους εἶναι, αὐτοὺς δὲ ἄρχοντας τῶν περὶ πότους καὶ ἀφροδίσια καὶ περὶ ἐδωδᾶς ἡδονῶν; Trad. M. H. R. Pereira).

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 anedota em sentido semelhante – ver Ateneu, *Deipnosophistae* (VIII.26).

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, como aponta Sisko (2003), suscita uma dificuldade interpretativa, principalmente com 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 An.*, 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). 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. 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 que o paladar não é um sentido separado do tato, mas uma espécie dele? (*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) Seria o caso de, apesar do paladar ser um tipo de tato, existirem animais desprovidos de paladar enquanto são providos de tato?

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. (Johansen, 1997, p. 220)

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 tátil 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. (Johansen, 1997, p. 221)

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: *οὔτος δ' οὐκ ἄν δόξειεν ἔχειν, ἀλλὰ τὴν χώραν μόνον*; que traduziríamos como “ele parece/pareceria não ter [língua], mas apenas o lugar [para ela]”. Ora, dificilmente poderíamos afirmar que Aristóteles atribui aos 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), pois

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 rio⁶

Ἔχει δὲ καὶ τὰ μὴ ἔναιμα τῶν ζώων τὸ αἰσθητικὸν τῶν χυμῶν μόνον 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*)

Em *HA IV.4 535a6-19*, ainda, Aristóteles afirma ainda que “todos os animais que têm boca registam sensações agradáveis ou

⁶ Cf. Sisko, 2003, p. 137, n. 10.

desagradáveis pelo paladar” (ἔτι δ’ ὅσα ἔχει στόμα, χάρει καὶ λυπεῖται τῇ τῶν χυμῶν ἄψει); e em *PA* III.1 662a19-20 que

a natureza, como atrás dissemos, utiliza os ὄργãos 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.

ἢ γὰρ φύσις αὐτὴ καθ’ αὐτήν, ὡσπερ εἶπομεν, τοῖς κοινοῖς πάντων μορίοις εἰς πολλὰ τῶν ἰδίων καταχρῆται, οἷον καὶ ἐπὶ τοῦ στόματος ἢ μὲν τροφῆ πάντων κοινόν

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 homogéneas, 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 ἐνάιμοις ζώοις καὶ τὸ μόριον 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 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 ὧδε 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” (ὑλη γὰρ ἐστὶ παντὸς τοῦ σώματος· ἡ γὰρ τροφή ὑλη, τὸ δ' αἷμα ἡ ἐσχάτη τροφή; PA II.4 651a14). 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). De modo que, segundo Sisko, “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, tal como os vasos (2003, p. 138).

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).

Prazeres servis e liberais

Os prazeres que a temperança regula, portanto, são aqueles do tato, o sentido mais fundamental dos animais que está presente nos seres humanos apenas na medida em que é, ele também, um animal (οὐχ ἢ ἄνθρωποι ἐσμεν ὑπάρχει, ἀλλ' ἢ ζῶα; 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 demonstrar 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 & Jolif; 1970, p. 244) e da sauna (Stewart, 1892, p. 311), utilizadas pelos atletas depois dos exercícios.

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

É possível apenas especular sobre os motivos que levam Aristóteles a adotar um tom mais forte com relação à intemperança frente aos demais vícios. Seria a privação da temperança mais grave do que a falta das demais virtudes morais? Caso afirmativo, qual seria o motivo para isso? A hipótese que levantamos – e que poderemos fundamentar apenas grosso modo no presente artigo – é a seguinte: a intemperança (ἀκολασία) é, para Aristóteles, o vício em sentido próprio, visto que representa uma corrupção da função (ἔργον) propriamente humana devido à valorização excessiva de nossa natureza animal. Um desdobramento dessa hipótese, ainda, seria que a temperança pode ser entendida como uma virtude e condição necessária (mas não suficiente) para as demais virtudes.

Para fundamentar tal hipótese é interessante remeter a duas passagens de dois outros importantes tratados. Na primeira passagem, do *De Anima*, ao considerar os princípios de movimento da alma, Aristóteles conclui que a razão, para que mova, depende de sua influência sobre a parte apetitiva; o apetite, por sua vez, é capaz de mover por conta própria (*de An.* III.10 433a20b-1). O apetite, no entanto, segundo constatamos a partir da *Metafísica*, tem como seu objeto as coisas aparentemente belas (e.g. como o prazer), mas apenas a razão tem por objeto as coisas efetivamente belas (*Metaph.* Λ.7 1072a27-30). Ou seja, o apetite depende da razão para orientar-se (em direção àquilo que é belo por si), enquanto a razão depende do apetite para engendrar movimento (em direção ao que é belo). Quanto mais fraco é o entendimento e a razão, mais forte são os apetites; e, quando eles são intensos, expulsam a razão (*EN* III.12 1119b7-10).

Por esse motivo, Aristóteles alerta em diversas passagens da *Ética Nicomaqueia* contra a sedução e o engano dos prazeres. Visto que tudo aquilo que julgamos digno de escolha, como o vantajoso (συμφέροντος) e o belo (καλοῦ), são também prazerosos é possível

inverter a lógica e tomar aquilo que é meramente prazeroso como vantajoso ou belo (*EN* II.3 1104b35). De fato, há uma tendência natural para o prazer e, nas pessoas ordinárias, o bom (ἀγαθόν) é frequentemente associado ao prazer. A pessoa moralmente excelente (σπουδαῖος), por oposição, na qual os apetites estão em harmonia com a razão, discerne corretamente em cada caso aquilo que é verdadeiramente bom, sendo como um padrão e uma medida (κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὧν) para determinar o que é bom e belo por si (*EN* III.4 1113a24-1113b2). Que o intemperante e as pessoas em geral têm seu entendimento limitado pelo amor pelos prazeres do corpo é atestado ainda pela 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 (*EN* VII.14 1153b33-1154a1).

Sem a harmonia entre apetite e razão – ou, ao menos a submissão da parte apetitiva à parte racional – não seria possível discernir aquilo que é efetivamente belo em cada ocasião ou, discernindo, não seria possível agir belamente e com excelência – pois o apetite arrasta e corrompe os juízos. Por este motivo, afirma Aristóteles, a temperança (σωφροσύνη) recebe o nome que tem, como aquela que salva a prudência (ὡς σώζουσιν τὴν φρόνησιν), uma vez que ela preserva os juízos práticos sobre o que é bom (*EN* VI.5 1140b11-16).

Algumas considerações finais

Como vimos, *EN* III.10 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. Ao longo de nossa análise tentamos chamar atenção para o intenso diálogo de Aristóteles com Platão, e de seu uso de elementos da filosofia platônica como ponto de partida para a discussão.

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. Dentre os comentadores que analisaram o tratamento aristotélico da temperança, Taylor tem dificuldades de entender como prazeres complexos poderiam ser analisados em termos dos sentidos individuais (2006, n. 1118a1-16) e Curzer considera um erro dissociar os prazeres da comida, bebida e do sexo dos demais sentidos (2012, p. 65-69). Em defesa de Aristóteles é possível dizer que ambos erram o alvo. Uma interpretação mais generosa poderia facilmente considerar que Aristóteles está preocupado em estabelecer o sentido primário 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. A *Ética Eudêmia* oferece um exemplo claro: ninguém seria dito intemperante se, olhando belas estátuas, um cavalo, uma pessoa ou escutando alguém cantar, não desejasse por comida, bebida ou sexo (III.2 1230b31-33). 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, então, de um termo técnico comum em sua filosofia, isto é, o conceito de *por concomitância* (κατὰ συμβεβηκός). (Em uma investigação futura, seria interessante compara o uso do termo nesse contexto com seu uso nas demais obras, como a *Física* e *Metafísica*.)

Por fim, 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 não é o único sentido universalmente presente nos animais. O propósito de Aristóteles em identificar o tato como sentido fundamental parece extrapolar a mera estipulação de um critério, mas pode ser entendido como realizando um propósito enunciado em diversos momentos ao longo do tratado; qual seja, de tornar útil o discurso. Segundo entendemos, Aristóteles investiga a esfera da temperança para que – como ele próprio diz – tal como arqueiros tendo um alvo melhor acertemos onde devemos (καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες μᾶλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος) (EN I.2 1094a24-25).

Bibliografia

- BARNES, J. (ed.) (1984). Aristotle. *The Complete works of Aristotle*. Princeton, Princeton University Press.
- BEKKER, I. (ed.) (1831-70). Aristoteles. *Opera Graece*. Berolini, apud Georgium Reimerum.
- BROWN, T. (1646) *Pseudodoxia Epidemica: or, enquiries into very many received tenets and commonly presumed truths*. (6th ed. 1672) Disponível em: <URL = <http://penelope.uchicago.edu/pseudodoxia/pseudodoxia.shtml>>. Acesso em: 1 janeiro de 2017.
- BURNET, J. (ed.) (1900). Aristotle. *The Ethics of Aristotle*. London, Methuen Co.
- BYWATER, I. (ed.) (1894). Aristotelis. *Ethica Nicomachea*. Oxford, Oxford University Press.
- CURZER, H. J. (2012). *Aristotle and the Virtues*. Oxford, Oxford University Press.
- GAUTHIER, R. A.; JOLIF, J. Y. (1970). Aristote. *L'ethique a Nicomaque* (introduction, traduction et commentaire). Paris, Publications Universitaires.
- GRANT, A. (1885). *The Ethics of Aristotle*. London, Longmans, Green and Co.
- HUTCHINSON, D. S.; JOHNSON, M. R. (2014). Protreptic Aspects of Aristotle's Nicomachean Ethics. In: POLANSKY, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. New York & Cambridge, Cambridge University Press.
- INWOOD, B.; WOOLF, R. (eds.) (2013). *Eudemian Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- JOHANSEN, T. K. (1997). *Aristotle On The Sense-Organs*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LOUIS, P. (ed.) (1956). Aristote. *Les parties des animaux*. Paris, Les Belles Lettres.
- MUNIZ, F. (2012). Platão. *Filebo* (tradução, apresentação e notas). Rio de Janeiro, Editora PUC RIO.

- NATALI, C. (1999). Aristotele. *Etica Nicomachea* (traduzione, introduzione e note). Roma & Bari, Editori Laterza.
- NATALI, C. (org.) (2009). *Nicomachean Ethics Book VII - Symposium Aristotelicum*. Oxford, Oxford University Press.
- NATALI, C. (2007). Rhetorical and scientific aspects of the Nicomachean ethics. *Phronesis* 52, p. 364-381.
- NATALI, C. (2013). *Aristotle: His Life and School*. Edited by D. S. Hutchinson. Princeton, Princeton University Press.
- NORTH, H. (1966). *Sophrosyne, Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Ithaca & NY, Cornell University Press.
- NUSSBAUM, M. (1988). Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach. *Midwest Studies In Philosophy* 13, p. 32-53.
- OLSON, S. D. (ed.) (2007). Athenaeus. *The Learned Banqueters* (translation) Loeb Classical Library. Cambridge, Harvard University Press.
- PEREIRA, M. H. R. (2008). Platão. *República* (introdução, tradução e notas). Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian.
- PUENTE, F. R. (2000). Ο φιλόμυθος e ο φιλόσοφος. *Kriterion* 102, V. XLI, p. 128-135.
- REIS, M. C. G. (2006). Aristóteles. *De Anima* (tradução e comentários). São Paulo, Editora 34.
- SISKO, J. E. (2003). Taste, Touch, and Temperance in Nicomachean Ethics 3.10. *Classical Quarterly* 53, p. 135-140.
- STEWART, J. A. (1892). *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. 2 vols. Oxford, Clarendon Press.
- SUSEMIHL, F. (ed.) (1903). Aristotelis. *Ethica Nicomachea*. Revisado por Otto Alpet. Leipzig, B. G. Teubner.
- SUSEMIHL, F. (1935). *Eudemi Rhodii Ethica*. Leipzig, B. G. Teubner.
- TAYLOR, C. C. W. (2006). Aristotle. *Nicomachean Ethics: Books II – IV* (translation and commentary). Oxford, Oxford University Press.
- YOUNG, C. M. (1988). Aristotle on Temperance. *The Philosophical Review* 97, n. 4.

ZINGANO, M. (2008). Aristóteles. *Ethica Nicomachea: I, 13 – III, 8: Tratado da Virtude Moral* (tradução e comentário). São Paulo, Editora Odysseus.

Submetido em 02/05/2017 e aprovado
para publicação em 07/07/2017.