

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Rosane Rocha Viola Siquieroli

Orthos Logos: a Educação Moral em Aristóteles

Uberlândia

2019

Rosane Rocha Viola Siquieroli

Orthos Logos: a Educação Moral em Aristóteles

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia como requisito obrigatório para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Fernando Martins Mendonça.

Uberlândia

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

S618o Siquieroli, Rosane Rocha Viola, 1965-
2019 Orthos Logos [recurso eletrônico] : a educação moral em Aristóteles
/ Rosane Rocha Viola Siquieroli. - 2019.

Orientador: Fernando Martins Mendonça.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Modo de acesso: Internet.
Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14393/ufu.di.2019.976>
Inclui bibliografia.
Inclui ilustrações.

1. Filosofia. 2. Ética antiga. 3. Educação moral - Filosofia. 4.
Educação - Filosofia. 5. Aristóteles. I. Mendonça, Fernando Martins,
1984-, (Orient.) II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU:1

Orthos Logos: a Educação Moral em Aristóteles

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito obrigatório para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, e perante a seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Fernando Martins Mendonça
(Universidade Federal de Uberlândia)

Prof. Dr. João Francisco do Nascimento Hobuss
(Universidade Federal de Pelotas)

Prof. Dr. Rubens Garcia Nunes Sobrinho
(Universidade Federal de Uberlândia)

Uberlândia, 18 de abril de 2019

Agradecimentos

A minha família, pelo apoio, compreensão e estímulo.

A Artur, pelo amor e apoio incondicional.

A Pietra, por ser o meu maior incentivo.

Ao professor Fernando Martins Mendonça, meu orientador, pelo olhar crítico constante e sempre construtivo, que me impulsionou neste desafio. Graças às suas assíduas e inestimáveis correções, acredito ter evoluído e compreendido a importância da Filosofia Antiga.

Ao professor Sertório de Amorim e Silva Neto, pela orientação e acolhida no programa de Pós-graduação.

Ao professor Dennys Garcia Xavier pelo incentivo para que eu aceitasse o desafio do Mestrado.

A Andréa, secretária do PPGFIL, que sempre nos atende com carinho e presteza.

Aos professores do Instituto de Filosofia da UFU, por terem despertado em mim a paixão pela Filosofia.

A CAPES, pelo inestimável auxílio prestado com a concessão da bolsa de mestrado.

Resumo

Aristóteles aborda questões intrincadas da filosofia moral na sua teoria das virtudes. Ao investigar o papel da razão no agir humano, o filósofo promove um debate aprofundado sobre o que ele considera o ponto chave da ação virtuosa, ou seja, a ação pautada com base na mediania, algo entre o excesso e a falta. Ao longo do debate, surge uma questão polêmica, algo que Aristóteles denomina '*orthos logos*' traduzido comumente como 'razão correta'.

Meu esforço nesta dissertação de mestrado é investigar o que vem a ser, na filosofia moral de Aristóteles, o '*orthos logos*', como é possível o seu desenvolvimento na alma humana. O objetivo é compreender como o '*orthos logos*' habilita a parte da alma humana não-racional a identificar e determinar o fim moral.

A dificuldade do tema surge quando Aristóteles afirma que ao seguir o comando da razão, a ação humana encontra a virtude e a 'razão correta' é por isso imprescindível ao agir virtuoso. Grande parte dos intérpretes traduz '*orthos logos*' como 'razão correta'; então como é possível algo considerado como racional pertencer à parte da alma não-racional? Eis aqui o meu principal desafio.

Investigarei de que modo o '*orthos logos*' encontra o meio-termo, seguindo os comandos da virtude do caráter e assegurando, portanto, a realização da ação correta.

Pretendo também demonstrar como o '*orthos logos*', enquanto peça fundamental do agir virtuoso pode ser considerado o cerne da educação moral. Aristóteles não o define diretamente, mas é evidente a sua importância para a formação do caráter.

Palavras-chave

Ética aristotélica; Ética antiga; *orthos logos*; razão correta; virtude do caráter; educação moral; Aristóteles.

Abstract

Aristotle approaches intricate questions of moral philosophy in his theory of virtues. In investigating the role of reason in human action, the philosopher promotes a deep discussion of what he considers the key point of virtuous action, that is, action based on a mean, something between excess and deficiency. Throughout the debate, a controversial question arises, something that Aristotle calls '*orthos logos*' commonly translated as 'right reason'.

My effort in this master's dissertation is to investigate what comes to be, in the Aristotle's moral philosophy, the '*orthos logos*', how its development in the human soul is possible. The goal is to understand how the '*orthos logos*' enables the part of the non-rational human soul to identify and determine the moral end.

The difficulty of the theme arises when Aristotle affirms that by following the command of reason, human action finds virtue and "right reason" is therefore essential to virtuous acting. Many interpreters translate '*orthos logos*' as 'correct reason'; then how can anything considered as rational belongs to the part of the non-rational soul? Here is my main challenge.

I will investigate how the '*orthos logos*' finds the mean, following the commands of the virtue of character and thus ensuring the performance of the correct action.

I also intend to demonstrate how the '*orthos logos*', as a fundamental part of virtuous action, can be considered the core of moral education. Aristotle doesn't define it directly, but its importance for the formation of character is evident.

Key-words

Aristotelian ethics; Ancient ethics; *orthos logos*; correct reason; virtue of character; moral education; Aristotle.

Sumário

Introdução	11
1. O <i>Orthos Logos</i> : uma visão geral	14
2. O que é a virtude para Aristóteles	21
2.1 A virtude do carácter.	31
2.1.1 A percepção prática	40
2.1.2 O desejo (<i>orexis</i>).....	47
2.1.3 A mediania (<i>mesotés</i>).....	56
3. Educação moral e a formação do carácter (o estágio de quase-virtude).....	62
4. Refutando os intelectualistas	89
5. O enigma do <i>Orthos Logos</i>	102
Conclusão.....	113
Bibliografia.	119

Advertências

As traduções da *Ethica Nicomachea* (2009)* e da *Magna Moralia* (1915), utilizadas nesta dissertação, foram as edições em língua inglesa de David Ross, por serem clássicas. Todas as citações foram, portanto, extraídas delas, exceto algumas citações de outros tradutores devidamente assinaladas.

Para a tradução de *Tópicos* utilizei a edição de Edson Bini; para os *Segundos Analíticos*, a tradução de Lucas Angioni. Para citações da *Metafísica*, utilizei a tradução de Giovanni Reale. A edição da *Ethica Eudemia* usada foi a de Inwood & Woolf. A tradução de C.Shields, serviu-me como fonte no *De Anima*. C.D.C Reeve foi a tradução usada para a investigação da *Política*. A tradução da *Física* foi a de Waterfield. Kenneth McLeish traduz a *Poética* e M. Nussbaum serviu-me de fonte para a investigação em *De Motu Animalium*.

As citações diretas do texto de Aristóteles aparecem em português, com tradução minha, baseadas nas obras referidas acima. As ocorrências em nota de rodapé foram mantidas segundo a tradução original utilizada como referência.

*A edição da *Ethica Nicomachea* utilizada como referência neste trabalho, foi a da Oxford World's Classics com tradução de David Ross e revisão de Lesley Brown (2009). Em nota, a revisora esclarece que permanece inalterada a tradução de Ross da terminologia central, com raras exceções. E especifica que a tradução de '*orthos logos*' aparece na edição como 'razão correta'.

Neste trabalho utilizo as seguintes abreviaturas:

EN: *Ethica Nicomachea*

EE: *Ethica Eudemia*

Top.: *Tópicos*

Apo.: *Analíticos Posteriores*

Met.: *Metafísica*

DA: *De Anima*

Pol.: *Política*

MM: *Magna Moralia*

VI 2: Capítulo segundo do sexto livro da EN

Introdução

Pretendo, nesta dissertação de mestrado, realizar uma investigação *sui generis* sobre o *orthos logos* na concepção de Aristóteles. Tomo a liberdade de considerá-la peculiar, pois o ponto de vista que defendo no texto surgiu com base numa linha de pensamento minoritária que faz uma correlação entre virtude do caráter e educação moral.

Os estudiosos de Aristóteles estão convencidos que o *orthos logos* integra a virtude intelectual, pelo menos grande parte deles. Desta maneira, como consequência deste entendimento, eles consideram o *orthos logos* como elemento da alma humana racional. No entanto, cotejando alguns textos das obras de Aristóteles, encontrei pistas que nos apontam outro caminho. Sendo assim, pretendo demonstrar nesta dissertação de mestrado, um entendimento diferente sobre o *orthos logos* aristotélico e por este motivo tomei a liberdade de considerá-la peculiar, quiçá original.

Aristóteles promete esclarecer a questão do *orthos logos* no livro VI da *Ethica Nicomachea*, mas desaponta todos aqueles que acreditam que poderão finalmente desvendar o enigma. Por esta razão, muitos estudiosos da ética aristotélica se referem aos textos do filósofo, utilizando o termo inglês ‘*puzzle*’ para indicar que estes não são, em grande parte, conclusivos, muito pelo contrário, apresentam argumentos de difícil penetração e obscuros.

Pesquisadores de Aristóteles têm tentado solucionar a questão do *orthos logos* há anos. Exatamente por este motivo, dedicar-me-ei neste trabalho a desafiar o lugar-comum e a uma tarefa, que embora não tão aprofundada, haja vista minhas limitações, busca sugerir uma nova abordagem do *orthos logos* aristotélico.

Defenderei nesta dissertação de mestrado, que na verdade a teoria das virtudes aristotélica visa prioritariamente a formação do caráter, ou seja, tornar o homem bom.

Como ponto de partida, empreenderei uma investigação mais minuciosa da *Ethica Nicomachea*, obra na qual o filósofo apresenta a sua teoria das virtudes e onde o *orthos logos* é citado em várias passagens de maneira superficial e pouco esclarecedora.

O intuito é compreender como Aristóteles concebe a educação moral, a aquisição das virtudes e sua relação com o *orthos logos*, o que demanda o aprofundamento na sua obra, por meio de seus influentes intérpretes como: Lucas Angioni, Marco Zingano, Ursula Wolf, Jessica Moss, C.D.C Reeve, Hourdakis, Richard Kraut, Burnyeat, Nussbaum e vários outros que nos serviram de guia para o entendimento do filósofo.

O *Corpus Aristotelicum* conta com outros textos fundamentais e que nos socorrem em diversas ocasiões, contribuindo enormemente para as tentativas de elucidação da questão do que vem a ser o *orthos logos* na concepção de Aristóteles. Por outro lado, o cotejamento de textos do *Corpus* pode ensejar problemas interpretativos na busca da coerência argumentativa em esferas distintas do pensamento de Aristóteles.

A melhor opção é concentrar esforços num exame mais detalhado da *Ethica Nicomachea* na esperança de ao interpretar o texto encontrar indícios que porventura o filósofo tenha nos deixado, e que possam colaborar ainda mais no esclarecimento da questão. Há muito tempo, estudiosos discutem a natureza do *orthos logos* e nem por isso chegaram a uma solução interpretativa satisfatória. A bibliografia consultada neste trabalho, revela que existem interpretações divergentes para a abordagem do problema. Alguns comentaristas alegam que Aristóteles falhou na explicação do que seria o *orthos logos*, principalmente pela omissão em conceituá-lo como havia prometido; outros afirmam ser possível uma definição do *orthos logos* aristotélico, mas apenas na medida em que uma noção do que ele vem a ser, pode ser extraída e construída a partir de uma visão da ética aristotélica como um todo.

Um dos autores que mais influência teve entre os intérpretes de Aristóteles foi Cook Wilson (1913) que dispõe o *orthos logos* sob a faculdade da razão e desta forma, o habilita a guiar outras faculdades da alma humana como desejo ou sentimento.¹ Comentaristas posteriores desenvolveram interpretações com críticas à visão de Cook Wilson, mas ao que parece existe um consenso geral de que o *orthos logos* deve ser uma atividade ou um produto da faculdade racional da alma humana. Acredita-se de um lado que o *orthos logos* é o exercício correto da faculdade racional, revelando-se na deliberação correta; outros consideram que o *orthos logos* se perfaz como uma formulação universal, regra definidora, princípio moral ou lei como resultado ou produto do raciocínio correto.

Cada vertente é representada por pensadores proeminentes, no entanto, a evolução das pesquisas não cessa e recentemente surgiu uma nova visão envolvendo a ética aristotélica.

¹ TIAN, J. 2014, p.2

Existem estudiosos desfavoráveis à conceituação do *orthos logos* como simples correção do raciocínio ou como regra universal, estes defendem contemporaneamente que a ‘razão correta’ na verdade deve ser interpretada como proposições corretas a respeito de situações particulares (entre os autores que seguem esta nova interpretação – Gómez-Lobo e Sarah Broadie). Mas a polêmica está longe de terminar.

O que me motiva a investigar o *orthos logos* como tema central desta dissertação de mestrado, é a sua relevância no contexto da ética aristotélica, particularmente nos ensinamentos da *Ethica Nicomachea*. A importância do *orthos logos* se revela na medida em que Aristóteles afirma que ele pode determinar a ação correta e que a ação correta é a responsável pela construção da virtude ética.

Para o filósofo, o *orthos logos* está no cerne da ação virtuosa e a disposição moral depende diretamente dele; o que o torna vital e decisivo para a sua teoria ética, mas o que ele é na realidade permanece um mistério.

No capítulo 1, o meu propósito é apresentar uma visão geral do *orthos logos* aristotélico da maneira como ele é tratado nas obras éticas e situar o leitor no debate atual. Além disso, considero valiosa uma sucinta explanação sobre a virtude aristotélica, com o estudo de suas noções-chave, sempre recorrendo a textos de comentadores que estreitam o diálogo com o filósofo.

No capítulo 2, pretendo explorar a concepção aristotélica de virtude do caráter e ensejar novos debates sobre questões tais como: a percepção prática, o desejo (*orexis*) e suas espécies, a mediania (*mesotés*) e o envolvimento de todos esses elementos na formação do caráter. Sempre analisando o papel da razão e das emoções, da alma racional e da alma não racional.

No capítulo 3, empreendo o exame da educação moral e da formação do caráter com mais abrangência, tendo em vista a sua relevância para a ética aristotélica. Meu intento é explicar como o primeiro estágio da formação moral, que denominarei ‘estágio de quase-virtude’ ou fase da aprendizagem moral, se revela de fundamental importância

para a construção das virtudes na alma humana e do homem virtuoso. Na sequência, apresento uma tentativa de explicitação do método aristotélico de aquisição das virtudes;

realizo uma abordagem da *hexis moral* ou disposição de caráter virtuosa; encerrando o capítulo com uma discussão sobre as posições intelectualistas, as quais pretendo refutar.

No capítulo 4, busco compreender o que Aristóteles quer nos dizer quando apresenta o *orthos logos*. Principalmente, adotando como prioridade, o desafio de lançar uma nova luz sobre as possíveis interpretações da ‘razão correta’.

1. O *Orthos Logos*: uma visão geral

O *orthos logos* é um elemento intrínseco ao próprio conceito de virtude e permeia toda a filosofia moral de Aristóteles, tendo em vista sua função de comando no homem bom. Como o filósofo explica em diversas passagens na *Ethica Nicomachea*, a virtude aristotélica é uma questão de sentir e agir como o *logos* comanda, ou melhor, como o correto (*orthos*) *logos* comanda.² Este é o responsável por identificar o meio-termo sobretudo nas paixões, portanto, a virtude é ela mesma um estado determinado pelo *logos*. A expressão '*orthos logos*' foi traduzida de diversas maneiras por diferentes autores, como por exemplo 'razão correta', a mais comumente aceita; outras são adotadas, entre elas, 'princípio', 'comando correto', entretanto não existe unanimidade com relação à tradução do *orthos logos* aristotélico.

Não surpreende o fato de '*orthos logos*' receber uma grande variedade de traduções: comando correto, forma, fórmula, plano, prescrição, princípio, proporção, proposição, relação, razão, regra, padrão e lei. Em princípio, qualquer um destes é admissível. Como podemos encontrar uma maneira não-arbitrária para determinar qual das traduções mais se aproxima do que Aristóteles tinha em mente com relação ao '*orthos logos*'? (MOSS, 2014, p.182)³

Na *Ethica Nicomachea* utilizada como referência nesta dissertação,⁴ '*orthos logos*' traduzido como 'razão correta' aparece nas seguintes passagens: 1103b34, 1119a20, 1138b24, 1138b28, 1138b35, 1144b23-24, 1144b25-26, 1147b3, 1147b31-32, 1151a13, 1151a21, 1151a22.

² EN II 1, III 7 1115b12-20; III 8 1117a8-9, III 12, VI 1 1138b18-25; EN II 6 1107a1-2

³ Todas as traduções para o português ao longo do texto são minhas.

⁴ ROSS, 2009

A terminologia adotada pelos intérpretes de Aristóteles para a tradução de *logos* - mais de sessenta traduções, segundo Moss - dá margem à certa flexibilidade interpretativa. De acordo com a estudiosa, traduzir a palavra '*logos*' como 'razão', a tradução mais aceita, pode ser considerada opcional, isto porque a evidência textual, afirma ela, é muito menos conclusiva do que se poderia supor (MOSS, 2014, p.184).

Portanto, ao adotar como meta principal contribuir com o debate, o que me parece mais apropriado para a investigação aqui proposta e que tomo a liberdade de usar, é algo que explica senão inteiramente, mas em parte o *orthos logos* como o *logos correto*.

Não se pode assumir a tradução mais usual 'razão correta', sem contar com a possibilidade, nem que seja remota, de que o *logos* que comanda o agir humano numa determinada direção não seja o mesmo *logos* responsável por determinar significados ou ainda o mesmo *logos* que quando correto se identifica com a *phronesis* (MOSS, 2014, p.187).

Pretendo utilizar ao longo do texto, a expressão *logos correto* sem abdicar de em alguns momentos utilizar a expressão *orthos logos*, que a depender do contexto pode assumir interpretações diversas. Motivo pelo qual defendo a necessidade de ambas as expressões, tendo em vista o zelo interpretativo.

O *orthos logos* na filosofia ética de Aristóteles é elemento chave para o seu conceito de virtude e por isso é de fundamental importância trilhar os caminhos percorridos pelo filósofo com olhar atento, na tentativa de decifrar o enigma. Com o objetivo de facilitar a compreensão do argumento, optei por uma divisão no que tange ao processo de desenvolvimento da virtude no homem; o primeiro estágio de quase-virtude, ou seja, a fase de aprendizagem moral e um segundo estágio de virtude adquirida. Adotei esta linha de pensamento, inspirada por Jie Tian (2014), com a ressalva que sigo com outra denominação, a divisão sugerida pelo intérprete.

Para os propósitos estritos desta investigação, que visa compreender o que vem a ser o *orthos logos* aristotélico, e com o intuito de contribuir com o debate de tema tão polêmico, meu objetivo é examinar tão somente o primeiro estágio de moralidade: o estágio de quase-virtude (fase da aprendizagem moral) - denominação utilizada para efeito de facilitar a compreensão do leitor.

No início do livro VI da *Ethica Nicomachea* Aristóteles promete explicar o que ele quer dizer com '*orthos logos*' responsável por determinar o meio-termo entre o excesso e a falta, mas apenas comenta sobre a mediania e não apresenta nenhuma definição sobre o *logos correto*.

O que o filósofo diz em 1138b20-24 é que existe em todas as disposições de caráter, uma ‘marca’ que o homem que possui razão parece observar e que serve de guia para que ele aumente ou relaxe a tensão no momento de determinar o alvo intermediário.

É justamente por esta lacuna que o assunto causa tanta polêmica até os dias de hoje. A problematização existe devido às ocorrências dispersas do *orthos logos* ao longo dos textos, gerando dúvidas com relação a sua exata natureza.

Se o *orthos logos* é o responsável por acertar o alvo (*skopos*) e puder, em consequência desta afirmação, ser considerado uma virtude, seria virtude de qual parte da alma? Racional, enquanto virtude intelectual ou virtude moral localizada na parte não-racional da alma humana?

Pretendo defender aqui a hipótese de que o *orthos logos* aristotélico é a expressão de uma virtude que se encontra na parte não-racional da alma humana. A intenção ao usar a palavra ‘expressão’ é introduzir a ideia que o *orthos logos* é alguma coisa que integra a virtude, se desenvolve nela e portanto sem a virtude não pode existir.

Aristóteles, nos permite defender esta ideia, ao fornecer vários indícios que apontam neste rumo e que aparecem dispersos em suas obras. Outro fator relevante para a argumentação proposta é que o *orthos logos* ocupa uma posição preponderante na formação moral do homem e se revela elemento-chave para a educação do caráter proposta por Aristóteles. É somente quando o *orthos logos* torna-se uma fonte de visão moral que emana do próprio homem, que este então, torna-se verdadeiramente bom. A virtude não está agindo meramente de acordo com a ‘razão correta’, está atuando com o *orthos logos* que existe em si mesma (1144b21-29).

[...] digamos que é possível ter um alvo certo, mas cometer um erro nos meios para alcançar esse alvo; e é possível que o alvo esteja errado, mas que os meios que levam a ele estão corretos, e em suma, que ambos estão errados. Agora, a virtude determina o fim ou os meios fazem isso? Estabelecemos que o fim ocorre, pois não é um silogismo nem um raciocínio, mas, de fato, deve ser tomado como princípio (1227b19-27).

Na filosofia ética aristotélica, a virtude se desenvolve no homem em duas etapas distintas e interdependentes, porque uma não obtém sucesso sem a colaboração da outra. Aristóteles percebeu que na alma humana as convicções são formadas muito antes que alguém seja capaz de especificar o que, e se alguma coisa, está errada. Situar o *orthos logos* na parte da alma não-racional nos permite explicar como isso é perfeitamente possível.

A relação do *orthos logos* com a virtude moral e a *phronesis* pode num primeiro momento levantar muitas dúvidas e gerar incertezas, mas pretendo mostrar que não é bem assim e que o filósofo apresenta inúmeras evidências de maneira difusa no texto para explicitar o papel desempenhado pelo *logos correto*.

Na *Ethica Nicomachea* II 2 Aristóteles menciona literalmente pela primeira vez que devemos executar nossas ações de acordo com o *orthos logos*.

EN II 2 1103b32-1104a: “Now, that we must act in accordance with correct reason is a common principle and must be assumed — it will be discussed later, i.e. both what correct reason is, and how it is related to the other virtues.”⁵

“Agora, que devemos agir de acordo com a razão correta é um postulado comum e deve ser assumido – isto será discutido mais tarde, ou seja, tanto o que a razão correta é, e como ela está relacionada às outras virtudes.”

Aristóteles promete então, uma definição do que é o *orthos logos* e também investigar a sua relação com as demais virtudes.

O *orthos logos* (ὀρθὸν λόγον), fundamental na ética aristotélica, aparece diversas vezes na *Ethica Nicomachea*, mas não com a frequência e clareza desejáveis. É citado em algumas passagens da EN, mas Aristóteles não diz o que ele é de forma direta.

A visão usualmente aceita do *orthos logos* aristotélico não chega a ser unanimidade entre os intérpretes, mas atrai uma grande parcela deles. A interpretação dominante é que a virtude deve de fato ser racional, ou seja, deve expressar um certo padrão de racionalidade.

⁵ ROSS, 2009

O *logos correto* parece estar envolvido com a deliberação, mas, vale ressaltar que não há deliberação sobre fins. O fim da ação é o fim moral da alçada da virtude do caráter e se relaciona primeiramente com as paixões. Por exemplo, ser covarde ou injusto relaciona-se com a disposição de caráter do agente, Aristóteles diz que, virtude quanto ao gênero é disposição de caráter (1106a12). Ele diz também que o homem sente cólera e medo sem nenhuma escolha e com relação às virtudes é dito que o homem tem tal ou tal disposição (1106a3-7).

É possível que um homem restitua involuntariamente ou por medo um valor colocado em suas mãos e neste caso, ele não pode ser considerado justo (1135b1-10).

No livro V 8, Aristóteles trata dos atos justos e injustos e diz que o homem age com justiça ou injustamente sempre que executa tais atos de modo voluntário. Caso a ação ocorra involuntariamente, ele não age nem com justiça e nem injustamente, exceto de maneira incidental. As coisas que o agente faz podem ser consideradas justas ou injustas, mas o agente não.

O filósofo também afirma que o ato voluntário virtuoso merece louvor e recompensa e o ato voluntário vicioso merece censura e punição. Em contrapartida, os atos involuntários praticados pelo agente podem resultar em perdão ou sentimento de pena em relação a ele (1109b30-35). Devemos levar em consideração que a análise da ação voluntária, ou seja, saber quando alguém age voluntariamente, nos dá informação sobre a disposição de caráter do agente. Portanto, somente aquilo que é voluntário pode revelar tal disposição. Para Susan Meyer: “[...] a voluntariedade é uma condição necessária do elogiável e do censurável.”⁶

O filósofo estabelece assim uma relação causal entre o caráter e aquilo que ele entende ser essencial ao elogiável e ao censurável. Ele considera que tal responsabilidade é necessária para louvores e culpabilidade e que o próprio homem é a causa e fonte de seus atos. Sendo assim, ele conclui na EE 1223a19-20 que: “É claro então que a virtude e o vício têm a ver com atos voluntários”.

⁶ MEYER, Susan S. O voluntário segundo Aristóteles. In: KRAUT, R. (Org.). Aristóteles: a ética a Nicômaco. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 132-150.

Mas agora nossa questão original ressurgue. Por que Aristóteles pensa que um tratamento completo da virtude e do vício de caráter requer uma discussão de responsabilidade? Uma resposta muito popular a essa questão, mais frequentemente assumida do que afirmada explicitamente, toma nota do fato de que Aristóteles pensa que nossos estados de caráter, e não apenas nossas ações, estão “à nossa altura e são voluntários” (NE III.5.1114b28–9; cf. 1114a4-31), e infere que o ponto principal de Aristóteles ao discutir a voluntariedade é estabelecer exatamente isso.⁷

Com relação ao ponto em discussão agora, não podemos falar ainda que existe algum tipo de deliberação. Portanto, estamos no âmbito das virtudes do caráter e quando Aristóteles, ao abrir o livro VI, fala sobre o *orthos logos*, ele trata de disposição de caráter, aquela do homem que segue o comando do *logos* e que age portanto, com razoabilidade.

Existem inúmeras evidências textuais que podem corroborar o entendimento de que a virtude do caráter é a responsável pela determinação dos fins morais, mas uma parcela significativa dos intérpretes de Aristóteles discorda de tal leitura. Comentadores e intérpretes envidam esforços e criam estratégias com o intuito de garantir um papel preponderante a razão no âmbito dos fins morais. Entretanto, os indícios mostram exatamente o contrário, atribuindo a determinação dos fins do agente moral à virtude moral, ou seja uma disposição (*hexis*) da parte desiderativa da alma.

Por um lado, Aristóteles diz que a aquisição da virtude moral não requer o uso da razão, por outro ele afirma que adquirir a virtude moral é um processo de habituação. Pelo hábito, desenvolve-se uma disposição (*hexis*) em nós, ou seja, um estado de caráter permanente e imutável.

Um exemplo simples elucidava bem a questão: um homem entra numa loja e pega uma mercadoria, em direção à saída da loja ele tem duas opções, ou pagar ou levar o produto escondido sem efetuar o pagamento. O homem bom parte do princípio de que o pagamento é a coisa certa a fazer e sobre isso ele não delibera; este é o tipo de comando que o homem bom segue, ou seja, ser honesto e portanto pagar pela mercadoria. Ele age desta forma em conformidade com os seus princípios. O homem bom não delibera sobre o fim, que é ser honesto. Ele já parte deste princípio e delibera sobre os meios, as formas de pagamento. Se indagado sobre este fato, ele poderia explicar sem hesitar porque pagou pela mercadoria ao invés de furtá-la. Neste caso, o homem bom é possuidor de uma *hexis* moral.

⁷ Ibid. p. 138

O termo também significa posse e, nesse sentido, deve ser contrastado com o uso. Aristóteles se baseia nesse contraste quando faz uma distinção entre alguém que tem apenas uma virtude e sua realização, o que faz com que você realize uma característica da ação. Quando alguém com uma virtude realiza uma ação virtuosa correspondente, ele "põe em uso" a virtude: um herói adormecido apenas possui coragem; esse mesmo herói no calor da batalha também a está usando. Assim, o termo *hexis* sugere algo potencial e oculto, que pode se manifestar, mas não precisa fazê-lo. (PAKALUK, 2005, p.107).

O homem bom, aquele moralmente virtuoso, dispõe de uma *hexis* moral. Em 1098b1-3 Aristóteles tenta elucidar a questão dos ‘primeiros princípios’, ele afirma que não se deve reclamar a causa em todos os assuntos, pois em alguns casos, basta que o fato esteja bem estabelecido, como no caso dos primeiros princípios. Podemos supor que o argumento aristotélico aqui exposto, nos mostra que o filósofo considera que primeiros princípios bem estabelecidos na alma humana dispensam a compreensão das razões. Logo, para responder à pergunta se os primeiros princípios morais são estabelecidos pela razão ou por desejos não-rationais, tudo nos leva à crer que a segunda hipótese é a correta.

No decorrer da investigação sobre a *eudaimonia*, Aristóteles ao tratar da criação dos bons hábitos (1095 b 2-6), diz que existe uma diferença entre os argumentos que procedem dos ‘primeiros princípios’ e aqueles que se voltam para eles (1095 a 30-31). Mas o que significa isso, o que o filósofo quer dizer com ‘primeiros princípios’?

Estudiosos de Aristóteles (ANTON; PREUS, 1991, p.193) têm procurado determinar a posição do filósofo numa questão primordial para a teoria ética; os primeiros princípios morais são estabelecidos pela razão ou por desejos não-rationais?

Na maioria das vezes é correto dizer que os ‘primeiros princípios’ são os fins gerais que o agente busca por si mesmos e nunca com vistas à qualquer outra coisa. Todos esses fins são perseguidos por causa da *eudaimonia* que é o bem humano maior (sumo bem). No entanto, existem fins almejados, tendo em vista alcançar outro fim que não ele mesmo, como no caso da riqueza que é buscada para conquistar outros fins diversos, como por exemplo, bens materiais ou posição social. Os fins que são perseguidos por eles mesmos ou por causa da *eudaimonia*, são considerados ‘fins últimos’. Para Aristóteles, os ‘primeiros princípios’ morais são os ‘fins últimos’ do agente virtuoso e constituem a concepção normativa da *eudaimonia*.

Em 1151a20-28 Aristóteles fala novamente em *orthos logos* para explicar o conflito moral do acrático e do encrático. O primeiro, dominado que é pela paixão, não obedece o comando do *logos correto*, mas o segundo consegue respeitar suas convicções e tem força para não se deixar arrastar pelas paixões. O filósofo ainda afirma que o acrático não está de todo perdido porque nele resta preservado o ‘primeiro princípio’ - elemento que se mostra desde já importante na investigação proposta.

“A acrasia é, certamente, um tipo de fraqueza, porém uma fraqueza do agente em manter sob controle racional seus desejos” (MENDONÇA, 2011, p. 8).

Feitas essas distinções, digamos que a virtude torna a escolha infalível e correto o fim, de modo que ela seja escolhida de acordo com o que deve ser escolhido ou, como parece a alguns, (preserva) a razão. Mas esta é a obra da continência, já que não corrompe a razão; mas a virtude e a continência são diferentes. Porém, temos que falar sobre isso mais tarde, já que todos aqueles que defendem que essa virtude faz a razão correta, o fazem por esta razão, isto é, porque a continência é desta natureza e porque a continência é uma das coisas que louvamos (EE 1227b12-18).⁸

2. O que é a virtude para Aristóteles

Aristóteles concebe a virtude como um estado em concordância com o *orthos logos* (*kata ton orthon logon*) e observa que "todos os homens, quando definem a virtude, depois de nomear o estado de caráter e seus objetos, acrescentam 'aquele [estado] que é *kata ton orthon logon*'" (1144b21-23).

O *orthos logos* não figura na teoria da virtude aristotélica como uma lista específica de regras e não se apresenta como um procedimento padrão de escolha, mas ele assume o comando para permitir a realização de certos atos particulares ao invés de outros (1114b30, 1119b17).

⁸ BONET, 1985

Todas as virtudes morais envolvem sentir e agir conforme o comando do *logos* e ‘como se deve’; é atributo da virtude garantir um ‘sentir’ apropriado, frente às circunstâncias particulares. Sentir prazer e dor, em face dos objetos apropriados e da maneira adequada (1121a1-4). A virtude é aquele ‘estado’ detentor do *orthos logos*, que habilita a alma humana a determinar o fim moral, isso ocorre antes mesmo da escolha racional (*prohairesis*).

Para Tessitore: “[...] a prudência envolve alguma visão do bem como este aparece para uma pessoa virtuosa.” (TESSITORE, 1996, p. 45). A percepção do ‘bem’ para o agente moral é diferente da percepção daquele que não possui virtude. O fim do agente moral é sempre o bem.

A *phronesis* depende ela mesma das virtudes morais; a pessoa com sabedoria prática (*phronimos*) é caracterizada por sua excelência deliberativa (*euboulia*) e esta é uma capacidade que traduz um tipo de correção (*orthotes tis*) no raciocínio (1142b16-22). Esta correção restringe o papel da deliberação às atividades que buscam alcançar um bem, ou seja, a deliberação se dá com relação aos meios.

Na sequência, observe o que Aristóteles afirma em 1144b30-32: “É claro, pelo que dissemos, que não podemos ser realmente bons sem sabedoria prática, ou praticamente sábios sem virtude de caráter.”⁹

Na EN 1144b20-26 Aristóteles diz que a virtude é aquele estado em concordância com o *orthos logos* e que o *logos correto* é aquilo que está de acordo com a sabedoria prática (*phronesis*). A *phronesis* é uma virtude intelectual e o *orthos logos* relaciona-se diretamente com ela, mas não a partir dela; ou seja, o *orthos logos* não se comporta como uma expressão da parte racional da alma. É possível vislumbrar entre eles uma correlação, pois a *phronesis* coroa de êxito a virtude moral, que se revela no momento da ação como uma obediência ao *logos correto*.

A *phronesis* não é possível na ausência da virtude moral. A disposição de caráter virtuosa é aquela que possui o *orthos logos*, pois a virtude está inculcada ¹⁰ na alma do homem bom como uma segunda natureza.

⁹“It is clear from what we have said, then, that we cannot be really good without practical wisdom, or practically wise without virtue of character.” Nesta passagem, nos baseamos na tradução da EN de Roger Crisp (2004) por ser mais clara.

¹⁰ A palavra ‘inculcada’ é adotada neste texto, porque exprime bem o sentido desejado: gravar, imprimir algo na alma de alguém.

Aristóteles parece considerar que a virtude ética plena se dá com a *phronesis* e que aquele que possui a virtude do caráter seria ‘praticamente sábio’, como ele mesmo diz. Por isso, o *phronimos* é aquele que detém a virtude perfeita ou virtude em sentido estrito.

Já no caso da virtude natural, o agente faz o que deve ser feito, sem saber o porquê. Não conhece a razão pela qual faz aquilo que deve ser feito e a virtude perfeita é aquela acompanhada de *phronesis*, ou seja, o agente faz o que deve ser feito e conhece as boas razões. (ZINGANO, 2008, p. 77)

Isso não quer dizer que as virtudes naturais sejam necessariamente disposições sem sentido, só que não é preciso ter *phronesis* para ter virtudes nesse sentido. Como Aristóteles discorre sobre as virtudes naturais tão rapidamente, ele deixa sem resposta muitas questões que provavelmente levantam dúvidas. (POLANSKY, 2014, p.209).

No livro II 6 1106 b 26-28, Aristóteles diz que a virtude é uma espécie de mediania porque põe a sua mira no meio-termo; aconselha que o homem deve evitar os prazeres, pois desta maneira estará mais protegido dos erros; o homem não é capaz de julgar o prazer com imparcialidade, o prazer e a dor que o homem sente determinam suas disposições. Aristóteles diz que: “Devemos nos arrastar para o extremo contrário, pois assim entraremos no estado intermediário” (1109 b 4-6).

O filósofo ao abordar a mediania, questiona até que ponto um homem pode desviar-se sem ser censurado e afirma que isso não é fácil de determinar pelo raciocínio. Tais coisas são da alçada dos sentidos e dependem das circunstâncias particulares do caso concreto; a determinação do intermediário depende da percepção, diz Aristóteles (1109 b 20-25). O agente moral obedece o comando do *logos correto* acima de qualquer outra coisa.

Na EN 1117a17-22 Aristóteles nos permite entrever como se dá a ocorrência da mediania no homem virtuoso: “Por isso, também se considera a marca de um homem mais corajoso ser destemido e imperturbável em imprevistos alarmes do que naqueles que são previstos; pois deve ter seguido mais de um estado de caráter, com pouca preparação; os atos que são previstos podem ser escolhidos por cálculo e razão, mas ações repentinas devem estar de acordo com o estado de caráter da pessoa.”

Na *Magna Moralia* em 1199b36-1200a35, Aristóteles narra uma situação hipotética e apresenta um problema: “Quando não é possível, ao mesmo tempo, realizar atos corajosos e atos justos, qual devemos praticar?”

A situação contrapõe duas virtudes, o que Aristóteles considera se tratar de uma impossibilidade. Então, o filósofo inicia a argumentação explicando a virtude natural – tema controvertido na filosofia moral.

No caso das virtudes naturais existe apenas o impulso para a direita desprovido de razão. O filósofo afirma que, caso exista escolha, isso ocorre na parte racional da alma com o uso do intelecto e prossegue argumentando que como condição para que a escolha exista realmente, a virtude perfeita deverá também estar presente. Deve haver a combinação da virtude moral com a virtude intelectual, uma atuação em conjunto das virtudes da parte não-racional e racional da alma. A *phronesis* não pode existir sem o impulso natural para a direita, nem uma virtude pode ser contrária a outra, pois ambas obedecem ao comando do *logos correto*.

Ele afirma: “ [...] a virtude se inclina àquilo a que conduz a razão. Pois é isto que identifica o melhor” (1200b7-9).

Num primeiro momento, a virtude natural se manifesta como um ‘impulso’ para o bem sem a influência ‘direta’ da parte racional; neste momento ainda não existe escolha. A escolha racional (*prohairesis*), da alçada da parte racional da alma, não é possível sem o ‘impulso’ original em busca do bem. Portanto, primeiramente se manifesta na alma um impulso correto, que de alguma maneira exerce influência e serve de guia; somente num momento posterior, este impulso correto para a direita, acompanhado da virtude intelectual constitui-se na virtude perfeita (τέλεια ἀρετή).

Aristóteles explica, na passagem acima citada, que como as virtudes são estados intermediários, elas tornam os homens melhores. E no caso em questão, quando o agente encontra o meio-termo – algo entre o excesso e a falta nas paixões – isso basta para solucionar o problema.

Podemos concluir que se a hipótese não envolve nenhum tipo de deliberação, fica evidenciado que a parte racional da alma – o intelecto – não atua para a solução do problema.

A referida passagem, portanto, contém mais indícios que corroboram a hipótese com a qual trabalho neste texto, ou seja, de que o *orthos logos* não faz parte da virtude intelectual e sim da virtude moral.

Mas geralmente, desde que isto foi estabelecido por nós no início, as virtudes são estados médios, segue-se que quanto mais qualquer estado é uma virtude, mais é um meio-termo; de modo que não somente a virtude se tornará grande e não tornará o homem pior, mas o tornará melhor. Para o meio-termo em questão foi encontrado o intermediário entre excesso e a falta nas paixões. E isso basta. (MM 1200a30-35)

Em 1102b11-17 Aristóteles diz que existe algo na alma não-racional que, em certa medida, acompanha a razão. Ao falar do acrático e do encrático ele alude a essa questão da seguinte forma: “Porque louvamos a razão do homem continente e do incontinente, e a parte de sua alma que tem razão, já que impele-os corretamente e aos melhores objetos; mas neles também se encontra outro elemento natural ao lado da razão, que luta contra e resiste a ela.”

Zingano concorda que Aristóteles quer mostrar a existência de um outro elemento que participa da ação juntamente com o elemento racional.

O homem que se controla, assim como o acrático sabem o que deve ser feito; enquanto o primeiro mantém-se firme, o segundo, por fraqueza de vontade, termina por fazer o contrário do que reconhece como sendo o dever. Ambos são citados aqui por tornarem evidente a existência de outro princípio na ação, além do racional. (ZINGANO, 2008, p. 87).

A dificuldade de entendimento da hipótese proposta neste trabalho, começa ainda no processo de aquisição das virtudes, o que levanta muitas dúvidas. Alguns estudiosos, como por exemplo Sarah Broadie (1991), questionam como este processo se daria; a autora cita a *Ethica Nicomachea* livro II 1 1103a14-20 em que Aristóteles diz que as virtudes são de dois tipos, intelectual e moral. A virtude intelectual deve seu nascimento e desenvolvimento ao ensino, o que requer experiência e tempo, enquanto a virtude moral surge como resultado do ‘hábito’. O próprio nome (*ēthikē*) é formado por uma ligeira variação da palavra grega ‘*ethos*’ que significa ‘hábito’.

Aristóteles afirma que nenhuma das virtudes morais surge no homem por natureza e argumenta que nada que exista por natureza pode formar um hábito contrário à sua natureza. A etimologia auxilia mas não resolve o problema; então devemos perguntar: o que este processo tem a ver com o hábito?

Como o hábito dá origem às virtudes do caráter? Como este engajamento no comportamento correto é capaz de desenvolver uma disposição virtuosa?

Sem sombra de dúvida, a atividade intelectual é sim fundamental para o exercício da ação virtuosa, isto porque Aristóteles determina que as ações virtuosas voluntariamente devem cumprir três condições: a ação virtuosa deve ser realizada intencionalmente; a ação virtuosa deve ser realizada como fim em si mesma; a ação virtuosa deve ser realizada a partir de um caráter firme e imutável. Tudo isso diz respeito à realização da ação virtuosa, não ao que vem a ser a disposição virtuosa detentora da habilidade necessária à prática de uma ação desta natureza.

No caso do primeiro quesito que requer a ‘intencionalidade’, deve-se levar em consideração a complexidade do prazer e da dor. Este conteúdo emocional é que determina a natureza do que é sentido pelo agente, se isto pode ser julgado bom ou mau, apropriado ou inapropriado, excessivo ou insuficiente. A avaliação emocional depende da ‘medida correta’ que não se reveste de uma mera quantidade, ao contrário leva em consideração os motivos e todas as circunstâncias envolvidas na percepção do agente.

Por este motivo, Aristóteles diz que o objetivo da investigação na *Ethica Nicomachea* é aprender a ser bom e não obter apenas o conhecimento teórico do que é a virtude (1103 b 24-29). A virtude não pode ser ensinada porque não se realiza como um cálculo matemático, é algo muito mais complexo.

Em ética, o modo apropriado para ao menos alguns pontos de partida é a habituação, e, à luz de I 4, não é difícil ver que pontos de partida são esses. A tese é que primeiro aprendemos (passamos a ver) o que é nobre e justo não por experiência de uma série de instâncias ou indução a partir destas, nem por intuição (intelectual ou perceptiva), mas aprendendo a fazer coisas nobres e justas, habituando-nos a uma conduta nobre e justa.¹¹

¹¹ BURNYEAT, M.F. Aprender a ser bom segundo Aristóteles. In: ZINGANO, M. Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, p. 161

Para Aristóteles, a busca pela compreensão da virtude, passa também pela compreensão da *eudaimonia*. Na *Ethica Nicomachea* o trabalho de Aristóteles para definir *eudaimonia* está relacionado com o seu esforço para determinar a noção de virtude e ele dedica cinco livros (EN II, III, IV, V e VI) a esta empreitada. Em 1102a5-7, Aristóteles afirma que: “Dado que a felicidade é uma atividade da alma de acordo com a virtude perfeita, devemos considerar a natureza da virtude; pois talvez assim possamos ver melhor a natureza da felicidade.”

Aristóteles afirma que a *eudaimonia* é algo completo e auto-suficiente, e é a finalidade de toda ação (1097 b 20-21). A natureza da *eudaimonia* e a natureza da virtude são discutidas concomitantemente; ao considerar a *eudaimonia* uma atividade da alma de acordo com a virtude, a definição de uma ajuda na compreensão da outra.

A virtude humana mantém estreita relação com a razão – comumente identificada com o termo *logos*. Algumas das expressões que aparecem nas obras éticas aristotélicas, como por exemplo: ‘virtude natural’, ‘virtude própria’, ‘virtude perfeita’, ‘virtude em sentido estrito’ nos mostra existir distinções entre elas; a virtude natural não envolve razão e as demais sim. Aristóteles considera como ‘virtude perfeita’ ou ‘virtude em sentido estrito’ aquela que envolve o uso da razão.

A virtude natural é aquela que se expressa quando o agente faz o que deve ser feito, mas não dispõe das razões, ao contrário, a virtude própria encontra-se naquele agente que faz o que deve ser feito à partir do uso da razão.

Mas, se alcançar discernimento para acompanhar as virtudes naturais, isso fará diferença nas ações de cada um. É quando o estado de virtude natural, embora semelhante, se torna virtude no sentido próprio. Assim como no domínio da opinião existem duas formas (inteligência e sabedoria), assim também no domínio do caráter existem duas: uma é a virtude natural e a outra é a virtude própria, e a virtude própria requer sabedoria. (EE V 13 1144 b 11-17).¹²

¹² INWOOD;WOOLF, 2013

Zingano afirma ser mais do que uma curiosidade observar que no livro VI 13, Aristóteles apresenta uma divisão da virtude moral em ‘virtude natural’ e ‘virtude própria’. Na EE 1234a27-30, Aristóteles diz que: “[...] toda virtude, como será dito adiante, ocorre de certo modo natural e de um outro modo, acompanhado de prudência”.

Na sequência, o autor explica que Aristóteles de fato faz uma distinção entre virtude natural, de origem inata ou adquirida pelo hábito, e virtude própria que é aquela que não existe sem prudência (1144b17). Nos livros comuns da EN e EE, a ocorrência do tema ‘virtude natural’ é encontrada duas vezes; a primeira, indica Zingano, é na EN VII (EE

VI) 9 1151a18-19, em que Aristóteles diz que a virtude moral “natural ou habitual” fornece a opinião correta sobre o princípio da ação. “O *ou* aqui deve ser entendido menos no sentido de uma disjunção propriamente dita e mais no sentido de uma explicitação: a virtude natural, isto é, a virtude adquirida pelo hábito” (ZINGANO, 2008, p.14-15).

Em 1103a20-26, o filósofo nos oferece uma importante pista sobre a questão da aquisição e desenvolvimento das virtudes. Aristóteles afirma que: “[...] somos adaptados pela natureza para receber as virtudes e aperfeiçoados pelo hábito”.

Aristóteles também diz que a virtude é uma mediania, no que toca à sua substância e a definição da sua essência; ou seja a mediania é a quiddidade da virtude (1107a5-10).

No início do livro II da *Ethica Nicomachea* Aristóteles explica que a virtude, sendo então de dois tipos, intelectual e moral, é adquirida de maneiras distintas. A virtude ou excelência intelectual, no princípio deve seu nascimento e crescimento ao ensino, o que demanda tempo e experiência (*empeiria*). Diferentemente da virtude moral que surge no homem como consequência do hábito, isto implica que nenhuma virtude moral surge em nós por natureza, no que Aristóteles não quer deixar dúvidas.

Por exemplo, a pedra que por natureza se move para baixo não pode ser habituada a mover-se para cima, nem mesmo se alguém tentar treiná-la jogando-a dez mil vezes; nem pode ser habituada a mover-se para baixo, nem pode qualquer outra coisa que por natureza se comporta de uma maneira ser treinada para se comportar de outra. Nem por natureza, então, nem ao contrário da natureza, as virtudes surgem em nós; pelo contrário, somos adaptados pela natureza para recebê-las e somos aperfeiçoados pelo hábito (1103a20-26)¹³

¹³“For instance the stone which by nature moves downwards cannot be habituated to move upwards, not even if one tries to train it by throwing it up ten thousand times; nor can fire be habituated to move downwards, nor can anything else that by nature behaves in one way be trained to behave in another. Neither by nature, then, nor contrary to nature do the virtues arise in us; rather we are adapted by nature to receive them, and are made perfect by habit.”

A virtude deve ser adquirida, pois Aristóteles não acredita que o ser humano é bom ou mau por natureza e sim que o homem nasce sem qualquer caráter. O filósofo entende que no caso dos seres humanos normais ou seja, daqueles que não são naturalmente incapacitados, fica a cargo exclusivamente da educação que se recebe o desenvolvimento de um caráter bom ou ruim.

Aristóteles afirma no livro X 1179 b 20-30 que as opiniões a respeito deste assunto divergem; alguns acreditam que a hereditariedade determina o caráter do homem, outros defendem a habituação como único caminho para moldar o ser humano virtuoso e ainda há quem considere o ensino o mais eficaz. Ao investigar profundamente a natureza humana, o filósofo não acredita que o caráter humano seja uma dádiva da natureza, descartando-a como causa das virtudes. Ele também é contrário àqueles que acreditam no poder dos argumentos para criar a virtude no homem; partindo dessa premissa defende como único meio o cultivo de bons hábitos na alma do aprendiz, o que considera a maneira eficiente para moldar o bom caráter, a prática repetida de atos virtuosos.

Para Aristóteles, a alma do homem deve primeiro ter sido cultivada com hábitos nobres para que ele então torne-se virtuoso, assim como a terra deve ser cultivada para receber e nutrir a semente.

Como um árduo defensor da prática nas questões éticas, o filósofo compara a aquisição de um bom caráter à aquisição de uma habilidade. É preciso, antes de adquirir qualquer arte ou habilidade que a pessoa receba instruções de um tutor, cabendo à este dizer o que deve ser feito, como deve ser feito e a melhor maneira de se fazer. O tutor que deve ser uma pessoa prudente (*phronimos*) é a responsável pela inculcação de bons hábitos que geram na alma do aprendiz o impulso correto para a realização de ações com base na razão. A partir daí, com a prática advinda da repetição nos tornamos bons e habilidosos; esta habilidade adquirida pela prática torna-se então uma espécie de segunda natureza. Uma criança pode herdar inteligência dos pais, mas apenas com a experiência e a repetição dos bons hábitos é que desenvolverá um bom caráter.

O caráter, aquilo que podemos considerar como os traços duradouros de uma pessoa e que se expressam nas atitudes, sensibilidades, crenças, enfim no comportamento do agente e que influencia a sua maneira de agir e viver, é tema que demandou muita investigação; o filósofo se preocupou principalmente com o bom caráter, ou seja com aquele tipo dotado de virtude que serve de guia para uma vida boa. Ao buscar compreender a virtude, o filósofo investigou a *eudaimonia*, enquanto atividade da alma em conformidade com a virtude perfeita (1102a10-20).

Ackrill relata que Aristóteles ao descrever o conceito de *eudaimonia* como o da vida completa e perfeitamente satisfatória, também levou em consideração várias ideias populares a respeito de que tipo de vida satisfaria essa exigência, e aceitou sem discussão algumas visões bastante óbvias sobre certos bens que supostamente merecem um lugar de destaque no que pode ser considerada como a melhor vida.

Com o argumento *ergon*, Aristóteles relacionou a virtude com a função própria do homem e começou assim a elaborar sua própria descrição de *eudaimonia*. A importância do argumento *ergon*, se deve ao fato de que ele conduz o filósofo à tese de que a *eudaimonia*, bem maior do homem, é uma vida ativa do “elemento que tem um princípio racional”. (ACKRILL, 1999, p.69-70).

A função própria bem executada realiza o bem do homem e seguindo a trilha das virtudes, Aristóteles encontrou a melhor e mais perfeita: a *eudaimonia*.

[...] se qualquer ação é bem realizada quando está de acordo com a excelência que lhe é própria; se realmente assim é, o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa.” (1098a 15)

Em EN I 7, Aristóteles lembra ao leitor que o ‘bem’ almejado é o fim das coisas alcançáveis pela ação (1097a20-25). Ele esclarece então, o que tem em mente, dizendo que o melhor ‘bem’ não é apenas um ‘fim’ mas o melhor ‘fim’, alguma coisa que é sempre escolhida por si mesma e nunca por conta de qualquer outra coisa (1097a30-35). Por exemplo, o melhor tipo de coisa que um escultor pode realizar não é o ato de esculpir e sim uma escultura em si; podemos entender, seguindo a mesma linha de raciocínio, que a melhor coisa que um homem dotado de uma alma racional pode realizar não é apenas pensar, mas sim servir-se deste pensamento dotado de razão como guia para as suas ações – suas melhores ações, portanto a *eudaimonia* depende do bom desempenho do *ergon*.

Deborah Achtenberg entende que Aristóteles discute o *ergon* humano tendo em vista, determinar o que vem a ser a virtude humana, para em seguida determinar o bem humano. Para a intérprete, existe um *ergon* humano apropriado e a partir daí é “preciso

ver o que é que ele completa; a primeira conclusão é a virtude e a segunda é a felicidade.”¹⁴

Estudiosos de Aristóteles concordam que o argumento *ergon* mantém forte relação com as virtudes. Para a intérprete Ronna Burger as virtudes moral e intelectual são coisas distintas, mas o desempenho do *ergon* requer um trabalho conjunto.

[...] virtude ética e *phronesis* são a excelência de funções psíquicas diferentes, mas o desempenho do *ergon* humano requer sua cooperação. Virtude, Aristóteles diz, identifica o alvo correto, *phronesis* é o meio para realizar isso. Disseram-nos que a *phronesis* e a virtude ética fazem o *ergon* humano juntos. (BURGER, 2008, p. 125).

Ao se preocupar com o bom caráter, Aristóteles trata de um estado virtuoso (ἔξις) que possui a habilitação necessária para executar ações com foco na mediania e que assim são louváveis. O caráter é discutido principalmente com relação ao seu papel de portador da moralidade.

2.1 A virtude do caráter

Para conseguir decifrar o *orthos logos* aristotélico, necessário se faz percorrer detidamente o caminho trilhado por Aristóteles para explicar como é possível a formação de um caráter moral, ou seja, o desenvolvimento de uma disposição ética. Isso envolve primeiramente a compreensão da virtude do caráter.

Na *Ethica Nicomachea* II 4 Aristóteles aponta os requisitos da virtude e afirma categoricamente que para a posse das virtudes o conhecimento pouco ou nenhum peso tem. Antes de mais nada é preciso ser virtuoso; a simples realização de uma ação virtuosa não nos permite considerar o agente como detentor de virtude.

¹⁴ ACHTENBERG, D. “The role of the Ergon Argument in Aristotle’s NE”. In Anton&Preus (ed.): Essays in Ancient Greek Philosophy IV. Aristotle’s Ethics. New York: SUNY PRESS, 1991, pp. 59-72

Em 1105b5-15, o filósofo argumenta que as ações são identificadas como justas e temperantes quando são realizadas da maneira como o homem justo e temperante as praticaria, mas isso não é o suficiente para atribuir virtude ao agente, ou seja, aquele que pratica ações justas e temperantes nem sempre é justo e temperante.

A prática é indispensável para que o aprendiz torne-se bom, a realização repetida de atos justos e temperantes é o que torna o agente justo e temperante. Uma ação que se apresenta virtuosa, pode ter sido executada tendo em vista interesses pessoais.

Na *Ethica Nicomachea* I 8, Aristóteles diz que o homem bom é aquele que ama o bem.

Sua vida, portanto, não tem mais necessidade de prazer como um tipo de encanto adventício, mas tem seu prazer em si mesma. Pois, além do que dissemos, o homem que não se regozija em ações nobres nem é bom; já que ninguém deveria chamar um homem justo que não gostasse de agir justamente, nem um homem liberal que não gozasse de ações liberais; e similarmente em todos os outros casos. Se isto é assim, as ações virtuosas devem ser em si mesmas agradáveis (1099a15-23).

Ao longo dos trabalhos éticos, Aristóteles define a virtude como um estado não racional e defende ser atributo dela, fornecer o conteúdo de nossos objetivos. Por isso, Moss defende que o caráter ético envolve a cognição não racional dos fins e diz que para o filósofo, desejamos nossos fins porque os achamos bons. (MOSS, 2011, p.2)

A ação virtuosa guarda prazer em si mesma; uma ação além de ser boa e nobre deve ser aprazível para aquele que a realiza. Se o agente faz o bem à outrem tendo em vista uma compensação financeira, por exemplo, não pode ser considerado um agente virtuoso pela simples ação realizada. Da mesma maneira, os atos praticados por medo de punição não são virtuosos, embora possam ser praticados de maneira virtuosa.

Ao observar as decisões que os homens tomam, que precedem as suas ações, é que os louvamos ou censuramos. Não é a ação em si que revela o caráter de alguém, mas aquilo que o move. Uma ação pode se apresentar extremamente virtuosa e ainda assim esconder na sua real motivação, interesses próprios e não pura virtuosidade.

Portanto, podemos deduzir que o caráter não pode ser julgado pelas ações, é necessário saber que motivos levaram o agente a realizar tal ação, ou seja, qual foi o seu real propósito.

A prática de uma boa ação só é possível porque antes houve uma motivação para praticá-la; esta disposição para a virtude é inculcada na alma humana através da prática frequente de bons hábitos e assim é possível a formação de um caráter virtuoso no homem. A habituação é fundamental para o desenvolvimento de uma disposição virtuosa, o que nos torna capazes de discernimento do ‘meio-termo relativo a nós’.

Aristóteles não relaciona a mediania com o objeto, ele estabelece uma relação direta com o agente; é preciso fazer e sentir as coisas certas no momento certo e ainda pelas razões corretas (1106 b 21–27) e isto significa dizer que, a virtude atinge a média, ou seja acerta o alvo.

Devemos considerar que o bom ser humano, com suas disposições em equilíbrio, que sente da maneira certa, na hora certa, pelos motivos certos, consegue agir e realiza a coisa correta de acordo com as circunstâncias. Justamente por isso, o que conta como uma ação razoável em determinadas situações é difícil de precisar e Aristóteles utiliza o parâmetro do ‘relativo a nós’. A mediania depende das circunstâncias particulares; é uma questão de pesos e medidas.

A determinação moral é por natureza imprecisa; a virtude moral é uma mediania, na medida em que é *estocástica* do meio-termo (ZINGANO, 2009, p. 25). Esta palavra desapareceu do vocabulário ético moderno, diz Zingano, mas Aristóteles considera o termo o mais adequado para uma descrição da natureza do meio-termo da virtude moral.

A comparação básica é com um arqueiro, que mira o alvo, mas que não pode ter certeza do êxito de seu tiro. A razão, ao intervir no mundo das emoções, não as subtrai de uma certa imprecisão. [...] O mundo moral é, assim, permanentemente opaco, um mundo no qual jamais se fará plena luz. (ZINGANO, 2009, p.25).

A passagem acima ilustra bem a intervenção do *logos* no mundo das emoções, que é o terreno da moralidade. No campo do agir, o conhecimento dos particulares é mais importante do que o mero conhecimento do universal. O equilíbrio na aferição das circunstâncias é que vai definir o modo de agir correto ‘em relação a nós’. A ‘ação’ versa sobre os particulares (1141b15-20), logo, a virtude deve dar conta tanto dos universais quanto dos particulares.

Na *Ethica Nicomachea* II 5 Aristóteles diz que ninguém é considerado bom ou mau por causa de suas paixões e explica que “o homem que sente cólera ou medo não é louvado, nem é censurado aquele que simplesmente se encoleriza, mas sim o que se encoleriza de certo modo” (1105b33-36).

A virtude do caráter é tratada em várias outras passagens, como um estado da alma humana não-racional, o argumento apresenta a virtude como produto da habituação em ações e paixões e as descrições dos estados de caráter, como disposições para sentir estas paixões de maneiras específicas.

O ser humano virtuoso é análogo às balanças vazias que são corretamente ajustadas. Quando algo acontece, o ser humano virtuoso, que é devidamente equilibrado, responderá e agirá da maneira correta. O ser humano que não tem uma disposição equilibrada não terá as emoções certas e não agirá corretamente na situação certa, como as balanças desequilibradas que não reagirão corretamente ao peso na tijela. A analogia é entre o ser humano virtuoso e as balanças vazias corretamente aferidas. Um par de balanças vazias corretamente aferido pesará corretamente o que está em uma das tijelas vazias. Um ser humano, corretamente equilibrado, reagirá e agirá corretamente na situação em questão. (GOTTLIEB, 2009, p.23).

A boa compreensão dos particulares pode ser atribuída à valiosa contribuição da experiência (*empeiria*). Aristóteles considera que aqueles que não possuem conhecimento, mas têm experiência, são tidos como mais práticos do que os outros que conhecem (1143b10-15).

Em 1094b28-1095a12 Aristóteles defende a importância da experiência e afirma que o fim visado na ética são as ações, portanto aquele inexperiente nas coisas da vida não conseguirá aproveitar as lições que ele oferece.

“A experiência adquirida - *empeiria* - produz a habilidade (*dúnamis*) de agir. Sua aquisição leva tempo; essa habilidade é incorporada e geral. É adquirida por tentativa e erro conscientes e pela prática” (EIKELAND, 2008, p.237).

Aristóteles enumera vários elementos necessários ao agir virtuoso que vão formando um corpo coeso. No livro VII da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles descreve em detalhes, algumas disposições humanas para elucidar ao máximo a natureza da *hexis*; aquilo que o ser humano desenvolve e que possui como características essenciais a imutabilidade e a estabilidade. A segunda característica citada - a estabilidade - reveste-se de uma certa impermeabilidade à qualquer mudança, porque a partir do momento em que uma determinada disposição de caráter é moldada no indivíduo, a disposição mesma se converte numa espécie de segunda natureza e o homem não conseguirá jamais livrar-se dela.

Se a virtude é uma disposição de caráter (*hexis*), a perfeita compreensão da aquisição e o desenvolvimento da virtude do caráter é indispensável para o entendimento sobre o *logos correto*.

Aristóteles considera a virtude do caráter como uma boa disposição da capacidade humana para sentimentos, desejos e ações. Na passagem da EN II 5 1106a15-24 ele dá o exemplo do olho humano, dizendo que a excelência do olho permite ao homem enxergar bem e com isso ele desempenha bem a sua função. Diz ainda que nem toda disposição é virtude, por exemplo a irascibilidade ou irritabilidade é uma disposição ruim relacionada a sentimentos de raiva, que causa na pessoa que sente uma reação excessiva a insultos provenientes de uma provocação menor (1126a14-31); a prodigalidade é uma má disposição relacionada ao dinheiro, uma pessoa servil apresenta comportamento subserviente na hora de ganhar dinheiro (1121b31-4), enquanto o pródigo não economiza e gasta em excesso com as coisas erradas (1120b20-5, 1107b11-14).

Na *Ethica Nicomachea*, Aristóteles reúne disposições (*hexeis*) de caráter firmes e imutáveis (1105a33, 1114 a13-18). A virtude do caráter é a responsável pela boa disposição no agente para que ele tenha sentimentos e desejos adequados, permitindo que ele faça escolhas apropriadas no momento da ação. Ao contrário, um vício de caráter é uma má disposição que inviabiliza o agir correto.

É necessário entender a diferença entre virtude do caráter (*ethike arete*) e virtude intelectual (*dianoetike arete*) e como elas são interdependentes. As virtudes do caráter enquanto adquiridas por habituação são mais que hábitos. A palavra inglesa ‘*state*’ é a que melhor contribui para a compreensão do termo *hexis*, porque as virtudes do caráter são os estados permanentes ou as disposições firmes e duradouras produzidas pelo hábito.

Na *Ethica Eudemia* (1220a39) e na *Ethica Nicomachea* (1103a17), a virtude de caráter pode ser pensada como um estado (*hexis*) criado em nossa vida psicológica (alma) ao longo do tempo, realizando repetidamente certas ações. Não há porém, uma lista oficial de virtudes do caráter - Aristóteles relaciona apenas algumas delas, como por exemplo a temperança, a coragem e a justiça.

A virtude do caráter refere-se ao estado de caráter e não às ações propriamente ditas; é indispensável que o sujeito passe pelo processo que podemos denominar “aprendendo a ser bom”. Não basta que a ação seja corajosa ou justa, é necessário que o agente, seja ele mesmo corajoso ou justo, o que significa ser moralmente virtuoso.

O ponto crucial para entender sobre as virtudes do caráter é que elas são primariamente estados psicológicos criados por ações habituais. Quando os filósofos gregos falam de virtudes do caráter - justiça ou coragem, por exemplo - geralmente não estão falando de ações justas ou corajosas; eles estão falando sobre estados de caráter que consideram justos ou corajosos. As ações podem ser justas ou corajosas, mas nenhuma ação por si só pode ser chamada de ato de justiça ou de coragem, simplesmente porque parece um ato de justiça ou de coragem. Ações que parecem justiça ou coragem, mas que são realizadas pela razão errada ou que são tolas nas circunstâncias, não são realmente ações virtuosas. (DEVETTERE, 2002, p. 67).

Uma virtude moral, afirma Aristóteles, não é nem um sentimento nem uma capacidade, mas a expressão de um estado ou disposição (*hexis*) para agir ou sentir de certa maneira em determinadas circunstâncias, assim ele diz em EN II 5 1106a12-14.

O filósofo quando fala sobre a maneira pela qual se adquire a virtude moral, afirma que isso só é possível realizando uma ação correta repetidas vezes. Ele usa como exemplo a aquisição da coragem afirmando que é o hábito de desprezar e arrostar coisas terríveis que faz o homem se tornar bravo. Agir corretamente é crucial para a aprendizagem moral, logo a ação correta é de fundamental importância para os aprendizes morais.

Para Aristóteles, a virtude é a disposição de caráter que nos habilita a agir tendo como fim o bem e ela é atributo do próprio homem, é o ponto de partida, nada é anterior a virtude no sentido de embasá-la. Na *Ethica Eudemia* 1220a5-12, o filósofo nos explica que a virtude do caráter habilita a parte não-racional da alma que ao ser transformada pelo bom hábito segue a razão; é desta maneira que podemos identificar alguém como gentil ou corajoso.

A virtude do caráter, atributo da parte da alma humana não-racional, é a responsável pela identificação e determinação do fim que é o bem, portanto nada é anterior a virtude no sentido de embasá-la, como já foi dito anteriormente.

Na *Magna Moralia* 1185b5-10, Aristóteles diz que na parte racional da alma residem a sabedoria, a inteligência, a filosofia e a aptidão para o aprendizado, mas é na parte não-racional que se encontram as virtudes, como por exemplo, a temperança, a justiça, a coragem e outras disposições morais pelas quais somos considerados louváveis; ele afirma que ninguém é louvado pelas virtudes da parte racional da alma.¹⁵

Aristóteles, muito embora tenha escrito um tratado sobre a alma, faz algumas observações sobre ela na *Ethica Nicomachea*. Ele considera que existem duas partes da alma - aquela que compreende um princípio racional e a não-racional.

Entretanto ao contrário dos argumentos que expõe na EN, em *De Anima* 432a22, Aristóteles diz que as partes da alma são inumeráveis porque as disparidades são muitas em cada uma delas; ele diz que a parte da alma responsável pela percepção, por exemplo, não pode ser classificada nem como racional e nem como totalmente desprovida de razão. Na sequência, em 432b27-30, diz que não é o intelecto que faz mover, pois o movimento cabe sempre ‘àquele’ que evita ou busca algo ¹⁶; o intelecto apenas reflete sobre algo temível ou agradável, sem contudo, ter comando sobre o agir. Em 433a1-5, Aristóteles afirma que mesmo que o intelecto ordene e o raciocínio diga que se evite ou busque algo, o indivíduo não se move, mas age de acordo com o apetite, como no caso dos acráticos.

A *hexis* então se apresenta como aquela disposição, segundo a qual aquilo que está disposto, está disposto bem ou mal - a definição de *hexis* não aparece apenas nas obras éticas aristotélicas - encontram-se passagens que abordam a questão da *hexis* nas *Categorias* e nos *Tópicos*.

¹⁵ ROSS, 1915

¹⁶ “Yet neither is the rational faculty or what is called reason what initiates motion, for the faculty of contemplation does not contemplate what is to be done, nor does it say anything at all about what is to be pursued or avoided, while motion always belongs to one who is avoiding or pursuing something”. (SHIELDS, 2016)

Nas *Categorias*, Aristóteles parece se contradizer ao afirmar em 13a19-30¹⁷ que é possível com relação aos contrários ocorrer a mudança de um estado para o outro; ele diz que o homem saudável pode adoecer, o branco pode transformar-se em negro e o frio se tornar quente, além disso afirma que é possível também tornar-se mau em vez de bom ou bom em vez de mau. Exatamente este ponto é motivo de controvérsias à respeito da natureza firme e imutável da *hexis*.

Nos *Tópicos* 126a34-37, Aristóteles explica: “[...] uma vez que até mesmo um deus e o homem bom são capazes de cometer más ações, não sendo, contudo, este o caráter do deus e do homem (bom), posto que os perversos são sempre assim chamados devido à sua deliberada escolha do mal.” (BINI, 2010).

Como é possível a partir das duas passagens citadas, garantir estabilidade à *hexis*? Ao que parece, a partir de uma leitura atenta, o texto citado em *Categorias* contém a resposta a esta questão. Em *Categorias* 13a17-20 Aristóteles afirma que: “Além disso, com os contrários, isto é possível (enquanto a coisa capaz de recebê-los está lá) para que a mudança de um para outro ocorra, a menos que ela pertença a algo que, por natureza, esteja quente para queimar”.¹⁸

Levando-se em consideração o caso do aprendiz moral, é possível interpretar as palavras do filósofo como indicativo que a dita ‘estabilidade’ pode não ser ainda tão ‘estável’. No período de tempo em que a disposição de caráter está sendo cultivada no agente, a virtude não foi ainda definitivamente ‘inculcada’ na sua alma. Portanto, com a virtude não adquirida, não está assegurada uma *hexis* firme e imutável.

Na frase entre parênteses da passagem citada anteriormente em que Aristóteles afirma que: “Além disso, com os contrários, isto é possível (enquanto a coisa capaz de recebê-los está lá)” - apontando para a relação dos contrários com a alma humana.

¹⁷“Further, with contraries it is possible (while the thing capable of receiving them is there) for change into one another to occur, unless the one belongs to something by nature as being hot does to fire. For it is possible for the healthy to fall sick and for the white to become black and the hot cold; and it is possible to become bad instead of good or good instead of bad. (For the bad man, if led into better ways of living and talking, would progress, if only a little, towards being better. And if he once made even a little progress it is clear that he might either change completely or make really great progress. For however slight the progress he made to begin with, he becomes ever more easily changed towards virtue, so that he is likely to make still more progress; and when this keeps happening it brings him over completely into the contrary state, provided time permits)”. BARNES, 1984.

¹⁸ ACKRILL, 2002

Com base nos trechos do texto aristotélico transcritos acima, acredito ser plausível o entendimento de que o filósofo pretendia mostrar com este argumento, que enquanto existe algum resquício de disposição para o bem ou para o mal, ou seja, para receber ‘aquilo’ a que se assemelha na alma, é possível que o estado ou disposição com tal e tal tendência se manifeste no homem e depois de esgotada a fase de formação do caráter, isso não será mais possível. O filósofo afirma que cada parte da alma possui a capacidade de assimilar aquilo que conhece, a influência se dá por identificação de algo como bom ou ruim.

Nas *Categorias* (8b26-9a13,9b28-33,10a6-10) o filósofo fala em condições (*diatheseis*) que são tidas como mais duradouras do que as afecções, mas com duração menor que a *hexis*. O desenvolvimento da *hexis* na alma humana demanda um tempo maior e por isso é um estado mais duradouro que uma afecção; além do mais, a alteração entre os contrários não é destruição e substituição de um contrário por outro, mas um desenvolvimento gradual com vistas à sobrevivência e perfeição.

Para a correta compreensão deste ponto é fundamental entender o que Aristóteles define como ‘qualidade’; os homens são chamados de tal maneira em virtude da qualidade; estados e condições dos sujeitos são chamados de qualidades. As disposições (*hexeis*) são mais duradouras e estáveis que as condições (*diatheseis*); o filósofo faz uma comparação com todo tipo de conhecimento que é considerado duradouro e difícil de se perder uma vez adquirido.

Existem simples estados alteráveis que são fáceis de mudar, como calor, frio, saúde e assim por diante. Sendo quente, ele pode tornar-se frio; estando bem, ele pode em breve ficar doente. A menos que este estado se transforme numa segunda natureza através de um longo lapso de tempo, o que ele denomina de disposição (*hexis*); esta é formada pela habituação. Diferentemente, aquilo que o filósofo chama de afecção pode ser facilmente removida, isto porque surge na alma em virtude de uma causa tornada rapidamente inoperante. A afecção não é qualidade, como por exemplo, aquele que ao sentir medo empalidece o rosto e nem por isso é considerado pálido, de pele clara; simplesmente naquele momento ele foi afetado por algo que gerou uma alteração passageira.

Todas estas noções são muito importantes, pois a partir do entendimento da diferenciação que Aristóteles faz de condição, disposição e das afecções, fica mais fácil compreender os estados (*hexis*) de caráter.

Em *De Anima* 403a2-10, na discussão sobre as afecções da alma, o filósofo levanta uma questão, se todas as afecções da alma são comuns àquilo que possui alma ou se existe algum tipo de afecção que pertence tão somente à alma. Aristóteles afirma na passagem que, na maioria dos casos, a alma nem é afetada nem age sem o corpo; a alma não sente raiva, confiança, apetite, não possui vontade e nem tem percepção alguma. Ele diz então: “[...] parece ser próprio da alma, o ato de pensar. Mas, se o pensar é um tipo de imaginação ou se ele não pode ocorrer sem a imaginação, então nem mesmo o pensar poderia existir sem o corpo”.

Em outra passagem, Aristóteles afirma que a imaginação perceptiva existe nos animais em geral, mas a deliberativa apenas no homem. Ele prossegue explicando que a imaginação não envolve opinião e que por este motivo, o desejo não possui capacidade deliberativa. E que é sempre um desejo que domina o outro desejo no caso da acrasia.

Consequentemente, o desejo não possui uma faculdade deliberativa. Às vezes, esse desejo supera aquele desejo e inicia o movimento, e às vezes aquele supera esse e inicia o movimento, como uma bola dominando outra, de modo que um desejo domina outro desejo, sempre que a incontinência ocorre. O desejo superior sempre domina naturalmente e inicia o movimento, de modo que três movimentos já são iniciados. A faculdade do entendimento não é movida, mas permanece fixa (DA 434a10-17).

2.1.1 A percepção prática

A percepção (*aisthesis*) do objeto desencadeia o desejo ou a repulsa; é o desejo que move a alma na busca daquilo que é bom e agradável (prazeroso) e a repulsa, por outro lado, afasta a alma daquilo que é desagradável ou que causa dor, logo um sentimento de desprazer. A percepção deve ser educada e exige treinamento, quando não educada no bem pela habituação, não se desenvolverá conforme o *logos*.

A percepção é aquilo que nos conecta com o mundo e permite aos seres humanos o sentir e o pensar. A sensação é o ingrediente básico da percepção que nos permite conhecer e discriminar os objetos.

A percepção humana se distingue da percepção dos animais em geral, não obstante nossos apetites e desejos, é exatamente a faculdade perceptiva humana evoluída que permite ao homem o desenvolvimento da moral. Moss explica que o prazer é a percepção característica de realização das atividades naturais da pessoa com excelência.

[...] o prazer perceptivo é o que surge quando, com os sentidos em bom estado, percebemos objetos excelentes; o prazer intelectual é o que surge quando, com o intelecto em bom estado, consideramos objetos excelentes. Por isso, o prazer é, por sua própria natureza, conectado à percepção de algo bom. (MOSS, 2012, p. 31).

Quando Aristóteles no livro II da *Ethica Nicomachea* trata do tema da virtude moral e discute a mediania, ele diz que o intermediário é difícil de alcançar e é apreendido pela percepção, não pelo raciocínio. A virtude moral é um meio-termo entre o excesso e a falta, então, em que sentido é assim? É um meio-termo entre dois vícios, o que envolve excesso e o seu contrário que envolve insuficiência. O filósofo explica também que não é tarefa fácil ser bom, pois identificar o que é intermediário em paixões e ações não é por si só evidente e depende do prazer e da dor que sentimos (EN II 9 1109a20 - 1109b5).

O homem, no entanto, que se desvia pouco da bondade não é culpado, quer o faça na direção do mais ou do menos, mas apenas o homem que se desvia mais amplamente; porque ele não deixa de ser notado. Mas até que ponto e em que medida um homem pode desviar-se antes de se tornar culpado, não é fácil determinar por raciocínio, mais do que qualquer outra coisa que seja percebida pelos sentidos; tais coisas dependem de fatos particulares, e a apreensão depende da percepção (EN II 9 1109b17-26).

Aristóteles discute a noção de percepção na difícil passagem de EN VI 8 1142a 25-31, na qual atribui à percepção (*aisthesis*) o conhecimento dos particulares. Ele explica que no ponto em questão, não está se referindo à percepção de qualidades, que é algo peculiar a cada um dos sentidos especificamente, mas sim àquela percepção análoga à que possibilita o homem identificar uma figura particular colocada diante dos seus olhos como um triângulo.

A afirmação de Aristóteles, nos permite supor que a percepção é capaz portanto, de apreender, interpretar, selecionar e organizar as informações obtidas pelos sentidos. Com a percepção, a alma humana possui a capacidade de cognição e discriminação dos objetos apreendidos pelos sentidos.

“Para a alma que entende, as aparências (*phantasmata*) são como percepções dos sentidos (*aisthêmata*). E, quando ela afirma ou nega o bom ou o ruim, ela evita ou busca, porque a alma nunca entende sem uma aparência”. Reeve explica nesta passagem como a percepção prática está envolvida no entendimento.

A transição da percepção para a compreensão é direta, na medida em que a compreensão não se baseia em nenhum raciocínio explícito, mas produz uma ação diretamente com base na absorção perceptual e sua própria extração de objetos inteligíveis: em outras palavras, a identificação da forma inimiga de tochas em movimento, assim como o reconhecimento de alguns pontos pelo médico como sarampo, são diretas. (REEVE, 2014, p. 63-5).

Aristóteles aponta a percepção como a grande fonte de informação do intelecto, mas isso não significa dizer que o intelecto tenha capacidade de percepção; neste caso o papel mais importante da percepção é permitir a cognição.

A fonte última do conhecimento é, na opinião de Aristóteles, a percepção. Aristóteles foi um rematado empirista em dois sentidos do termo. Em primeiro lugar, sustentava que as noções ou conceitos com os quais tentamos apreender a realidade são derivados em última análise da percepção, e por essa razão, se não percebêssemos coisa alguma, nada aprenderíamos nem compreenderíamos, e sempre que pensamos em alguma coisa temos de pensar ao mesmo tempo numa ideia. Em segundo lugar, julgava que a ciência ou o conhecimento em que consiste nossa apreensão da realidade se fundamenta em última instância em observações perceptuais. (BARNES, 2005, p.95).

Reeve explica que na alma humana, a percepção, o desejo e o entendimento operam em sintonia, como se fossem uma só coisa, de modo que há pouca necessidade de distinguir as *noêmata* dos *phantasmata* em que elas estão. “No início, os *aisthêmata* controlam a percepção prática e - na forma de *phantasmata* – o entendimento.” Na sequência, a maneira como as coisas parecem ao homem é produto não apenas da percepção, mas dos vários fatores que, moldados pela habituação compõem o caráter. (REEVE, 2014, p. 67)

Como os *phantasmata* que codificam as *noêmata*, eles têm uma estrutura inteligível. Assim, faz sentido dizer da virtude do caráter que os controla, que ela ‘ensina a opinião correta sobre o ponto inicial’ (1151 a18-19) ou que ela é o constituinte da sabedoria prática que assegura ‘a suposição verdadeira sobre o bem prático’ (1142b33). (REEVE, 2014, p. 68).

Na *Ethica Nicomachea* III 5 Aristóteles sustenta que o fim aparece para cada homem numa forma que corresponde ao seu caráter. O homem é responsável pelo seu caráter, da mesma forma como é responsável pela aparência do objeto que se apresenta como bem. Coisas diferentes e até mesmo opostas parecem boas para pessoas diferentes; não existe portanto, aquele objeto que naturalmente deva ser desejado, mas sim aquele que parece bom para cada homem e a partir daí é desejado por ele. O desejo só existe com relação ao bem.

Agora alguém pode dizer que todos os homens visam o bem aparente, mas não têm controle sobre a aparência, mas o fim aparece para cada homem em uma forma respondendo ao seu caráter. Nós respondemos que se cada homem é de alguma forma responsável por seu estado de caráter, ele também será de alguma maneira responsável pela aparência; mas se não, ninguém é responsável pelo seu próprio mal, mas todo mundo faz atos maus através da ignorância do fim, pensando que por eles, conseguirá o que é melhor (EN III 5 1114a31-b5).

A percepção se desenvolve pela observação; quanto mais observamos os objetos, mais aguçados ficam os sentidos e conseqüentemente, a apreensão do que nos cerca. O homem virtuoso observa e apreende os objetos externos a partir de um ponto de vista que possui os princípios universais corretos. A sabedoria prática (*phronesis*) se ocupa dos particulares últimos, que são da mesma forma objetos da percepção. Retomando o exemplo do triângulo citado anteriormente, quando olhamos para uma figura geométrica, podemos ver linhas e a partir daí identificamos a figura pela disposição destas linhas no conjunto, o que é uma forma de organização e interpretação.

Uma percepção moral, aquela que foi treinada nos bons hábitos, possui uma cognição excelente das situações particulares. Aristóteles considera de grande importância a experiência (*empeiria*) no domínio da moralidade, a percepção não pode ser privada da experiência, ao contrário depende dela.

Portanto, devemos atender às afirmações e opiniões não demonstradas de pessoas experientes e mais velhas, ou de pessoas de sabedoria prática, não menos que a demonstrações; porque a experiência lhes deu um olho com o qual elas vêem corretamente (1143b11-14).

Na *Ethica Nicomachea* II 2 Aristóteles fala da importância dos sentidos para a investigação a que ele se propõe; ele afirma não ter em vista o conhecimento teórico, pois não pretende definir o que é a virtude, mas sim tornar o homem bom. Desta forma, ele parte para o exame da natureza dos atos e como são praticados; de antemão, ele diz que os assuntos relacionados a conduta humana só podem ser tratados em linhas gerais e não de maneira precisa. As questões de conduta e aquilo que é bom para o homem em particular não têm nenhuma fixidez; muito pelo contrário, carecem de exatidão.

Aristóteles conhece bem as limitações do entendimento humano, mas promete prestar o melhor serviço possível e para obter alguma luz sobre coisas imperceptíveis, ele afirma ser necessário recorrer à evidência de coisas sensíveis. Como exemplo, ele argumenta que tanto o excesso quanto a falta de exercícios destroem a força; o alimento ou a bebida acima dos limites destroem a saúde e que o mesmo acontece com as virtudes. O homem que a tudo teme e foge torna-se covarde, aquele que enfrenta todos os perigos, torna-se temerário e aquele que se entrega aos prazeres em demasia, torna-se intemperante. Com estas considerações, o filósofo pretende mostrar que a percepção do que é correto em paixões e ações cabe aos sentidos.

Em EN II 4 1105a1-7, o filósofo afirma que é difícil superar uma paixão enraizada na alma e por isso medimos até mesmo as ações pelos critérios de prazer e dor. Os sentimentos de prazer e dor têm efeito significativo nas ações humanas.

Além de indicar a percepção (*aisthesis*) como fundamental para as ações humanas, o filósofo considera o desejo (*orexis*), outro conceito muito importante para o agir virtuoso.

Aristóteles observa que a alma animal é definida por duas faculdades, a discriminativa, pertencente ao sentido e ao pensamento, e a faculdade de iniciar o movimento (DA 432a15-17). Procurando essa parte que inicia o movimento (DA 432b7-8) Aristóteles insiste fortemente em duas considerações; primeiro, esta parte não é separável das outras partes e faculdades da alma, e segundo, é uma parte, a parte desejante (*orektikon*) e não várias partes diferentes dividindo esse papel. (IRWIN, 1988, p. 348).

A parte desejante não é separável, isto significa que ela está intimamente ligada à percepção, sendo uma faculdade da alma perceptiva. Quando algo é percebido como agradável ou doloroso, o animal busca ou evita. Para Aristóteles, identificar algo como agradável é simplesmente percebê-lo de um certo modo e daí considerar o algo agradável como prazeroso é suficiente para desejá-lo.

O filósofo reconhece apenas uma fonte de movimento, ele afirma que existe um motor e que este é a parte desejante; o raciocínio em si nada move sem o desejo e mesmo quando nos movemos a partir da imaginação também somos movidos de acordo com o desejo. O ponto relevante no argumento aristotélico é que o desejo é capaz de mover mesmo contrário ao raciocínio, isto porque o apetite é um tipo de desejo.¹⁹

¹⁹ Em DA 433a17-23 : “Consequently, it is reasonable that these two appear to be what initiates motion: desire and practical thought. For the object of desire initiates motion and because of this thought initiates motion, because its starting point is the object of desire. And whenever imagination initiates motion, it does not do so without desire. And so there is one thing initiating motion: the faculty of desire. For if there were two things which initiated motion reason and desire - they would do so according to some common form. But as things are, reason apparently does not initiate movement without desire (since wish is desire, and whenever something is moved in accordance with calculation, it is also moved in accordance with wish), whereas desire also initiates motion opposed to calculation; for appetite is a kind of desire”. (SHIELDS, 2016)

Irwin explica a questão dizendo que é possível crer que ao pensar em uma ação que promova a saúde, somente o ato de pensar tem a capacidade de mover e levar à ação, mas isso pode não acontecer se houver um outro desejo contraposto, ensejando algum conflito imediato. Ele apresenta algumas hipóteses, como uma forte aversão a uma dor envolvida na ação que promoveria a saúde ou ainda a convicção de uma obrigação moral de fazer outra coisa. De qualquer modo, para Aristóteles o pensamento não se move sem desejo. Na prática, os desejos conflitantes podem ser anulados ou ainda é possível ignorar a obrigação moral de que se tem convicção. O autor afirma que a aparência concebe o objeto do desejo e ao reconhecê-lo como algo que desejamos, tentamos obtê-lo. É o objeto do desejo que inicia o movimento e sempre que a imaginação inicia o movimento, não o faz sem desejo (IRWIN, 1988, pp. 330-1).

Quando Aristóteles diz que as partes psíquicas são as mesmas, mas o seu ser é diferente, ele talvez queira dizer que para um animal nenhum processo ou capacidade mental adicional é necessário para a ação, uma vez que tenha reconhecido um objeto como agradável e identificado o caminho para obtê-lo. Uma capacidade particular, como a parte perceptiva, absorve características do objeto externo; como a parte que deseja, origina o movimento. Nós atribuímos dois papéis para a mesma capacidade. (IRWIN, 1988, p.348).

Aristóteles diz em 1139b3-5 que o homem age a partir de uma combinação de desejo e pensamento - *orexis noetikos* ou *nous orektikos*. O *phronimos* é aquele que possui desejos apropriados, porque os desejos corretos condicionam o pensamento. O desejo correto fixa o padrão de atenção do agente; as afecções ativam os desejos no agente e daí é preciso que se produza na alma um padrão de motivação apropriado.

Em *De Motu Animalium* capítulos 6 e 7 Aristóteles diz que os objetos no mundo são apresentados ao animal por suas faculdades cognitivas; o animal então, percebe o objeto como ‘possível’ e a partir daí imagina como obtê-lo. As faculdades cognitivas desempenham um duplo papel, apresentando o objeto ao animal e depois levando-o a pensar na ação direcionada a um objeto específico disponível no mundo.

As duas operações são praticamente indistinguíveis; o *orexis* animal pode ser despertado para a atividade apenas vendo o próprio objeto o qual ele vai buscar (NUSSBAUM, 2001, p.276). O desejo é algo que acontece internamente, uma inclinação em direção à alguma coisa, permitindo que a ação se realize naturalmente.

Entretanto, *orexis* como ‘motor’ não faz nada sozinho, sem o auxílio de percepção ou pensamento. Os animais agem de acordo com o desejo e Aristóteles diz que os animais se movem ‘por’ ou ‘em virtude de’ desejo e escolha. [...] Na ausência de um impedimento, o pensamento (mais *orexis*) e o movimento são ‘quase simultâneos’ (702 a 16). Ele resume a situação dizendo que a cognição ‘prepara’ o *orexis*, e *orexis* é o *pathe* (702 a 17-19); e tudo acontece ‘simultaneamente’ e ‘rapidamente’ por causa da maneira pela qual ação e paixão são naturalmente relativas umas às outras. (NUSSBAUM, 2001, p. 277)

2.1.2 O desejo (*orexis*)

Aristóteles considera a parte desejante da alma como a única responsável pela origem do movimento, ao invés de reconhecer duas fontes de movimento - razão e desejo. O filósofo defende a existência de apenas um motor, ou seja a parte que deseja é a que faz mover. O pensamento em si, nada move se não houver desejo e mesmo quando nos movemos de acordo com o raciocínio também somos movidos pelo desejo, é o que ele denomina de raciocínio desiderativo ou desejo raciocinativo (1139b4-5).

Aristóteles deixa bem claro que a motivação racional não é uma exceção à afirmação geral sobre a necessidade do desejo para gerar a ação. Em *De Anima* III 10 433a15-22, Aristóteles explica que aquilo que o homem deseja é o ponto de partida.

Consequentemente, é razoável que esses dois pareçam ser o que inicia o movimento: desejo e pensamento prático. Pois o objeto do desejo inicia o movimento e, por causa desse pensamento, inicia o movimento, porque o seu ponto de partida é o objeto do desejo. E sempre que a imaginação inicia o movimento, não o faz sem desejo. E então há uma coisa que inicia o movimento: a faculdade do desejo. (SHIELDS, 2016).

Em *De Anima* 433a9-20, Aristóteles considera o desejo (*orexis*) como o princípio de movimento local dos animais. Para o filósofo é inconcebível a ação desacompanhada de desejo; o desejo em si representa o primeiro tipo genérico de movimento dos seres vivos.

Na *Ethica Nicomachea* I 1094a1-3,1095a14-17, Aristóteles faz uma observação importante, ou seja que toda ação tem como alvo o ‘bem’ para o homem. As ações humanas em geral buscam um fim considerado positivo ou como algo bom (*agathon*). É um desejo que surge a partir da apreensão do objeto como algo agradável.

Orexis é o termo mais geral de Aristóteles para desejo. Ele explica que *orexis* pode ser de três espécies: *epithumia*, *thumos* e *boulêsis*. O conceito de desejo é bastante relevante para a compreensão de outros conceitos aristotélicos como por exemplo, acrasia, virtude, ação voluntária, escolha e deliberação, locomoção animal.

A noção de desejo aristotélica é importante para explicar tanto as ações não-rationais como aquelas que se dão pela via da escolha.

[...] o desejo é um conceito central nos trabalhos éticos e psicológicos de Aristóteles, mas ele não nos fornece um tratamento sistemático da própria noção. [...] Os tópicos incluem: a gama de estados que Aristóteles descreve como desejos (*orexeis*); objetos de desejo (*orekta*) e a relação entre desejos e perspectivas prospectivas; as três espécies de desejo de Aristóteles: *epithumia* (desejo baseado no prazer), *thumos* (desejo retaliatório) e *boulêsis* (desejo baseado no bem) em uma noção mais restrita de 'bem' do que aquilo que conecta o desejo geralmente ao bem. (PEARSON, 2012, p. 62).

Pearson afirma que Aristóteles é aquele filósofo “que emprega sua terminologia de formas específicas, muitas vezes técnicas - e às vezes ainda parece introduzir sua própria terminologia para especificar um dado fenômeno.” (PEARSON, 2012, p.4).

Por este motivo, é de fundamental importância investigar o contexto, para melhor entender o que o filósofo pretende com a utilização de determinado termo ou expressão.

Thumos é traduzido de várias maneiras, como ‘espírito’, ‘raiva’, ‘temperamento’, ‘paixão’ e ‘emoção’. Cada um dos termos pode ser o mais apropriado, dependendo do contexto (CHANTRAINE, 1968). *Thumos* é o ardor, a coragem, a sede dos sentimentos.

Bailly descreve *thumos* como sopro, respiração, alma como princípio de vida (BAILLY, 2000). Em português, a tradução mais usual é ‘impulso’.

A noção de impulso não é nova no vocabulário filosófico à época de Aristóteles. Na verdade, trata-se de um termo que, segundo Natali (2009), era usado, ao menos na linguagem mais culta, desde a época homérica. Homero, Píndaro e Hesíodo utilizavam *thumos* para se referirem à agressividade, à força beligerante, à disputa pela vitória. Nos autores trágicos o termo passaria a significar paixões atormentadas e que a razão não pode dominar. (MENDONÇA, 2011, p.26).

O segundo tipo de desejo é *epithumia*, o desejo ligado ao que é agradável, o vocábulo é entendido como ‘apetite’ no sentido daquilo que é compartilhado com os animais, como alimentação e sexo, desejo corporal.²⁰

O terceiro tipo de desejo é *Boulêsis*, muitas vezes traduzido por ‘desejo’, mas ‘volição’ e ‘desejo racional’ também são usados (PEARSON, 2012).

Zingano entende que *Boulêsis*, só ocorre nos seres dotados de razão, pois é uma espécie de desejo que envolve considerações racionais como por exemplo, desejo pela imortalidade. (ZINGANO, 2008, p.89).

Temos assim, portanto, a visão de *orexis* como uma capacidade intencional em todas as suas variadas formas.

A noção de *orexis* como elemento da parte da alma não-racional e que de alguma maneira participa da razão, causa muita polêmica. Talvez por este motivo, Aristóteles lança mão do uso de metáforas, como a que utiliza em EN I 13 1102b29-34. Nesta passagem, a obediência que a parte desiderativa da alma demonstra em relação à razão, não significa que a parte desiderativa da alma é, em alguma medida, racional em si mesma, o que ele defende é que ela é suscetível à razão ou que pode sofrer de alguma maneira a influência da razão – melhor dizer, que a parte desiderativa da alma obedece o comando do *logos*.

O filósofo afirma com veemência em 1095b1-10, que a habituação nas ações corretas precisa ser iniciada logo cedo, caso contrário, se o homem não for treinado nos bons hábitos ainda jovem, não será bom ouvinte de seus ensinamentos. A educação moral do homem jovem faz toda a diferença, pois a consequência direta de uma percepção treinada é o desejo correto.

²⁰ “O desejo ligado ao que é agradável, como ter *epithumia* por doces, vinhos ou relações sexuais (Top VI 8 146b11: “desejo do agradável”; VI 146a9: “de copulação”). (ZINGANO, 2008, p.88)

É a habituação, a causa de uma alteração no ‘elemento desiderativo’; após o treinamento nos bons hábitos, o desejo assume a forma de ‘desejo correto’. Essa retidão do desejo é inculcada na alma, quando o ser humano ainda criança imita as atividades de seu tutor. As ações do tutor adulto obedecem a razão (*logos*); o agir da criança com base na imitação (*mimesis*) de uma ação racional, que chega à ela por intermédio do adulto, que a orienta e treina, envolve a razão por delegação.

O desejo correto, princípio de movimento no agente moral, manifesta-se na ação virtuosa; o ‘bem’ que foi inculcado na alma desde cedo, desenvolve a virtude no agente porque a sua alma foi cultivada pelos bons hábitos. É deste modo, que a parte desejança da alma humana parece obedecer à razão, mas não pode ela mesma ser considerada racional.

[...] propensões a sentir prazer e dor podem desviar os desejos de seus objetos corretos, de maneira que podem elas próprias ser corrigidas pela habituação por intermédio de movimentos em um meio-termo. Quando a habituação é efetiva em corrigir a tendência natural de nossos sentimentos, ela os transforma em discernidores bons ou imparciais de prazeres e dores. (REEVE, 2014, p.144).

Na medida em que o animal é capaz de desejar, é capaz de se mover; no entanto, ele não é capaz de desejar sem a imaginação. *Epithumia*, enquanto espécie de desejo, é princípio de movimento; o apetite põe em movimento a imaginação (*phantasia*). Esta sim estabelece um contato com o intelecto prático, porque toda imaginação ou é raciocinativa ou perceptiva (*De Anima* III 10 433b29).

Na investigação sobre o conflito moral do acrático e do encrático, o filósofo trabalha mais esta questão; no caso dos acráticos, seus impulsos se movem em direções contrárias; pois é na alma que existe alguma coisa contrária à razão.

O elemento não-racional parece ser duplo, diz Aristóteles (1102b29), a parte vegetativa que é aquela responsável pela nutrição e crescimento, não participa da virtude humana, pois não mantém nenhuma relação com o *logos*. O elemento desiderativo participa da razão em certa medida, com isso tentando mostrar que na alma do homem existem impulsos (*ôρμαί*) com diferentes origens. É a parte da alma humana não-racional, distinta da vegetativa, que é capaz de obedecer o comando do *logos*.

Parece haver também outro elemento irracional na alma - que, em certo sentido, no entanto, compartilha da razão. Porque louvamos a razão do homem continente e do incontinente, e a parte de sua alma que tem razão, já que impele-os corretamente para os melhores objetos; mas neles também se encontra outro elemento natural além da razão, que luta contra e resiste a ela. Pois exatamente como membros paralisados, quando pretendemos movê-los para a direita, viram ao contrário para a esquerda, assim é com a alma; os impulsos das pessoas incontinentes se movem em direções contrárias. Mas enquanto no corpo vemos aquilo que se desvia, na alma não. Não há dúvida, contudo, que devemos, no entanto, supor que também na alma há algo além da razão, resistindo e opondo-se a ela. Em que sentido é distinto dos outros elementos não nos diz respeito. Agora, até isso parece ter uma participação na razão, como dissemos; de qualquer maneira, no continente, o homem obedece à razão - e presumivelmente, no homem temperante e corajoso, é ainda mais obediente; pois nele fala, em todos os assuntos, com a mesma voz da razão (EN 1102 b 13-28).

No livro VI 12 da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles reafirma que a parte nutritiva da alma não participa da virtude; em 1144 a 8-10 ele diz: “Na quarta parte da alma - a nutritiva - não existe tal virtude; pois não há nada que esteja em seu poder fazer ou não.” Mas na passagem abaixo, Aristóteles descreve as partes da alma de maneira diferente.

Há uma dificuldade imediata em relação a como se deve falar das partes da alma e quantas existem. Pois, de certo modo, parece haver um número indefinido delas: e não é somente segundo aqueles que, ao distinguí-las, mencionam as faculdades racional, emotiva e apetitiva, mas também aqueles que mencionam as partes racional e irracional. Pois, de acordo com as características diferenciadoras pelas quais as separam, outras partes parecem ter um contraste ainda maior do que essas, sobre as quais falamos agora: a faculdade nutritiva, que pertence às plantas e a todos os animais, e a faculdade perceptiva, que não se poderia estabelecer facilmente como parte irracional ou racional. Além disso, há a faculdade imaginativa, que difere de todas elas no ser, embora haja considerável dificuldade em dizer - se alguém vai postular partes separadas da alma - com qual das outras será a mesma ou com qual será diversa. E além destes, há a faculdade do desejo, que parece diferir de todas elas em descrição e em sua potencialidade. E é definitivamente absurdo acabar com isso, porque o desejo vem a estar na faculdade racional, enquanto o apetite e o espírito passam a estar na parte irracional, e se a alma é tríplice, haverá desejo em cada parte. (432a24-432b8).²¹

²¹ SHIELDS, 2016

Em outra obra, na *Física*, Aristóteles também fala da alma e apresenta argumentos sobre duas características das virtudes: as virtudes são relativas e são perfeições. Os estados ou disposições da alma não são alterações, pois são relativos, ou seja, a virtude põe o seu possuidor em boa disposição em relação às suas próprias afecções, o vício ao contrário o coloca em uma má disposição e explica como o processo ocorre.

As virtudes são perfeições e os vícios são os desvios da perfeição; exatamente a virtude e o vício é que abrem caminho para as alterações. É a virtude que dispõe o seu possuidor a ser afetado pelas boas influências. É a boa ou a má disposição de caráter do sujeito que o coloca em boa ou má condição para sofrer a influência das afecções semelhantes e apropriadas (como a tintura na lã). Em 1139a10-15 ele diz que: “é por certa similaridade e semelhança com os seus objetos que cada parte da alma os conhece”.

No entanto, um pré-requisito necessário para que eles surjam é a alteração do órgão da percepção. Mas isso deve ser alterado por coisas perceptíveis, porque todas as virtudes morais estão relacionadas ao prazer e à dor do corpo, e isso é encontrado em ações, na memória ou na antecipação. Assim, os prazeres e as dores encontrados nas ações dependem da percepção, no sentido de que são despertados por algo perceptível, e aqueles que são encontrados na memória e na antecipação são baseados na percepção, porque as pessoas sentem prazer quando lembram experiências passadas ou quando o antecipam. Todo esse prazer, então, deve ser produzido por coisas perceptíveis. Agora, como é a presença de prazer e dor que determina a presença de estados bons e ruins em uma pessoa (já que tais estados dizem respeito a prazer e dor), e como prazeres e dores são alterações do órgão da percepção, então obviamente a alteração de algo é um pré-requisito necessário para a perda e aquisição desses estados também. O resultado é que há alteração envolvida na geração de estados mentais, mas eles próprios não são alterações (246b20–247a19).²²

Em *De Anima* 414a28-33, Aristóteles afirma que a alma é uma organização (*logos*) daquilo que tem a potência para ser deste tipo. Uma organização que o filósofo tenta explicar da seguinte maneira: “Entre as capacidades da alma, todas pertencem à algumas partes, outras pertencem a algumas delas e ainda outras somente a uma pertence”.²³

²² WATERFIELD, 2008

²³ “Among the capacities of the soul, all belong to some, to others some of them belong, and to still others only one belongs” (414a29-30).

Ele menciona as capacidades da alma como: faculdade nutritiva, faculdade perceptiva, faculdade desiderativa, a faculdade de movimento em relação ao lugar e a faculdade de compreensão. A faculdade desiderativa, possuindo três espécies de desejo: *epithumia, thumos e boulêsis*.

O filósofo afirma que todos os seres que possuem a capacidade de percepção possuem a capacidade de desejar; ele diz que desejo é apetite e apetite é o desejo do prazeroso. O movimento dos seres vivos se origina no desejo; o motor é exatamente a faculdade apetitiva. O desejo inicia o movimento à partir do momento em que percebe o objeto desejado, captado mediante as sensações; o apetite nasce da sensação. O apetite nos faz sentir que seus objetos são absolutamente prazerosos e bons.

O desejo (*orexis*) é o princípio do movimento e da ação; uma questão relevante que se apresenta é, qual o tipo de desejo que é o responsável por mover a alma na busca do ‘bem’?

Precisamos mais uma vez seguir as pistas que o filósofo deixa ao longo de seus textos para tentar responder essa questão.

O ‘bem’ é o fim de toda ação virtuosa, sendo identificado como tal pela virtude.

Em 1094a19-24, o filósofo diz que o bem é o fim das coisas que fazemos e que desejamos por si mesmas.

Aristóteles aborda o desejo em várias passagens ao longo da *Ethica Nicomachea*, no livro III 12 quando ele faz uma comparação do homem intemperante com uma criança mimada, ele diz que “aquilo que deseja o que é inferior e que se desenvolve rapidamente deve ser mantido numa condição castigada” (1119b3-5) e que estas são características pertencentes às crianças, assim como aos apetites humanos que possuem o desejo irresistível pelo agradável.

Se, então, não for obediente e estiver sujeito ao princípio dominante, irá a extremos; pois, em um ser irracional, o desejo de prazer é insaciável, mesmo que tente cada fonte de gratificação, e o exercício do apetite aumente sua força inata e, se os apetites forem fortes e violentos, até mesmo expõem o poder do cálculo (EN 1119 b 6-10).

Aristóteles prossegue em 1119b11-19 afirmando que um estado obediente e castigado é aquele em que os apetites são poucos e controlados, submissos ao princípio racional; de forma análoga a criança deve viver sob a direção do seu tutor e o elemento apetitivo de acordo com a razão. O apetite de um homem temperante é aquele em harmonia com a razão, pois o que é nobre é o objetivo de ambos.

O apetite (*epithumia*), que é um dos tipos de desejo (*orexis*) apresentados por Aristóteles e que se encontra portanto na parte da alma não-racional, pode seguir a razão? Mas como? Como desejos não-rationais podem seguir a razão?

O elemento apetitivo do homem busca o que é agradável e como o próprio filósofo já demonstrou, este elemento irracional deseja de maneira irresistível aquilo que é prazeroso. Aristóteles nos diz que o caminho para a boa ação é a verdade de acordo com o desejo correto; desejo e imaginação colaboram tendo em vista o fim almejado pelo agente. O bem é o fim que o desejo busca (1139b3-4); a boa ação visa o ‘bem’ que é algo agradável ao agente virtuoso. Muito embora, nem de todas as virtudes, o seu exercício seja agradável, salvo na medida em que alcançam o seu fim. No caso do homem corajoso, a possibilidade de morte e ferimentos lhes serão dolorosos, mas ele enfrentará tudo porque é nobre (1117b5-10).

A priori, aquilo que determina o fim, é o desejo pelo agradável e este se deve ao apetite (*epithumia*); mas existe outro tipo de *orexis* que Aristóteles denomina *boulêsis*, um tipo de ‘desejo racional’.

A divisão do desejo (*orexis*) em três espécies diferentes, poderia ser muito bem usada para explicar o que o filósofo quer dizer na EN 1139b4-10, quando ele fala em raciocínio desiderativo ou desejo ratiocinativo (*desiderative reason or ratiocinative desire*).²⁴

Lembrando que o objetivo deste trabalho é lançar luz sobre o tema central da dissertação – o *orthos logos* aristotélico – acredito que uma abordagem diferente do princípio motor da ação, pode contribuir com a investigação. A minha proposta neste ponto especificamente, é interpretar a passagem acima da seguinte forma: as expressões empregadas por Aristóteles - raciocínio desiderativo ou desejo ratiocinativo - podem dar ensejo ao entendimento de uma atividade simultânea de desejo e *logos*.

²⁴ ROSS, 2009

O filósofo pode estar sugerindo uma espécie de combinação de *epithumia* e *boulêsis*, como princípio de movimento e ação.

Boulêsis, uma das espécies de desejo, seria capaz de ‘ouvir a razão’ e obedecer ao comando do *logos*. Já *epithumia* seria responsável pelo primeiro impulso irracional de movimento.

E o desejo também é sempre para o bem de alguma coisa, uma vez que o desejo é para algo, e este é o ponto de partida da razão prática, enquanto o estágio final é o começo da ação. Consequentemente, é razoável que esses dois pareçam ser o que inicia o movimento: desejo e pensamento prático. Pois o objeto do desejo inicia o movimento e, por causa desse pensamento, inicia o movimento, porque o seu ponto de partida é o objeto do desejo (433a15-19).

Como o desejo é fundamental para a compreensão do movimento animal, a passagem no *De Anima* 433b12-27 é esclarecedora. Nela, Aristóteles fala sobre os envolvidos no ato do movimento: o primeiro envolvido é o que inicia o movimento – este é de dois tipos, um imóvel e interessado no que pode ser feito e o outro que inicia o movimento ao mesmo tempo em que está sendo movido. Aquele que está entre os primeiros envolvidos no movimento, que faz mover sendo ao mesmo tempo movido é a faculdade desiderativa. O próprio desejo é movimento.

Um outro indício relevante para a demonstração da hipótese aventada acima - a atividade simultânea das duas espécies de *orexis* - é a afirmação do filósofo que nenhuma coisa passada pode ser objeto de escolha, que só é passível de deliberação algo futuro que está para acontecer; a origem da ação é a escolha, mas a origem da escolha é o desejo e o pensamento com um fim em vista. Aristóteles afirma que nada relacionado ao passado pode ser objeto de escolha, estabelece que a deliberação só ocorre do momento presente para o futuro, ou seja, o fim já está determinado, não podendo mais ser objeto de escolha (1139b5-8). Logo, a determinação do fim só pode acontecer, naquele momento exatamente anterior à escolha, quando está em atividade apenas e tão somente o desejo humano.

As três espécies de desejo são funções de uma só faculdade, mesmo que a ação de cada uma seja, estritamente, sensitiva ou, como no caso da vontade (*boulêsis*), racional.

2.1.3 A Mediania (*mesotés*)

Na ética aristotélica, um dos conceitos mais importantes é a mediania; a virtude é uma espécie de mediania, pois ela põe a sua mira no meio-termo (1106b29-30). E Aristóteles nos diz que acertar o intermediário é extraordinariamente difícil (1109a33-34). A doutrina do meio-termo mostra que a virtude moral integra uma boa disposição (*hexis*) do caráter e que a boa disposição evita os excessos e as faltas, ou seja, excesso e falta são falhas no modo de ser correto.

Em várias passagens da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles utiliza as mesmas palavras para explicar como ele pretende provar que a virtude é a boa ou correta disposição. Como uma disposição mediana, inevitavelmente relaciona-se com não ser nem excessivo nem insuficiente, o que significa dizer que as virtudes são estados “em relação aos quais estamos bem dispostos em relação às paixões e ações” (1105 b 21-28, 1104b9-16, 1106b25, 1107a9, 1109b30).

Na *Ethica Nicomachea* 1127a14–17, o filósofo afirma que a descrição dos estados virtuosos e viciosos permite um exame mais acurado sobre o caráter; a investigação detalhada das disposições, comprova que as virtudes são meios-terminos porque o mesmo ocorre em todos os casos.

Aristóteles considera impossível que uma regra única ou algum tipo de elemento avaliativo compreenda todos os casos particulares distintos e acredita que ao agente nas situações reais, cabe considerar o que é mais apropriado à ocasião. Por este motivo, o filósofo investiga com tanto empenho a virtude humana e o seu modo de aquisição.

Sarah Broadie levanta uma questão interessante: “O que, então, falta quando a ação justa não é feita a partir de justiça?” (BROADIE, 1991, p. 83) Para explicar um caso assim, Aristóteles considera que a ação de um homem não pode ser considerada justa, apenas por demonstrar virtude. Ou seja, um ato é tido como justo apenas e tão somente após preencher todos os requisitos de uma ação virtuosa, não vale simplesmente a mera aparência de justiça. E este é um ponto central para a ética aristotélica, uma ação correta nem sempre decorre de uma virtude. É possível que alguém realize uma ação corajosa ou justa, mas não porque é uma pessoa virtuosa, ao invés disso, executa o ato aparentemente virtuoso por acidente ou instigação de outrem. O homem virtuoso faz o bem meramente porque é bom; deste modo, ele serve à sua própria felicidade.

Ao contrário dos viciosos, o homem bom não vive conflitos internos, não sofre com lembranças desagradáveis e não precisará se arrepender de nada no futuro (1166a1-30). O caráter do homem virtuoso persegue um único fim bom que é o fim moral, o fim correto. Atingir o meio-termo em sentimentos e ações é algo característico daquele que possui uma boa disposição moral, isso só é possível considerando-se o domínio entre os limites do excesso e da falta.

Aristóteles ao alertar para a dificuldade em se encontrar o meio-termo, faz uso de uma analogia com a matemática: “Por exemplo, encontrar o meio de um círculo não é para qualquer um, mas só para aquele que sabe fazê-lo”(1109a25). Encontrar o intermediário em paixões e ações requer habilidade do agente, frente as circunstâncias particulares, o homem virtuoso sente e age de modo razoável, ou seja, sem excessos ou faltas. A mediania aristotélica parte do princípio que a demasia e o muito pouco são prejudiciais (1104 a 10-20).

O objetivo da filosofia moral é prático, mas a doutrina do meio-termo não é apresentada pelo filósofo simplesmente como um conselho moral e sim como parte da definição de virtude do caráter. Tanto a imoderação que se apresenta como uma busca demasiada de prazer quanto a insensibilidade que se dá com a falta de busca por prazer são formas de vício. No intermediário encontramos “a *areté* voltada para o prazer sensível que tende ao meio-termo, que procura a medida correta no prazer, a moderação – *sophrosyne*.” (WOLF, 2010, p. 73).

Na matemática a média é absoluta, mas a média em relação à nós é sempre relativa, estando subordinada às circunstâncias particulares e percepção do agente.

[...]o que é por assim dizer, ‘igual a’ as necessidades ou exigências de qualquer ocasião específica. Isso é ilustrado pelas quantidades variáveis de alimentos que um instrutor de ginástica julga apropriadas para determinado tipo de atleta principiante ou experiente.(BROADIE, 1991, p. 96).

Com o debate sobre a alimentação do atleta, Aristóteles pretende esclarecer coisas relativas à excelência moral que se relaciona com ações e paixões e onde existem excessos, faltas e o meio-termo. Uma grande quantidade de emoções e sentimentos como, por exemplo, o medo, o apetite, a raiva, a fome e a sede, a confiança, o prazer e a dor podem ser experimentados tanto em excesso quanto de maneira insuficiente. Sentir desta maneira, em ambos os casos não é bom, mas quando tudo ocorre razoavelmente, se

expressa a virtude. Sentir emoções relativas ao medo, à raiva, à confiança e assim por diante, no momento certo, pelos objetos corretos, pelas pessoas certas, pelo motivo adequado é o que a doutrina do meio-termo aponta como melhor.

No caso das ações, acontece algo semelhante: também existem os excessos, as faltas e o meio-termo. Uma ação exacerbada, violenta e desproposital por exemplo, é tão inadequada quanto uma ação branda demais, ambas configuram fracasso, portanto, uma ação defeituosa. Por outro lado, o agir com a ponderação das circunstâncias e seus detalhes é considerado uma forma de sucesso. (BROADIE, 1991, p. 97).

O filósofo para explicar a mediania apela para a ideia de um ‘*continuum*’ que se apresenta como um todo divisível do qual se pode utilizar uma parte maior, uma menor e uma parte igual. “A parte igual é qualquer coisa como o meio entre o excesso e a falta” (1106 a 29 - 30).

Na *Ethica Eudemia*, a mediania é apresentada de maneira semelhante, Aristóteles faz referência a um “todo contínuo e divisível”; anteriormente, entretanto, a ênfase não recai no excesso e na falta e sim naquilo que é melhor.

Portanto, admitamos como premissa, em primeiro lugar, que a melhor disposição é o efeito dos melhores meios e que as melhores ações de cada resultado são fruto de sua virtude; por exemplo, os melhores esforços físicos e a melhor dieta produzem uma boa constituição física e, a partir da boa constituição física, surgem os melhores esforços. Também admitimos que toda disposição nasce e desaparece pela ação dos mesmos meios aplicados de uma determinada maneira (EE 1120a22-25).

Já houve quem se dispusesse a identificar, nas obras éticas aristotélicas, um padrão objetivo de comportamento apropriado, algo como uma resposta definitiva para todas as situações, mas Aristóteles não nos fornece o segredo de um guia prático de boas maneiras. Ao que parece este não é o seu objetivo, ao contrário, o filósofo nos convida ao esforço e à prática dos bons hábitos.

Wolf explica como deve ser compreendida a mediania na ética de Aristóteles e diz que uma coisa é certa, o filósofo não pretende um aconselhamento sobre meias medidas nas ações e nas posturas de caráter.

A mediania aristotélica não oferece um critério para o que é correto na prática; em diversas perspectivas, serve, ao contrário, para explicar a compleição constitutiva da *areté ética* e a ação por ela provocada. “Assim, o próprio Aristóteles acentua que a *areté* deve ser definida como uma *hexis* mediana segundo a espécie, mas em relação ao seu valor nada tem de meias medidas, encontrando-se antes no topo.” (WOLF, 2010, p. 73).

Zingano também comenta a noção aristotélica de mediania como um contínuo divisível.

Aristóteles sanciona a noção de mediedade com o seu mais forte jargão metafísico: a mediedade é a quiddidade da virtude. As expressões que Aristóteles usa em 1107a6-7, não deixam dúvida sobre o seu interesse em pôr em evidência a importância que atribui à caracterização da virtude a título de mediedade. Como explicar tanto zelo? Um provável motivo estaria no fato de, ao apelar à noção de mediedade, Aristóteles pôr em relevo uma noção cujo primeiro sentido concerne ao de contínuo divisível. Ora, na ação, o que parece corresponder a um contínuo divisível, que pode ser expresso em quantidades, é a emoção; procedendo deste modo, Aristóteles estaria acentuando o papel das emoções no agir moral. (ZINGANO, 2008, p.23).

Rapp sustenta que Aristóteles ao conceituar a mediania parece fazer alusão à uma espécie de sensibilidade que em contato com o caso concreto permite ao agente descobrir e executar a ação correta. Ele destaca que o filósofo descreve de modo bastante claro a aquisição da virtude como um processo de formação e cristalização do caráter e ainda apresenta a virtude como espécie de respostas emocionais a variadas situações.²⁵

A mediania não tem como propósito servir de diretriz para o agente determinar o correto modo de agir, o meio-termo nem sempre se apresenta equidistante dos extremos. Às vezes a mediania ocorre em dado caso particular mais próxima de um dos pólos do que de outro; um bom exemplo é a coragem, a impetuosidade está mais próxima da virtude do que a covardia. E nem mesmo a saída encontrada por Aristóteles do ‘meio-termo relativo à nós’ resolve a dificuldade interpretativa; o que só pode ser ajustado e solucionado como medida correta na averiguação de todas as circunstâncias específicas do caso concreto. A melhor contribuição da teoria moral é a formulação de enunciados que funcionam na maioria das vezes e não em geral (1094b20-25).

²⁵ RAPP, C. Para que serve a doutrina aristotélica do meio termo? In: ZINGANO, M. Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, pp.405-438

O mínimo que podemos dizer é que a doutrina do meio termo estrutura e sistematiza a análise das várias virtudes. Antes de tudo, a descrição de cada virtude em termos da doutrina requer a identificação de uma escala contínua de emoções, com respeito à qual a virtude específica é o ponto médio.²⁶

Possuir virtude significa, por exemplo, estar com raiva no momento certo, pelo motivo certo e assim por diante; não significa estar moderadamente raivoso o tempo todo. Em algumas ocasiões, apropriado pode ser ficar com muita raiva; mas em outras, pode não ser apropriado ficar com raiva.

O raciocínio não detém nenhuma autoridade sobre as emoções, logo não tem poder para determinar a intensidade da raiva a ser sentida em certo momento. A partir daí conclui-se que, para atingir o intermediário não podemos contar com nenhum tipo de ajuda do raciocínio. Sentir muita raiva é um extremo e o que está errado com os extremos é que eles não parecem ser o resultado ponderado de uma situação particular. Portanto, nos extremos o sentimento de raiva não é o adequado, muito pelo contrário é desproporcional. A mediania de Aristóteles é uma exposição que tem em vista a razoabilidade no sentir e no agir.

Mas até que ponto e em que medida um homem deve desviar-se antes de tornar-se culpado, não é fácil determinar pelo raciocínio, mais do que qualquer outra coisa que é percebida pelos sentidos; tais coisas dependem de fatos particulares, e a decisão depende da percepção. Assim, é muito claro que o estado intermediário está em todas as coisas para ser louvado, mas que devemos nos inclinar às vezes para o excesso, às vezes para a deficiência; pois assim devemos mais facilmente atingir o intermediário e o que é certo. (EN II 9 1109b20-26).

Para Aristóteles, o ser humano bom, com suas disposições em equilíbrio, sente e age da maneira certa, na hora certa, e assim por diante, logo a partir daí a coisa correta a ser feita somente pode variar de acordo com as circunstâncias do caso particular.

²⁶ Ibid., p. 421

Somente o ser humano bom com a disposição de caráter adequada, é capaz de bem avaliar as circunstâncias. Onde existe uma gama de intensidade é possível expressar os sentimentos e emoções com demasiada força ou com fraqueza. Por exemplo, o agente ao ser agredido verbalmente pode demonstrar sua raiva com mais intensidade ou pode ficar intimidado e não se defender, o que para Aristóteles é um comportamento próprio de escravo (1126a9).²⁷

Um estado ou disposição de caráter (*hexis*) que erra frente às circunstâncias particulares para o excesso ou para a falta expõe vícios de caráter, enquanto a disposição que acerta o alvo intermediário evitando o excesso e a falta revela uma virtude do caráter. O meio-termo verificado na excelência moral é aquele ‘relativo à nós’ e isso não implica dizer que existam padrões éticos diferentes a cada situação e sim que a percepção do agente é o que importa para o agir virtuoso. Os exemplos podem ajudar na elucidação da questão, Meyer comenta a mediania da seguinte forma:

[...] uma hora pode ser muito longa para assar o pão, enquanto dez minutos é muito pouco tempo. O tempo certo é determinado pelo objetivo do empreendimento do padeiro: a produção de um pedaço de pão. O tempo certo de cozimento é o que for necessário, nas circunstâncias, para produzir esse resultado. (MEYER, 2007, p. 68)

O meio-termo necessário à excelência ética diz respeito a uma ampla gama de sentimentos e ações e seu ponto de referência, diz Aristóteles, é "com relação a nós". Ao afirmar que o significado ético se consuma no "relativo a nós", Aristóteles indica que o meio-termo é relativo ao nosso projeto, como seres humanos, de viver bem.

Meyer diz: “Como seu relato da excelência ética deixa claro, viver bem é regular nossas atividades à luz do *kalon*. Assim, o "meio" em sentimentos e ações é o que quer que observe as restrições impostas pela busca do *kalon*.” (MEYER, 2007, p.68)

²⁷“The deficiency, whether it is a sort of ‘unirascibility’ or whatever it is, is blamed. For those who are not angry at the things they should be angry at are thought to be fools, and so are those who are not angry in the right way, at the right time, or with the right persons; for such a man is thought not to feel things nor to be pained by them, and, since he does not get angry, he is thought unlikely to defend himself; and to endure being insulted and put up with insult to one’s friends is slavish.” (1126a3-9)

Aristóteles percebeu que na alma humana as convicções são formadas muito antes que alguém seja capaz de especificar o que, e se alguma coisa, está errada. Possuir uma boa disposição é característica de um mestre em qualquer arte, aquele que evita o excesso e a falta, buscando e preferindo o meio-termo – não em relação ao objeto, mas em relação a si mesmo. Não é por outro motivo que se afirma com frequência que nada se pode acrescentar ou tirar às boas obras de arte, o meio-termo (*mesotês*) é a própria excelência.

Aristóteles descreve várias virtudes ao longo da *Ethica Nicomachea*, no livro V por exemplo, ele trata da justiça e a exposição minuciosa nos permite reconhecê-la. Na realidade, a mediania aristotélica nos indica um tipo de padrão para identificação das virtudes morais. Podemos considerar a mediania como a sugestão de um grau correto, um grau que evita o excesso e a insuficiência, ou que indica o moralmente correto. E ainda que, indica o ‘apropriado’ ou ‘de acordo com o intermediário para certa pessoa’. Isto só é possível a partir da consideração do ‘relativo à nós’.

Agir virtuosamente em uma situação específica é evitar as deficiências ou excessos que essa situação apresenta ao agente como tentações ou problemas a serem evitados. Coragem, por exemplo, é a média entre a covardia e a imprudência. Aristóteles sustenta que o que é certo ou apropriado não pode ser elaborado em termos abstratos ou quase matemáticos. Tem que ser julgado em relação ao indivíduo em particular envolvido. Uma refeição adequada para uma supermodelo seria diferente de uma refeição adequada para um lutador de sumô. (Hooft, 2006, p.58).

3. Educação moral e formação do caráter (o estágio de quase-virtude)

Não é produtivo abordar o tema educação moral sem antes tratar do *kalon* e a visão de Aristóteles sobre o que isso vem a ser. Na *Ethica Nicomachea* 1094b6-11, o filósofo deixa claro que o bem humano é o fim abrangente perseguido pela ciência política, pois embora seja de grande valor alcançar o fim para um homem, melhor e mais divino é alcançá-lo para uma nação ou para a cidade-estado. O bem completo para o indivíduo é tanto melhor e admirável, na medida em que se estende ao bem comum.

Na *Ethica Eudemia* 1214a8-9, Aristóteles afirma que: “[...] a felicidade é ao mesmo tempo a mais bela e melhor de todas as coisas e também a mais agradável”. Mais adiante em 1214b1-11, ele considera que o objetivo do homem deve ser a vida *kalon*.

Alguns também contestam a magnitude da contribuição de cada um desses elementos para a felicidade, alguns declaram que a contribuição de um é maior, outros de outro, alguns considerando a prudência como um bem maior que a virtude, outros o oposto, enquanto outros consideram prazer como um bem maior do que qualquer um: e alguns consideram que a vida feliz deve ser composta de todos ou de dois deles, enquanto outros consideram que consiste em um deles sozinho. Primeiro, então, sobre essas coisas, devemos ordenar a cada um que tem o poder de viver de acordo com a sua própria escolha para estabelecer para si algum objeto para a vida bela, (seja honra ou reputação ou riqueza ou cultura), com referência a qual ele então fará todos os seus atos, já que não ter a vida organizada em vista de algum fim é uma marca de muita insensatez.

Uma educação *kalon* é necessária, pois aqueles que ouvem inteligentemente as preleções sobre o que é nobre e justo, assuntos da ciência política, devem ter sido educados nos bons hábitos (1095b3-6). Para Aristóteles, o fim da ciência política é o melhor fim, pois se preocupa em tornar os cidadãos homens de bem e praticantes de ações *kalon* (ações belas e nobres).²⁸ Na *Magna Moralia* 1190a31-32, o filósofo afirma que o fim da virtude é o *kalon*.²⁹ Na *Ethica Nicomachea* 1101b31-35, o filósofo diz que a virtude recebe louvores, porque realiza ações *kalon*, ou seja como as virtudes estão relacionadas com o *kalon*, elas também são louváveis. A educação moral envolve prazeres e dores, o que nos afeta diretamente a realizar ou não ações *kalon* (1104b9-14).

A aquisição da virtude é uma questão complexa, isso tendo em vista as sérias dificuldades que envolvem a educação moral de seres humanos comuns e imperfeitos. Se virtude é conhecimento, como entendia Sócrates, então a virtude é algo que pode ser ensinado, mas o entendimento de Aristóteles sobre as virtudes caminha no sentido oposto.

Como as virtudes podem ser adquiridas? Qual é a concepção de treinamento moral para Aristóteles? Como é possível tornar uma pessoa moralmente boa?

²⁸ EN I 9 1099b28-32

²⁹ “This, therefore, is quite the business of virtue, to design the right”. (ROSS, 1915)

Como guia para a investigação específica a ser desenvolvida neste capítulo, adotei o mesmo caminho de estudiosos da ética aristotélica que fazem a correlação das virtudes com a educação. Utilizo a partir de agora, em conjunto como fontes principais, três obras do filósofo: a *Ethica Nicomachea*, a *Poética* e a *Política*. Entendo que somente a partir do cotejamento de passagens das referidas obras, torna-se possível a compreensão do método aristotélico de formação do caráter.

Como ponto de partida, o antigo termo grego *ethos*, que possui alguns significados como hábito, costumes, comportamento e caráter, deve ser entendido como algo que precisa ser desenvolvido na alma humana para a aquisição da virtude moral pelo homem. Para Aristóteles, da mesma maneira que se dá o aprendizado de um ofício, se aprende a ser virtuoso; a repetição das atividades aprimora a técnica, assim como a repetição de bons hábitos desenvolve a virtude.

A habituação se realiza num processo de repetição; a comparação que ele faz entre adquirir a virtude e o ofício comprova que esse processo de aquisição da virtude é similar a um processo de repetição que não exige o envolvimento da atividade racional.

Para Aristóteles, adquire-se a virtude da mesma forma que se adquire habilidade para o artesanato; assim também se conquista habilidade para construir uma casa ou tocar lira. O homem se torna virtuoso realizando ações virtuosas repetidas vezes. A virtude é uma construção e essa analogia do ofício com a virtude nos revela coisas importantes, uma delas é que, na concepção aristotélica, o processo de aquisição de virtude exige a repetição de bons hábitos por imitação e prática. Como exemplo, ele diz que é o hábito de desprezar e arrostar coisas terríveis que faz o homem se tornar bravo.

Agir corretamente é crucial para a aprendizagem moral, a repetição de ações corretas é o ponto de partida para os aprendizes morais. Desta maneira, adquire-se a virtude da temperança, realizando ações temperantes; adquire-se coragem, executando atos corajosos e assim acontece com as demais virtudes (1105b5-11).

Uma vez que adquirir *phronesis* envolve primeiramente adquirir as sensibilidades emocional e afetiva apropriadas, aprender a viver bem requer treinamento dessas sensibilidades. A aquisição da virtude moral é condição da *phronesis*. Aristóteles usa o termo plural '*pathê*' para designar esses sentimentos e desejos que incluem apetite, raiva, medo, confiança, ciúme, prazer, gosto e ódio (1105b21-3). O que eles têm em comum é que envolvem prazer e dor; estes desempenham importante papel na teoria da virtude aristotélica, diz Susan Meyer (2008), e por este motivo é que o filósofo afirma a exigência da educação moral desde a infância.

Aristóteles está plenamente consciente, como Platão estava antes dele, de que apenas alguém que foi criado em condições ótimas terá as visões corretas sobre o que é belo e vergonhoso. Com os pontos de partida corretos, ele diz, já se tem ‘metade do total’ (1098b7). É por isso que, insiste, é preciso ter sido criado sob leis corretas, que ditam não apenas as atividades adultas em que as pessoas podem se engajar, mas também os primeiros estágios de *paideia* que receberão (1179b31-1180a5; cf. 1103b1-6). Alguém que não recebeu uma *paideia* tão correta não tem virtualmente nenhuma chance de se tornar bom. Mesmo no estágio de habituação por atividades adultas, observa Aristóteles, é necessário ter bons professores (1103b8-13). Uma pessoa não pode mais aprender sozinha e, em circunstâncias desfavoráveis, ser uma navegadora do que aprender a ser boa. (MEYER, 2008, p.85)

Considero para os fins desta investigação, que é no primeiro estágio da formação do caráter que se desenvolve no agente o *orthos logos*, capaz de frente às circunstâncias particulares, identificar o fim acertando o alvo, ou seja, determinando o meio-termo frente às circunstâncias específicas da situação particular.

Aristóteles diz na *Ethica Nicomachea* II 6 1107a6-7, que a mediania é a ‘qüididade’ da virtude; o que significa dizer que a mediania é a essência da virtude.

Pois não pode, por certo, não pertencer ao sujeito quanto faz parte do discurso que diz o que ele é: não pode a linha não pertencer ao triângulo nem o ponto, não pertencer à linha. Mas não pode, também, não pertencer ao sujeito o atributo cuja definição o inclui. Com efeito, se faz parte o sujeito da qüididade do atributo, não pode este, por certo, *ser* sem aquele; ora, uma união tão íntima e essencial não se explica senão pelo fato de pertencer o atributo ao sujeito segundo a essência ou qüididade deste. (PEREIRA, 2000, p.143)

Aristóteles diz em 1179b1-3: “[...] no que diz respeito à virtude, então, não é suficiente saber, mas devemos tentar tê-la e usá-la, ou tentar de qualquer outra maneira que possa haver de se tornar bom”. Portanto, ele afirma que devemos possuir a virtude e usar a virtude, ou seja, a virtude é algo que podemos possuir, manusear e ainda praticar. Além disso, já sabemos que é pela prática repetida de ações corretas que nos tornamos bons, então, da mesma forma, o filósofo diz que exercitando as virtudes, o homem torna-se virtuoso.

Neste primeiro estágio da formação do caráter, quando o aprendiz moral está sendo treinado na aquisição das virtudes, ele ainda não possui plenamente desenvolvida a virtude capaz de identificar e determinar o meio-termo, por isso se faz necessária a participação do tutor. Seguindo a orientação de um tutor, no sentido de realizar as ações corretas, o aprendiz consegue internalizar esta boa disposição através da habituação. Aristóteles diz por exemplo que, os legisladores tornam bons os cidadãos, através da inculcação de bons hábitos, ou seja, formando bons hábitos neles (1103b1-5).

No livro II 1 1103a18-26, o filósofo afirma ainda que nenhuma virtude moral surge no homem naturalmente; o filósofo quer saber se os seres humanos nascem com um certo caráter, o que determinaria as escolhas e ações do agente, caso contrário, se a virtude do caráter pode ser cultivada ao arrepio da natureza. Para Aristóteles, caso a virtude do caráter fosse obra da natureza, o seu possuidor não teria como, em hipótese alguma, comportar-se de maneira contrária à uma disposição inata. O homem nasceria bom e não correria o perigo de ser pervertido pelo mal. Entretanto, a resposta é clara e o filósofo diz que as virtudes não são inatas e também não são geradas contrariando a natureza; Aristóteles afirma que o homem é adaptado por natureza para receber as virtudes e que torna-se perfeito pelo hábito (1103a20-26).

O ensino das várias ciências passa pela metodologia ortodoxa do conhecimento intelectual, mas a virtude ética não é ‘ensinável’, isto porque o ensinar se dá por palavras, argumentos, razões e explicações. Na teoria da virtude aristotélica, a aquisição da virtude moral só é possível pela habituação em ações corretas, pela ‘inculcação’ das virtudes na alma do agente. Este é um processo que envolve o costume, o comportamento aceito, os usos e o hábito.³⁰

Frente às situações particulares, os seres humanos respondem com ações genuínas e quando as atitudes são legítimas representando os nossos valores, tendemos a achar a coisa natural, familiar, nascida de uma convicção íntima. Assim como, uma citação do poeta Evénus na *Ethica Nicomachea* (1152a31-33): “O hábito não é senão uma longa prática que acaba por fazer-se natureza”. Qualidades morais são ‘*ethe*’ em grego; estas se desenvolvem na alma humana tornando-se uma espécie de segunda natureza.

³⁰“*Ethe* are habits, customs, mores, accepted ways of behaviour, usages.” (BROADIE, 1991, p.103)

A realização de uma genuína ação virtuosa depende de determinada disposição do caráter (*hexis*). A boa disposição do caráter, firme e imutável, representa o estado de virtude adquirida. Como bem diz Aristóteles, o homem é adaptado por natureza para receber as virtudes e torna-se perfeito pelo hábito.

Ao longo do processo de educação moral que visa a formação do caráter, o aprendiz é cultivado e treinado nos bons hábitos. Para Aristóteles, o homem deve ser educado nos bons hábitos desde a juventude, a fim de aprender a sofrer e a se deleitar com as coisas que devem causar sofrimento ou deleite.

Os bons hábitos ‘inculcados’ na alma, passam a fazer parte do agente moral e o homem desta forma não conseguirá jamais livrar-se deles.

Aristóteles diz na *Política* que não é a natureza que produz homens virtuosos (1255b1-4): “As pessoas pensam que as boas pessoas provêm das boas pessoas, do mesmo modo que o humano vem do humano, e a besta da besta. Mas enquanto a natureza deseja fazer isto, ela é seguidamente incapaz de fazê-lo.” (REEVE, 1998).

Como já dissemos anteriormente, a habituação é a responsável pelo desenvolvimento das virtudes, o homem se torna corajoso sendo corajoso, torna-se justo, aplicando a justiça e assim por diante. No entanto, alguns estudiosos, como Sarah Broadie, apresentam questões e levantam dúvidas sobre como ocorreria a passagem do hábito para a virtude, no decorrer do processo de educação moral. Broadie discute os argumentos aristotélicos e afirma que eles não são claros o suficiente; para as virtudes intelectuais há a necessidade de tempo e experiência para desenvolvê-las, já no caso das virtudes do caráter, estas são adquiridas de modo totalmente diferente.

É ao fazer coisas corajosas que melhoramos ao fazê-las, da mesma forma? Como nós adquirimos habilidades - através da prática? Ou será que, ao fazer coisas valentes o suficiente, adquirimos o hábito de fazê-las automaticamente? Em outras palavras, é o homem corajoso um experto, por assim dizer, em realizar ações corajosas? Ou é mais como se ele estivesse viciado em realizá-las? Aristóteles tem algumas observações sugerindo cada uma dessas interpretações, mas ele também deixa claro que nem a habilidade nem o hábito têm todas as características da virtude ética. Quais são os recursos? Como indiquei, seu esboço de como essa virtude é adquirida supostamente pretende explicar em parte o que ela é; mas, de fato, lança pouca luz sobre essa questão. (BROADIE, 1991, p.72-3)

Aristóteles é bem claro ao dizer que o desenvolvimento das virtudes deve se dar quando o homem ainda é jovem, caso contrário será tarde demais. A formação do caráter deve ser iniciada nos primeiros anos da juventude, nenhum tempo deve ser perdido antes que a inculcação dos bons hábitos comece (1103b23-26).

Para Hooft, os textos éticos aristotélicos podem ser lidos como uma descrição da vida tipicamente masculina aristocrática grega, levando em consideração o que representa a *eudaimonia* em cada fase da vida.

A primeira fase da vida de um jovem grego era a de ser soldado. Um soldado precisa de disciplina e coragem, temperança e continência. [...] Um soldado não precisa tomar decisões autônomas; ele apenas segue ordens. Mas o que faz um adulto autônomo na vida grega? Ele foi treinado como um jovem para ser um soldado, mas agora é um cidadão e um estadista. Na democracia da antiga Atenas, todos de idade madura tinham o direito de participar na tomada de decisões políticas e, portanto, precisavam de um alto grau de sabedoria prática. O homem prático vive uma vida política e, para isso, a virtude mais necessária é a *phronēsis*. A Ética de Aristóteles é um manual para viver bem que se desdobra de acordo com os estágios da vida de seu público. A primeira divisão do trabalho é direcionada aos jovens e aos responsáveis pelos jovens. A segunda divisão do trabalho é direcionada a adultos maduros que tomam decisões autônomas. A terceira e última divisão, gostaria agora de sugerir, é dirigida a homens idosos aposentados. Os homens não são mais estadistas tomando parte ativa na política da cidade e, claro, não são mais soldados. [...] *Eudaimonia* muda ao longo da vida. Para um jovem, *eudaimonia* consiste no controle das paixões e desejos que o bom treinamento lhe dá. Para um adulto maduro, construído sobre as virtudes da juventude, *eudaimonia* consiste em sabedoria prática e o respeito social, responsabilidades e admiração que aquela forma de virtude traz. Para os idosos aposentados, *eudaimonia* consiste em estudar as coisas eternas e discursar sobre elas com os outros. (HOOFT, 2006, p.76-77).

Na *Política*, Aristóteles dedica especial atenção ao tema ‘educação do caráter’ e mostra que a disposição física desempenha um papel preponderante no desenvolvimento do jovem grego. Inicia o livro VII, afirmando que o tipo de alimentação que é dada às crianças quando nascem será determinante para o desenvolvimento de seus corpos e dá como exemplo a preocupação das nações em preparar as crianças para uma futura disposição militar, incluindo na alimentação infantil muito leite e muito pouco vinho.

Aristóteles tece comentários sobre os benefícios de exercícios físicos aplicados na idade correta e até incentiva que as crianças sejam habituadas desde tenra idade ao frio, já que isso é muito útil, tanto do ponto de vista da saúde, quanto dos assuntos militares.

Aristóteles afirma ser indispensável a supervisão das crianças em tenra idade, nesta primeira fase da vida, é benéfico adotar algum tipo de supervisão. O filósofo prossegue argumentando em defesa da criação do hábito em 1336 a 17-18 ³¹ e diz nesta passagem que sempre que for possível criar hábitos, que seja desde cedo e gradualmente, assim desta forma, o corpo humano que é naturalmente quente deve ser treinado para suportar o frio desde a infância – os corpos das crianças são naturalmente adequados a este tipo de treinamento. Ao longo do capítulo 17 ele explica que, mesmo para a criança que está em fase de crescimento, é necessário que se exercitem o suficiente para evitar a preguiça física e que isto deve ser feito através de brincadeiras e atividades semelhantes. Os jogos oferecidos às crianças pequenas devem ser apropriados para pessoas livres e devem ainda cultivar a disciplina, imitando as ocupações sérias da vida adulta. O filósofo sugere a utilização de jogos que as crianças gostem e tenham prazer em brincar. Tudo meticulosamente selecionado para proporcionar o resultado esperado, ou seja, moldar as almas para o deleite com ações nobres e o desprazer com ações vis. A relação é com prazer e dor, ou seja, os jogos prazerosos e divertidos devem estimular as crianças na prática de ações corretas. Na fase adulta, o homem buscará aquele mesmo prazer que sentiu na infância, convertendo-se esta busca na realização de ações virtuosas. Aristóteles defende que até os sete anos de idade as crianças devem ser educadas no lar. Além disso, às pessoas mais jovens nem todas as coisas são permitidas, “[...] até que tenham atingido a idade de 20 anos, quando é apropriado reclinar-se na mesa comunal e beber vinho, e sua educação os tornou imunes ao mal que tais coisas podem causar” (1336 b 20-23).

No debate sobre a educação do caráter na *Política* (1336 b 33-41), ele afirma ainda que aquilo que for considerado ruim ou vulgar deve ser estranho aos jovens, principalmente se envolver vício ou malícia. As crianças dos cinco aos sete anos de idade devem ser observadoras das lições que eventualmente terão que aprender – o aprendizado neste estágio acontece por imitação (*mimesis*) a partir de observações práticas.

³¹ “For whenever it is possible to create habits, it is better to create them right from the start, but to do so gradually”. (REEVE, 1998)

Aristóteles explica na sequência que a educação dos jovens deve ser dividida em períodos de sete anos, estes são dois estágios que devem ser distinguidos, dos sete anos até a puberdade e da puberdade aos vinte e um anos. O emprego de diferentes métodos de aprendizagem se faz necessário a depender da faixa etária dos jovens nesta primeira fase da educação do caráter.

Na *Política* 1337a1-2, Aristóteles introduz a ideia que arte e educação procuram completar as carências da natureza. O filósofo questiona qual o tipo de organização que deveria ser estabelecida para a educação das crianças, se as crianças deveriam ter o aprendizado supervisionado pela comunidade ou seria mais benéfico se feito em casa, que tipo de supervisão deveria ser esta.

É o conhecimento das regras, dos métodos e das práticas que permite ao homem intervir no mundo para criar e produzir, ou seja, o que Aristóteles considera o ‘fazer’. O filósofo diz que o legislador deve fazer o correto para inculcar as virtudes na alma dos homens e tornar os cidadãos virtuosos pelo hábito, assim da mesma forma, a educação faz dos cidadãos, homens de bem e põe as crianças no caminho certo. Ele discute na *Política* várias questões relativas à educação. Aristóteles conhecia as enormes divergências no pensamento grego sobre a educação dos jovens; nem todos consideravam que os jovens deveriam aprender as mesmas coisas para promover a virtude ou a melhor vida. “A investigação da educação que vemos ao nosso redor resulta em confusão”, diz Aristóteles. Mas para o filósofo, a questão não é tão complicada, pois para ele, a educação moral desenvolve o caráter e o intelecto (1323b21-33). Como não havia unanimidade sobre o tema, Aristóteles entendeu claramente que se as pessoas não possuíam as mesmas virtudes, então era compreensível não concordarem com o método de adquirí-las. O filósofo dedicou-se ao tema com profundidade e expôs firmemente suas opiniões: “Desde então é evidente que a educação através da habituação deve vir antes da educação pela razão”(1338 b 3-4).

A fase da aprendizagem moral é bastante complexa, se olharmos mais atentamente; o primeiro estágio engloba muito mais que apenas questões morais. A formação do cidadão ético está inserida num contexto bem amplo que envolve política, educação, arte e psicologia. Na seara do aprendizado, o filósofo aborda as questões com cuidadosa atenção, inclusive ao discutir o que deve ou o que não deve fazer parte da educação dos jovens. Para Aristóteles, existem ensinamentos que devem ser oferecidos prioritariamente aos jovens, como a leitura e escrita, ginástica, música e até desenho.

O filósofo considera ainda que a ginástica contribui para a coragem e comenta sobre o motivo de incluir a música na educação dos jovens (1338a13-29).

“Música e dança alcançam uma *mimesis* de caráter e emoção: “Nas próprias melodias são *mimêmata* de tipos de caráter” (*Política* 1340a38–39, cf. 18–22). Uma explicação para isso é encontrada em *Problemata*: Melodia e ritmo são movimentos, e assim são ações de um certo personagem (919b26 e 920a3). Tanto a música quanto a ação, quando percebidas, estabelecem movimentos correspondentes na mente dos espectadores. A música corajosa terá o mesmo efeito emocional na alma do que a ação corajosa. É possível habituar-se à emoção corajosa fazendo coisas corajosas, mas você pode alcançar o mesmo resultado ouvindo música corajosa”³²

Aristóteles também reconhece a importância da ociosidade para a felicidade do homem e diz ser por este motivo que os seus antecessores atribuíram à música um lugar na educação. Assim como ler e escrever é importante para ganhar o sustento, administrar uma casa ou para a atividade política, a música é para ser buscada no lazer e visa ao prazer.

No entanto, devemos investigar se esse efeito da música não é simplesmente incidental, considerando que sua verdadeira natureza é mais estimulante do que a utilidade que mencionamos sugere, e se não devemos participar apenas do prazer comum que deriva da música (um prazer que todos percebem, já que é de um tipo natural, e por isso é agradável a pessoas de todas as idades e temperamentos), mas ver se a música influencia o caráter e a alma de alguma forma. Isso ficaria claro se alguém chegasse a ter uma certa qualidade em seu caráter por causa da música. Mas, de fato, se chegamos a ser de certa qualidade é evidente em muitos aspectos diferentes, e não menos nas melodias do Olimpo. Pois é geralmente aceito que elas fazem com que as almas se inspirem, e a inspiração é uma emoção que afeta o caráter da alma. (1340a1-11)³³

³² WOODRUFF, P. Aristotle's Poetics: The Aim of Tragedy. In: ANAGNOSTOPOULOS, G. A Companion to Aristotle. UK: Blackwell Publishing, 2009, pp.612-627

³³ REEVE, 1998

Nancy Sherman comenta a relevância da música no processo de educação, de acordo com a intérprete, a representação mimética do aprendiz (através da performance) permite interiorizar as qualidades relevantes de caráter e emoção. A música reforça a identificação a partir do prazer que a melodia proporciona.³⁴

A virtude está relacionada com o prazer apropriado, amor e ódio; o ritmo e a melodia proporcionam sutis semelhanças de raiva e gentileza, e também de coragem e temperança e de todos os opostos desses e de todos os outros estados de caráter. Pois, ao ouvir determinada música, nossas almas passam por uma mudança. E tornar-se habituado a sentir dor e deleitar-se com semelhanças está próximo de sentir o mesmo em relação às coisas que são seus modelos.³⁵

Outro procedimento que contribui com o processo de formação moral diz respeito à imitação (*mimesis*); educar supõe a *mimesis*. A imitação de ações exemplares é um tema que o filósofo discute na *Poética*.

Kenneth McLeish considera que a idéia de imitação (*mimesis*) é o centro da análise estética de Aristóteles; supondo – pelo conceito – uma associação entre o que é apresentado ou representado e a existência prévia da pessoa: espectador ou aprendiz.

A noção do imitar tem a ver com a perspectiva da preservação: imita-se o que é louvável; louva-se o que é honrado, e, portanto, o que deve ser preservado. Na educação, como na dramaturgia, “o criador convida o espectador a se envolver com um desempenho, uma *mimesis* da realidade, e, portanto, por delegação, com a própria realidade. (MCLEISH, 2000, p.18).

Alain, outro estudioso, também defende que a imitação faz parte da natureza humana e que o homem se difere dos outros animais por ser extremamente imitativo. Para o filósofo francês, Aristóteles vê nesta característica uma vantagem, pois o ser humano dá seus primeiros passos no aprendizado por meio da imitação.

³⁴ SHERMAN, 1989, p.182-3

³⁵ *Ibid.*, p.183

Aristóteles reconhece a força da imitação como elemento fundador da vida social e, mais especificamente, do ensino. A idéia condutora de tal concepção corresponderia ao anseio de buscar “que a criança se esforce e se erga ao estado de homem. (ALAIN, 1978, p.12).

De acordo com Aristóteles, as crianças aprendem por imitação (*mimesis*) e a educação do caráter que se dá precocemente, deve ser desenvolvida em casa num primeiro estágio. A *mimesis* é capaz de produzir dois resultados simultaneamente, conforme o filósofo expõe na *Poética* (1448b4-8), a *mimesis* instrui e ao mesmo tempo dá prazer. Os seres humanos são naturalmente curiosos e gostam de aprender por meios miméticos. É por isso que a *mimesis* é uma prática distintamente humana. A atividade imitativa é natural nos seres humanos (1448b20): temos prazer em aprender, e aprendemos através da *mimesis*, então nós naturalmente temos prazer na imitação.

Aristóteles aponta outra coisa muito importante no processo de formação do caráter do homem: o movimento (1336a8-10). As crianças devem ser habituadas desde cedo ao movimento, isso tendo em vista afastá-las da preguiça, o que pode ser feito por intermédio de jogos. O movimento é a transição do potencial ao ativo e isso permite passar da pura capacidade à realização.

A causa final é aquela que define o bem, a razão pela qual tudo o mais se faz. Em política, é a virtude e o bem soberano, a vida perfeita que a cidade-estado procura atingir. Assim, o movimento-transição que realiza o bem político potencial em ato, por meio da causa-motriz, que é a energia da felicidade, efetua-se mediante o processo de educação. (HOURDAKIS, 2001, p. 87).

Aristóteles ao defender que não possuímos virtude desde o nascimento, entende que são as paixões naturais da infância, se bem adestradas, que irão nos preparar para desfrutar e angustiar com as coisas certas. Um bebê saudável, por exemplo, gosta de comer e certamente levará tudo o que puder à boca; apenas mais tarde quando começar a entender a linguagem, poderá aprender que algumas coisas que ele quer comer são inadequadas e outras são boas. A partir daí treinando seu apetite pelos alimentos saudáveis e corretos. As crianças também sentem-se angustiadas com a dor e ao mesmo tempo não possuem instinto totalmente desenvolvido para se protegerem do perigo; são os adultos que precisam ensiná-las que algumas coisas podem machucar, por isso são ruins e devem ser evitadas.

Como será possível treinar as paixões infantis e imaturas para que as crianças adquiram percepções corretas? Como se deve educar as crianças para que se deleitem e se angustiem com ações nobres e com ações ruins mais tarde na vida? A resposta aristotélica é uma só: ‘habituação’.

Mas é difícil receber desde a juventude um treinamento adequado para a virtude, quando não se foi educado sob leis corretas; pois viver sob rígidos padrões não é agradável para a maioria das pessoas, especialmente quando são jovens. Por essa razão, sua criação e ocupações devem ser fixadas por lei; pois não serão dolorosos quando se tornarem costumeiros. Mas certamente não é suficiente que, quando são jovens, recebam o cuidado e a atenção corretos: como devem, mesmo quando crescerem, praticar e se habituarem a eles, também precisaremos de leis para isso e, em geral, que cubram toda a vida; a maioria das pessoas obedece à necessidade e não ao argumento e às punições, e não ao sentido do que é nobre (1179b31-1180a6).

O filósofo explica a habituação indicando algumas maneiras específicas para o treinamento das crianças e dos jovens. Histórias e fábulas podem ser usadas e devem ser tais que sirvam de orientação para as atividades posteriores da vida adulta. A leitura de contos é propícia ao desenvolvimento da educação moral, estes permitem mostrar às crianças ainda pequenas que Aquiles era corajoso, muito embora com forte propensão à raiva e que Ulisses era sábio; as histórias que descrevem aventuras de figuras exemplares fornecem muitos dados sobre os tipos de ações que são *kalon* e *aischron*. Esse tipo de atividade lúdica, segundo Aristóteles, inculca nos jovens os ‘primeiros princípios’ a partir dos quais se pode desenvolver no futuro a característica de compreensão indispensável à *phronesis* (1095b4-8,1098b2-4). Por intermédio de atividades lúdicas torna-se possível inculcar na alma da criança, sentimentos de admiração e desprezo e assim como consequência o desejar ou desprezar. A concepção ética de Aristóteles envolve o seu modo de conceber a política; a ética e a política estão intrinsecamente relacionadas, na medida em que tratam de postular a obtenção da virtude. Aristóteles considera como condição para um Estado ser bom para os seus cidadãos, o cultivo da virtude e da prudência. Ética e política são práticas, ou seja se definem pela ação; no agir ético é que se torna possível a obtenção da virtude tão fundamental para a atividade política.

O homem virtuoso é formado pela habituação na prática de ações virtuosas; os princípios éticos são adquiridos num primeiro momento no interior da família e depois na cidade-estado – que cria as leis tendo em vista o bem comum e a educação correta dos cidadãos. Para Aristóteles, o legislador deve se preocupar com o desenvolvimento da virtude no homem, isto tendo em vista uma vida em sociedade a melhor possível.

O método de aquisição das virtudes se desenvolve da seguinte forma: a educação moral cultiva através da habituação, uma disposição (*hexis*) moral.

As leis têm força nas cidades, no tocante à organização da vida dos seus cidadãos. No seio familiar, os preceitos e hábitos do pai exercem ainda mais influência devido aos laços de sangue e aos benefícios que daí decorrem. Os filhos desenvolvem afeição pelos pais e têm disposição para obedecer.

Pois como nas cidades as leis e os tipos predominantes de caráter têm força, nos lares têm ainda mais as determinações e os hábitos do pai, por causa do laço de sangue e dos benefícios que ele confere; pois as crianças começam com uma afeição natural e uma disposição para obedecer. Além disso, a educação individual tem uma vantagem sobre a coletiva, assim como o tratamento médico individual tem; pois enquanto no geral o descanso e a abstinência de comida são bons para um homem com febre, para um doente em particular podem não ser. (1180b3-10).

Com essas considerações, fica claro para o leitor que Aristóteles compreendia a virtude moral como fruto de uma boa educação do caráter. Portanto, a educação é a porta de entrada para as virtudes éticas e o filósofo desenvolveu um método peculiar para cultivá-las na alma humana; através da ‘inculcação’ dos bons hábitos a alma torna-se virtuosa. E é bom lembrar que para o filósofo, a educação moral deve começar ainda na infância, quando se dá a formação do caráter propriamente dita. A criança ao receber uma boa orientação de seu tutor, com a inculcação de bons hábitos se prepara para desenvolver bem as atividades que mais tarde incumbem ao adulto, esta ideia aparece na *Ethica Nicomachea*.

Assim, em uma palavra, estados de caráter surgem de atividades semelhantes. É por isso que as atividades que exibimos devem ser de certo tipo; é porque os estados de caráter correspondem às diferenças entre essas. Não faz pouca diferença, então, se formamos hábitos de um tipo ou de outro desde a nossa juventude; faz uma diferença muito grande, ou melhor, toda a diferença (1103b21-26).

No início da vida humana, é o treinamento da observação e da percepção através da repetição de bons hábitos que garante o êxito de todo o processo de formação do caráter; percepção e habituação são de grande importância no contexto do desenvolvimento moral. A habituação nas ações corretas treina a percepção humana que mais tarde transformar-se-á numa percepção moral .

É importante dizer que muito embora, algumas pessoas realizem atos justos, podem não ser necessariamente justas, isto porque realizam os atos ordenados pelas leis, contra a vontade, devido à ignorância ou por alguma outra razão, e não por causa dos atos em si mesmos (embora com certeza, eles fazem o que devem e todas as coisas que o bom homem deve fazer). Aristóteles considera que para ser genuinamente bom é preciso estar em certo estado quando se realiza os atos corretos. A virtude acerta o alvo (*skopos*) e assim como o arqueiro também precisa de treinamento; a virtude moral não existe no homem por natureza, ou seja, não é inata no sentido de estar presente desde sempre.

Além do mais, o desenvolvimento ético do homem ocorre paulatinamente, em estágios sucessivos. Na *Ethica Eudemia*, Aristóteles afirma que o poder deliberativo da alma surge de sua capacidade de apreender alguma causa; é por este motivo que a escolha não é atributo dos outros animais, apenas do homem. A *prohairesis* não é possível ao homem em todas as condições nem em todas as idades; a capacidade de deliberação não está entre os seus atributos naturais. Mas nada impede, argumenta o filósofo, “que muitos animais formem uma crença (*doxazein*) se algo deve ou não ser feito, ainda que não cheguem a isso por meio do raciocínio” (EE II X 18 1226b21-25).

De acordo com essa passagem, uma *phantasia* deliberativa parece ser uma crença que resulta do cálculo (ou deliberação) e pode ser expressa em uma declaração da forma "isso deve ser feito". Mas é provável que uma *phantasia* perceptual seja uma crença que pode ser expressa em uma declaração da mesma forma, mas que é o resultado direto da percepção. De fato, isto apóia fortemente a sugestão de que a *phantasia* sem a qual nenhum animal terá *orexeis* é uma crença (racionalmente baseada ou não-racional) de que algo deve ser feito. (ENGBERG-PEDERSEN, 1983, p. 135).

Nos *Segundos Analíticos* 99b30, Aristóteles diz que os animais em geral possuem uma capacidade discriminativa inata, a qual se denomina sensação, afirmando ainda que não existe conhecimento fora do sentir. Esta percepção sensível, em alguns animais persiste e fica retida criando memória; ou seja, nos animais em que as impressões da percepção permanecem na alma, surge a memória e em outros isso não ocorre. Memórias sucessivas da mesma coisa dão origem à experiência (*empeiria*); as memórias mesmo que numericamente múltiplas, constituem uma experiência singular. Esta experiência, Aristóteles define como o universal que se estabelece como um todo na alma (BINI, 2010).

A experiência, fruto da memória de percepções sensíveis retidas na mente, e a informação que é recolhida dela, devem de algum modo ser preservadas. A experiência então, deve ficar disponível e acessível; isto pertence a outra capacidade, algo entre a percepção e o raciocínio. Aristóteles designa esta outra capacidade de '*phantasia*'; muitas vezes traduzida como 'imaginação'. Esta é a capacidade responsável pelas representações mentais e Aristóteles credita à *phantasia* os aspectos de intencionalidade.

Phantasia é portanto, a forma básica de representação mental que surge naturalmente da atividade perceptiva, fornecendo o material sobre o qual nossa compreensão funciona para a produção de conceitos. *Phantasia* e pensamento são claramente críticos com relação a conteúdos na argumentação aristotélica.³⁶

Reconhecemos algo como bom através de uma capacidade cognitiva específica, a *phantasia*, esta desempenha papel importante nas causas do movimento animal. Em *De Motu Animalium*, o desejo responsável pelo movimento baseia-se diretamente na *phantasia*.

É por isso que é praticamente ao mesmo tempo que a criatura pensa que deve avançar e se mover, a menos que alguma outra coisa a impeça. Pois as afecções preparam adequadamente as partes orgânicas, desejo as afecções, e *phantasia* o desejo; e a *phantasia* ocorre por meio do pensamento ou da percepção sensorial. (MA 702a16-19)

³⁶ CASTON, V. *Phantasia and Thought*. In: ANAGNOSTOPOULOS, G. *A Companion to Aristotle*. UK: Blackwell Publishing, 2009, p. 323

Na *Ethica Nicomachea* II 5 1105b21-29 o filósofo diz entender por paixões os apetites, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a compaixão e em geral os sentimentos que são acompanhados de prazer ou dor. O papel desempenhado pelo prazer e pela dor é fundamental, o encanto e a aflição com as coisas adequadas é a educação correta, exatamente isso é o que afirma Aristóteles em 1104b11-13: “Por isso, devemos ser educados de um modo particular desde a nossa juventude, como diz Platão, tanto para nos deleitarmos como para nos afligirmos com as coisas que deveríamos; esta é a educação correta.”

O filósofo percebendo a dificuldade que o homem comum têm para entender como é possível tornar alguém virtuoso, tem a clara visão que eles estão equivocados quando pensam que o homem virtuoso é assim por dádiva da natureza ou ainda que torna-se virtuoso apenas pelo ensino.

Em 1179b24-26 afirma que: “[...] mas a alma do estudante deve primeiro ter sido cultivada por meio de hábitos para o nobre prazer e nobre aversão, como a terra para nutrir a semente.” Ou seja, é necessária uma preparação para receber e desenvolver a virtude no ser humano.

Aristóteles reconhece que o homem precisa de ‘adestramento’; no livro X da EN o filósofo faz críticas à força dos argumentos que se mostram insuficientes em si mesmos para tornar os homens bons. O filósofo não crê no poder das palavras para incutir a nobreza e a bondade na multidão e defende que o homem comum não obedece à moralidade naturalmente, só podendo ser coagido pelo temor. Em 1179b16-17 ele diz que: “É difícil, se não impossível, remover por argumentação os traços que há muito foram incorporados ao caráter.” A formação do caráter, que visa o desenvolvimento da virtude moral, é evidentemente essencial, caso contrário todo aquele dirigido pelas paixões não poderá ser dissuadido pelos argumentos.

É por isso que alguns pensam que os legisladores devem estimular os homens à virtude e estimulá-los pelo motivo dos nobres, partindo do pressuposto de que aqueles que estiverem bem adiantados pela formação de hábitos responderão a tais influências; e que punições e penalidades devem ser impostas àqueles que desobedecem e são de natureza inferior, enquanto que o incuravelmente ruim deve ser completamente banido. Um homem bom (eles pensam), uma vez que ele vive com a mente fixa no que é nobre, submeter-se-á ao argumento, enquanto um homem mau, cujo desejo é por prazer, é corrigido pela dor como um animal de carga (1180a6-12).

Aristóteles é suficientemente claro quando considera indispensável a habituação em ações corretas para o cultivo da moral na alma humana. Os argumentos em si mesmos são inócuos. O ponto de discordância entre os estudiosos da ética aristotélica, coloca de um lado aqueles intérpretes que defendem teses intelectualistas e do outro aqueles que patrocinam uma leitura *prima facie* do texto - a leitura que defende uma constatação imediata e mais literal - que a virtude do caráter deve ser entendida como uma virtude da parte não-racional da alma e que ela é responsável por fornecer os fins morais.

O rótulo de ‘intelectualistas’ é dado àqueles que defendem que Aristóteles atribui ao intelecto a tarefa de estabelecer fins e não ao caráter. Jessica Moss explica o ponto e considera que é a virtude moral que determina o fim: “A virtude faz o objetivo certo; *phronesis* é responsável apenas pelo que contribui para o objetivo. Ou seja, o intelecto prático não nos diz que fins seguir, mas apenas como buscá-los; nossos próprios fins são definidos por nossos caracteres éticos.”(MOSS, 2011, p.1)

Assim, Aristóteles evidentemente diz repetidas vezes. E ainda uma gama formidável de intérpretes recusaram-se a aceitar sua palavra. A alegação de que a virtude torna a meta correta é "enganosa" (Cooper, Hardie); na *prima facie*, lendo “absurdo” (Broadie); "arrisca obscurecer" a visão genuína de Aristóteles (McDowell); “deve ser modificado” (Greenwood), ou “deve ser tratado como um lapso da parte de Aristóteles”(Joachim); dado seus outros compromissos, Aristóteles “está errado em afirmar que não há raciocínio sobre os primeiros princípios éticos” (Irwin). Pois apesar do que Aristóteles parece dizer nessas passagens, insistem esses intérpretes, ele deve, de fato, sustentar que o intelecto desempenha um papel crucial identificando os nossos fins: ou (apesar de suas aparentes negações) nós fazemos depois de toda a razão sobre fins, ou (apesar de seu aparente silêncio sobre o ponto) nós o compreendemos através de alguma função do intelecto distinta do raciocínio - dialética ou “intuição” (*nous*) . (MOSS, 2011, p.1).

A virtude do caráter é uma disposição moral que torna o indivíduo apto para o agir virtuoso; é uma disposição cultivada pela prática repetida de boas ações (1103 a 14-19, 1103 a 25-26, 1103 a 33 b 2). A palavra ‘caráter’ indica um padrão de comportamento adotado pelo agente; no caso do agir virtuoso, este padrão se refere ao agente moral.

Mas como se dá essa habituação capaz de desenvolver a disposição do caráter que transformará o ser humano comum em um ser humano virtuoso?

A aprendizagem moral se dá gradativamente, o aprendiz deve ser treinado naquilo que é justo e bom; ele ganha experiência enquanto recebe boas instruções. Apenas mais tarde, o aprendiz poderá utilizar sua capacidade racional para fazer independentemente suas escolhas e agir virtuosamente. Por isso, como já foi dito anteriormente, Aristóteles afirma que a disposição de caráter virtuoso, ou seja, o estado bom e firme devotado ao bem é construído a partir da repetição de ações corretas (1144 a 15-20).

Na *Ethica Eudemia*, assim como na *Ethica Nicomachea*, Aristóteles diz em 1220 a 5-14 que existem dois tipos de virtude: a moral e a intelectual. As virtudes intelectuais são acompanhadas pela razão e portanto pertencem à parte racional que governa a alma, por outro lado as virtudes morais que pertencem à parte não-racional da alma humana, por sua natureza, não são racionais em si mesmas. Ele diz que: “[...] nós não descrevemos o caráter de um homem dizendo que ele é sábio ou habilidoso, mas que ele é benevolente ou ousado.” As virtudes morais pertencem à parte que é ‘não-racional’ e se relacionam com os desejos.

A parte da alma humana que deseja é a mesma, que se opõe à razão nos casos de acrasia e que acompanha a razão no caso dos encráticos. O caráter depende dos desejos, que são o motor da ação; o caráter é formado pela prática repetitiva de ações da mesma natureza e de hábitos que se relacionam a prazeres e dores (1104 a 19-26). A boa disposição não é dada ao homem pela natureza, como já foi mostrado anteriormente, e sim pela habituação; a alma deve ter sido cultivada por meio de bons hábitos, ou seja a disposição de caráter deve ter de algum modo afinidade com a virtude, amando o que é nobre e odiando o que é inferior, diz o filósofo em 1179 b 24-30; ou seja Aristóteles refere-se aqui ao desenvolvimento de alguma coisa similar ao treinamento muscular para ganhar força. A virtude da coragem prepara a alma do homem para os perigos, para enfrentá-los da melhor maneira possível, tendo em vista o melhor resultado. O desenvolvimento de uma *hexis* moral se assemelha ao ato de lapidar um cristal, depois de esculpida uma determinada forma, nenhuma outra poderá ser exibida.

Quando deixamos o terreno da virtude moral e adentramos na seara da virtude intelectual, aí sim podemos contar com o cálculo, com a experiência e o ensino que envolvem o engajamento em atividades práticas. O desenvolvimento da virtude intelectual não se dá da mesma forma que o desenvolvimento da virtude moral; para a primeira, a experiência é de grande valor.

O médico para ser um bom médico precisa envolver-se na prática clínica, o navegador precisa passar um tempo no mar para desenvolver habilidades de navegador, no caso da pessoa que quer viver bem é indispensável lidar com outras pessoas, com os seus apetites e medos. Meyer cita estes exemplos para mostrar que é desse tipo de experiência que se adquire o conhecimento intelectual. Isso permite ao homem apreender e responder de maneira adequada às particularidades das situações que a vida nos apresenta, portanto desta experiência se desenvolve a *phronesis* e não a disposição de caráter propriamente dita (MEYER, 2008, p. 83).

Aristóteles fala sobre o bem para o homem e seus benefícios no livro X 9 e no último capítulo da *Ethica Nicomachea* faz uma abordagem específica da educação moral. Em 1179b4-31, ele explica porque apenas a pessoa treinada nos bons hábitos pode tornar-se virtuosa e obter algum benefício dos argumentos e discussões de suas palestras. O agente após submeter-se ao processo de formação moral e adquirir uma disposição (*hexis*) moral, concebe o que é nobre e verdadeiramente agradável, enquanto os outros carecem desta receptividade para encorajar a virtude. Aristóteles diz que os argumentos não são suficientes para incutir nobreza e bondade na multidão e que o homem comum não se abstém de praticar más ações porque são vis e sim por temor ao castigo (1179b10-15).

Em 1333a16-19, Aristóteles diz que o homem bom é aquele que possui as virtudes da parte não-racional da alma (entretanto, não se refere aqui à parte vegetativa e sim a parte não-racional capaz de seguir a razão). Ele diz também que da mesma forma que o desenvolvimento do corpo antecede o da alma, a parte não-racional da alma se desenvolve antes da parte racional; pois *epithumia*, *thumos* e *boulêsis* estão presentes na criança desde o nascimento enquanto o raciocínio e a compreensão se desenvolvem à medida que envelhecemos.

A virtude moral adquirida, nada mais é que a disposição do caráter que nos torna capazes de agir tendo em vista o bem e ela está no próprio homem, é o princípio, nada é anterior a virtude no sentido de embasá-la. A virtude do caráter habilita a parte não-racional da alma, que transformada pelo bom hábito, segue a razão e desta maneira podemos identificar alguém como gentil ou corajoso (EE II 1220 a 5-12). A concepção aristotélica de moralidade é diferente na medida em que o caráter moral tem que ser construído gradativamente numa sequência de estágios emocionais-cognitivos. Num estágio inicial, Aristóteles questiona se o homem parte rumo aos ‘primeiros princípios’ ou pontos de partida ou se a coisa se dá inversamente a partir destes (1095a30-b1).

Uma pista ele nos oferece em 1095b2-13, ao dizer que se deve partir do que é familiar ou evidente para nós; por este motivo o homem deve ter sido criado nos bons hábitos. Com a aquisição dos bons hábitos, a alma lapidada identifica-se com o ‘bem’.

Nem devemos exigir a causa em todos os assuntos; em alguns casos, é suficiente que o fato esteja bem estabelecido, como no caso dos primeiros princípios; o fato é inicial e o primeiro princípio. Agora, dos primeiros princípios, vemos alguns por indução, alguns por percepção, alguns por certa habituação e outros também por outras maneiras. Mas cada conjunto de princípios devemos tentar investigar da maneira natural, e devemos nos esforçar para determiná-los corretamente, uma vez que eles têm uma grande influência sobre o que se segue. Pois o começo é considerado mais da metade do total, e muitas das perguntas que fazemos são esclarecidas por ele (1098b1-8).

Aristóteles explica na passagem acima que, se o homem é criado segundo os bons hábitos, recebendo lições sobre coisas nobres e justas, estes assuntos tornam-se familiares, dispensando maiores indagações do agente. Tal homem possui os ‘primeiros princípios’ ou pode adquiri-los com facilidade, pois a disposição apropriada já lhe foi inculcada na alma.

Aristóteles afirma que o conhecimento dos ‘primeiros princípios’ se origina na percepção; ele defende a ideia que a percepção, nossa menor capacidade cognitiva, desempenha um papel significativo na apreensão do mundo que nos cerca. (BRONSTEIN, 2016, p.237). E muito embora, Bronstein esteja analisando a obra *Segundos Analíticos*, o que o intérprete comenta pode ser levado em consideração para o que o filósofo indica como ‘primeiros princípios’ na ética. Os ‘primeiros princípios’ relacionam-se com a percepção e a faculdade perceptiva é a base de todo o conhecimento. A questão dos ‘primeiros princípios’ ou pontos de partida aparece em diversas obras de Aristóteles, como em *Tópicos*, *Segundos Analíticos*, *Metafísica* e em seus escritos éticos. A próxima passagem do livro II de *Segundos Analíticos*, explica como se dá o conhecimento dos primeiros princípios (tradução de Angioni).

Assim, a partir da sensação, surge recordação – como dizemos – e, a partir da recordação que ocorre freqüentemente a respeito do mesmo fato, surge experiência; pois recordações numericamente múltiplas são uma única experiência. E a partir da experiência, ou a partir de todo universal que repousa na alma um único concernente a muitos, que seja um só e o mesmo em todos eles –, surge princípio de técnica ou de ciência – de técnica, se for concernente ao vir a ser, mas, de ciência, se for concernente ao que é. Ora, com efeito, essas habilitações não se encontram já disponíveis e delimitadas, nem surgem a partir de outras que encerrassem mais conhecimento, mas, pelo contrário, surgem a partir da sensação, tal como, numa batalha, ocorrendo uma retirada, quando um pára, outro pára, em seguida outro, até que se volte para o começo. A alma se dispõe sendo tal que é capaz de padecer isso. Novamente enunciemos aquilo que já foi dito há muito, mas que não foi dito com clareza. Na medida em que algo indiferenciado se estabiliza, primeiramente surge na alma um universal (pois se percebe o particular, mas a sensação é do universal – por exemplo, de homem, mas não de Cálías homem); novamente, entre eles, se estabiliza, até que se estabilizem os itens desprovidos de partes, isto é, os universais – por exemplo, animal de tal e tal tipo se estabiliza, até que animal se estabilize, e, concernente a este, do mesmo modo. Assim sendo, é evidente que nos é necessário vir a conhecer os primeiros por indução. Pois é também assim que a sensação incute o universal” (100a3-14).³⁷

Segundo Burnyeat, os comentadores antigos concordam que Aristóteles considera o treinamento em bons hábitos como o meio ideal para criar os pontos de partida; ações praticadas de acordo com as virtudes, nobres e justas, que ao serem realizadas repetidas vezes pelo agente tornam-se uma espécie de segunda natureza e então, transformam-se no que ele chama na ética de ‘primeiro princípio’. As boas ações nos são familiares e agimos naturalmente, de acordo com estes padrões ‘inculcados’ ou seja, formados em nossa alma. É necessária uma percepção educada, uma capacidade que vá além da aplicação de regras gerais, para dizer o que requer a prática das virtudes em circunstâncias específicas. Aristóteles aponta para uma habilidade humana de internalizar, a partir de circunstâncias particulares, uma capacidade de avaliação que não se reduz a regras ou preceitos e que não existirá em pessoas que não tenham sido educadas segundo os bons hábitos.³⁸

³⁷ ANGIONI, 2004

³⁸ BURNYEAT, M.F. Aprender a ser bom segundo Aristóteles. In: ZINGANO, M. Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, pp. 155-182

Os bons hábitos são os responsáveis pela apreensão do ‘quê’; a aquisição pelo menos de alguns pontos de partida, se dá pela habituação (1151 a 15-19). A tese é que passamos a ver o que é nobre e justo não por experiência e nem por indução, mas fazendo coisas nobres e justas, praticando repetidas vezes as ações virtuosas, nos habituando à elas; a partir daí internalizamos essas ações que se tornam familiares e portanto passam a ser nosso modo de agir natural. Nos seres humanos, as paixões e os sentimentos inferiores não podem ser extirpados, mas devem ser treinados. A aquisição de virtudes morais por habituação pressupõe a execução dos mesmos atos que deveremos realizar no posterior estágio de virtude adquirida. Os atos que realizamos, antes de adquirir as virtudes, devem ser de certo tipo apropriados para que desenvolvam uma *hexis moral*.

No caso das crianças, que são o foco da educação moral, quando submetidas a um processo de habituação com a repetição de ações corretas, conseqüentemente irão adquirir a virtude moral; as crianças ainda não têm a posse do *logos*, mas já possuem capacidade de percepção e imaginação. O tutor, possuidor do *logos*, é quem vai guiá-las em ações que seguem um princípio racional; as crianças apreendem este tipo de ação racional por habituação e imitação (*mimesis*). E não podemos esquecer que é natural do ser humano, preservar o que é louvável e admirável e rejeitar o que é desprezível. O *logos* é então, internalizado pelas crianças por meio da imitação de atividades prazerosas e sobretudo corretas, que são apresentadas à elas pelo tutor. O que é prazeroso é buscado, logo acaba ‘inculcado’ na alma.

Hourdakís afirma que Aristóteles deu grande importância a ordem de prioridades na instrução e educação dos jovens, isso porque a formação baseada nos hábitos deve vir antes da formação baseada na razão (HOURDAKIS, 2001, P. 39).

Aristóteles explica na *Política* que tudo de ruim ou vulgar deve ser estranho aos jovens, especialmente aquilo que envolve vícios ou malícia. Para o filósofo, quando as crianças chegam aos cinco anos de idade, devem passar os dois próximos anos, ou seja, até os sete anos, como observadoras das lições que eventualmente terão que aprender mais tarde (1336b32-37). É com base na observação das ações do tutor (*phronimos*), imitadas pelos aprendizes, que torna-se possível o desenvolvimento das virtudes em crianças que ainda não são capazes de discernimento. A educação do caráter começa com a observação do *phronimos*; este é o agente que possui o *logos* e que através da *mimesis* promove o processo de formação moral.

Outro detalhe muito importante para o sucesso da formação do caráter é o prazer, a ação virtuosa inclui o prazer como um ingrediente necessário. A dor não pode ter relação com o agir virtuoso, uma vez que seria um impedimento. O prazer na ação virtuosa, existe apenas no agente moral. Exatamente por este motivo, a figura do mestre é indispensável num estágio inicial; o prazer demonstrado pelo mestre ao realizar uma ação virtuosa, será compartilhado com o aprendiz moral. No início de sua formação, o aprendiz acaba adquirindo um pouco daquilo que o mestre possui e conseqüentemente absorverá o prazer no exercício de tais estados.

O prazer é basilar na teoria das virtudes, às vezes louvado e em outros momentos criticado pelo filósofo. No livro VII da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles examina a maneira pela qual o prazer, ou o desejo pelo prazer, pode desencaminhar a vontade fraca e discute se o prazer é ruim. No livro X, onde Aristóteles está prestes a oferecer seu esboço final da natureza da *eudaimonia*, a reivindicação do prazer como sendo o bem maior e sua relação com outras atividades constitutivas da *eudaimonia* mostra-se natural. (URMSON, 1995, p.97).

Um jovem treinado na generosidade pode dar esmolas aos necessitados, e desta maneira, parecer virtuoso e até mesmo adquirir o hábito de fazê-lo. Mas isso é suficiente para torná-lo virtuoso? Aristóteles entende que não isso não basta; o jovem em questão, também deve gostar de ser generoso para ser verdadeiramente virtuoso. Portanto, para ser genuinamente generoso é necessário sentir prazer em ser generoso, caso contrário é mera aparência. Se uma atividade é boa, então o prazer que se sente ao fazê-la bem, também é bom. O homem possui naturalmente como medida o prazer e a dor, buscando aquilo que é agradável e evitando o doloroso (1105a3-7; 1113b1-2).

A questão da imitação envolve prazer, na medida em que imita-se algo prazeroso, ou porque é divertido, ou porque é engraçado, ou seja por vários motivos que conduzam à sensações prazerosas.

Na *Poética* 1448b6-8, Aristóteles diz: “O imitar é congênito no homem (e nisso difere dos outros viventes, pois, de todos, o ser humano é o mais imitador, e, por imitação, apreende as primeiras noções), e os homens se comprazem no imitado”.

Mimesis significa algo como pôr na mente de alguém, por um ato de apresentação artística, ideias que levarão essa pessoa a associar o que está sendo apresentado à sua própria experiência prévia. O prazer que tiramos das artes está relacionado à nossa faculdade cognitiva: o reconhecimento é uma função da cognição. Nosso conhecimento é reforçado e ampliado pelo que as artes revelam a nós e em nós; elas ampliam nossa experiência e consciência humana e nos tornam mais humanos. (McLEISH, 2000, p.18).

Aristóteles em 1448b20-26 descreve como as diferenças, em personagens de vários poetas, levaram ao desenvolvimento de dois gêneros. "A poesia se dividia em duas, de acordo com o caráter de seus criadores" - os mais sérios entre eles eram inclinados a representar ações graves e nobres, e assim geraram a tragédia; enquanto o tipo inferior inventou a comédia. Isso é interessante, porque nos permite ver a estreita relação entre caráter e *mimesis*. (CHAPPELL, 2006, p.110).

As crianças, quando submetidas ao processo de habituação, a partir de imitação e repetição de ações corretas, são capazes de reter as percepções sensíveis criando memória, o que no futuro garantirá a prática dos bons hábitos traduzida em boas ações.

A natureza e a arte, intimamente mescladas à ideia de educação, são dois lados da mesma moeda. O conceito de movimento, tão fundamental para as coisas da natureza e o conceito de imitação, na *Poética*, estão envolvidos no próprio significado de evolução, no sentido de desenvolvimento e avanço. (HOURDAKIS, 2001, p.68).

Na *Retórica*, Aristóteles também fala sobre a relação da imitação com o prazer e com o agradável.

E, como aprender e admirar é agradável, necessário é também que o sejam as coisas que possuem estas qualidades; por exemplo, as imitações, como as da pintura, da escultura, da poesia, e em geral todas as boas imitações, mesmo que o original não seja em si mesmo agradável; pois não é o objeto retratado que causa prazer, mas o raciocínio de que ambos são idênticos, de sorte que o resultado é que aprendemos alguma coisa (1371b5-12).

Escutar e obedecer à razão é o resultado de um longo processo de habituação. O filósofo é incisivo ao dizer que, o conhecimento do que é nobre e justo a partir de suas preleções, traz benefícios apenas àqueles que desenvolveram os desejos seguindo um princípio racional (1095b3-11).

Aristóteles afirma que não somos imparciais em se tratando de coisas prazerosas, logo é necessário uma vigilância maior, pois estaremos em melhor condição de evitar os erros. A virtude da temperança, por exemplo, está ligada ao grau apropriado do desejo pelo prazer.

Agora, em tudo, o agradável ou prazeroso é o que mais exige cautela; porque nós não julgamos imparcialmente. Devemos, então, sentir relativamente o prazer que os anciãos do povo sentem em relação a Helena e, em todas as circunstâncias, repetir suas palavras, pois, se descartamos o prazer, é menos provável que nos desencaminemos (1109b7-11).

Não raciocinamos sobre prazer e dor, sentimos uma coisa como agradável e prazerosa e outra como desagradável e dolorosa. E como uma balança de pesagem descalibrada, nossas emoções pendem mais fortemente por aquilo que sentimos como prazeroso; ao contrário qualquer que seja a dor, a tendência natural é evitá-la.

Para Aristóteles, o correto é ter sentimentos em um nível intermediário. Quando a habituação consegue corrigir a tendência natural de desequilíbrio dos sentimentos, o agente adquire a virtude e passa a ser ele mesmo a medida do que é bom e correto (1113a31-34). O filósofo admite que ser virtuoso é uma tarefa difícil; identificar o meio-termo exige uma sensibilidade acurada (1109a24-32). O homem com a alma bem treinada, possui uma disposição de caráter ou *hexis* firme e imutável e um exemplo ilustra bem a situação: João é um homem justo, ou João é um homem injusto, desta forma descreve-se a *hexis* de João, com base nas suas qualidades relativamente estáveis – desejos e sentimentos - que definem João como um indivíduo. No caso de João que possui a virtude moral inculcada na alma, ele sente e age de maneira razoável.

O termo *hexis* é traduzido de diversas formas, mas para Angioni a melhor tradução é a palavra ‘habilitação’: habilitação traduz “*hexis*”. As outras opções disponíveis seriam “disposição” e “condição”. No uso técnico que Aristóteles faz desse termo no terreno de sua teoria moral, dois fatores são proeminentes, afirma o intérprete.

(I) ‘*hexis*’ remete às disposições internas do agente – o modo pelo qual o agente lida com os desejos, as emoções, os prazeres e as dores, ao efetuar uma ação ou passar por uma dada situação; (II) ‘*hexis*’ remete a uma capacidade de agir sedimentada no agente pela prática habitual das mesmas ações que caem sob o domínio dessa capacidade. Esses dois fatores se ligam a dois usos do verbo ‘*echo*’: o uso de expressões como ‘*pôs echein*’ (cf. 1105a31; 1144a18); o uso do verbo ‘*echo*’ como auxiliar, complementado por infinitivo, no sentido de ‘ter o poder de’, ‘ser apto/ habilitado a’. ‘Condição’ é um termo muito fraco para captar qualquer um desses dois fatores e, além do mais, sugere algo meramente transitório ou momentâneo, ao passo que a *hexis* é algo constante. ‘Disposição’ é um termo mais apropriado ao primeiro fator, ao passo que ‘habilitação’ é mais apropriado ao segundo. Escolhemos ‘habilitação’ por julgar que, nos contextos mais importantes do livro VI, o fator (II) é mais importante que o fator (I), mas reconhecemos que ‘disposição’ seria tradução mais acertada para alguns contextos (1120b9, 1127b2, 15)³⁹

O agente moral, frente às situações particulares que surgem ao longo da vida, possui o que pode ser chamada de percepção moral. Esta é fruto de uma *hexis* treinada nos bons hábitos. A percepção moral é o primeiro passo para o sentir e o agir com razoabilidade. Aristóteles tem muito a dizer sobre o que é uma *hexis*, como um tipo especial de disposição ou habilitação, que é em si uma qualidade. Para que o homem seja virtuoso, este estado (*hexis*) precisa estar bem fixado no caráter do agente, como algo permanente e imutável. Podemos utilizar um exemplo para elucidar a questão: “ Uma cafeteira elétrica é um aparelho que possui a função de fazer café. Se tal cafeteira faz um bom café, então existe algo nela que a permite fazer um bom café. Podemos dizer, de maneira geral, o que é este algo, referindo-nos a isto como a ‘virtude’ da cafeteira. Portanto, a excelente cafeteira produz uma excelente xícara de café porque tem a ‘virtude’ que se procura em uma cafeteira”.

³⁹ ANGIONI, 2011

4. Refutando os intelectualistas

C.D.C.Reeve apresenta uma posição interessante em sua obra *Action, Contemplation, and Happiness: an essay on Aristotle*. Ele diz no fim do capítulo 4 que: “Embora a doutrina do meio-termo não seja aplicada diretamente às virtudes do intelecto na *Ética a Nicômaco*, a sabedoria prática parece ser uma espécie de estado intermediário, em que as virtudes de caráter envolvidas nela são estados intermediários”. Isto torna evidente que a *phronesis* não existe na ausência da virtude moral, isto é bem claro na teoria das virtudes.

Aqueles que defendem a supremacia da razão, identificados como intelectualistas, parecem desconsiderar várias evidências textuais em que Aristóteles nos dá fortes indícios de que o “raciocínio prático está confinado a trabalhar os meios em direção aos fins, enquanto os próprios fins são a função do caráter não-racional” (MOSS,2012, p.198).

Por que devemos entender que existe algum processo não-racional que possa nos fornecer uma compreensão dos pontos de partida? A resposta é simples, o filósofo nos leva a trilhar este caminho e nos aponta este desfecho. A supremacia da razão não pode ser considerada de maneira alguma absoluta, isso porque as evidências textuais em que o filósofo aponta para uma espécie de intencionalidade não-racional existem dispersas nas obras de Aristóteles.

E este olho da alma não adquire seu perfeito desenvolvimento sem a ajuda da virtude, como foi dito e é evidente; pois os silogismos que tratam dos atos a serem feitos são coisas que envolvem um ponto de partida, a saber, "desde que o fim, ou seja, o que é melhor, é de tal e tal natureza". Admitamos, no interesse do argumento, seja ele qual for não é evidente, exceto para o homem bom; porque a iniquidade nos perverte e nos leva a sermos enganados quanto aos pontos de partida de ação. Portanto, é evidente que é impossível ser sábio sem ser bom (1144 a 31-37).

Aristóteles sustenta que desejamos nossos fins, tendo em vista aquilo que é bom, ou seja, desejamos algo porque consideramos esse algo ‘bom’ (1094 a 23-24). O filósofo explica que ao desejar algo, só desejamos porque é bom. A percepção moral que precede todo tipo de racionalidade, apresenta ao agente aquilo que pode ser objeto de desejo e também aquilo que não pode. As evidências no texto aristotélico passam pelo desejo, pelo fim, o bem aparente e também pela percepção e imaginação (*phantasia*), todos os pontos citados estão conectados.

O filósofo considera a existência de uma função cognitiva não-racional que pode ser encontrada na discussão do ‘bem aparente’; o agente deseja algo como um fim, porque este algo ‘parece’ bom à ele. O fim se apresenta a cada um sob a forma correspondente ao seu caráter (1114a32-1114b3). Ou seja, existiria aqui uma identificação do agente com o objeto de desejo; no caso do agente moral, a familiaridade surge com o objeto de desejo que é o bem, mas no caso de um agente vicioso, o objeto de desejo pode ser o seu contrário. A não-racionalidade coloca problemas teóricos desafiadores por si só.

Agora, coisas diferentes parecem boas para pessoas diferentes e, se acontecer, mesmo coisas contrárias. Se estas conseqüências são desagradáveis, devemos dizer que absolutamente e na verdade o bem é o objeto do desejo, mas para cada pessoa o bem aparente; que aquilo que é, na verdade, um objeto de desejo é um objeto de desejo para o homem bom, enquanto qualquer coisa pode ser assim para o homem mau, como no caso dos corpos, também as coisas que são, na verdade, saudáveis, são benéficas para os corpos em boas condições, enquanto que para aqueles que estão doentes outras coisas são saudáveis - ou amargas ou doces ou quentes ou pesadas, e assim por diante; já que o bom homem julga cada classe de coisas corretamente, e em cada uma delas a verdade lhe aparece com clareza (1113 a 23-31).

E como surge na alma a familiaridade com o ‘bem’ e que portanto, deve ser desejado pelo agente moral? Moss explica que as percepções repetidas são preservadas através da *phantasia*, produzindo primeiro uma experiência e, finalmente, uma compreensão noética. A estudiosa questiona: “se a virtude desempenha um papel paralelo ao *nous* na prática, pode haver algum processo de indução no caso prático que explica esse poder?”

Segundo ela, muitos acreditam que este poder realmente existe; isso ocorre através do processo que produz a virtude no homem, ou seja, a habituação (MOSS, 2012, p.200).

Aristóteles afirma categoricamente que a habituação pode sim desempenhar um papel paralelo a indução no fornecimento dos pontos de partida (1098b1-8).

Pois a virtude e o vício preservam e destroem, respectivamente, o primeiro princípio e, nas ações, a causa final é o primeiro princípio, como as hipóteses são na matemática. Nem naquele caso e nem neste é o ‘raciocínio’ que ensina os ‘primeiros princípios’ - a virtude natural ou produzida pela habituação é o que ensina a opinião correta sobre o primeiro princípio (1151 a 15-19).

Na passagem acima, Aristóteles diz claramente que não é o raciocínio que se relaciona com os primeiros princípios, nem no âmbito das paixões e nem nas ações, ou seja, o raciocínio não atua embasando o caráter e também não possui nenhuma influência sobre o primeiro princípio da ação que ele afirma ser a causa final ou o propósito do agente – o bem.

Não existe ainda no estágio inicial de formação do caráter o envolvimento de um processo racional propriamente dito e apenas um processo que envolve a repetição de ações corretas, como uma espécie de obediência após um comando; os aprendizes observam e seguem os bons exemplos do tutor (*phronimos*), mas ainda não compreendem a razoabilidade da ação realizada de certa maneira. Em VII 3 1147a18-24, Aristóteles faz uma observação sobre os aprendizes que ajuda na elucidação da questão.

O fato de os homens usarem a linguagem que flui do conhecimento não prova nada; pois mesmo os homens sob a influência dessas paixões proferem provas científicas e versos de Empédocles, e aqueles que apenas começaram a aprender uma ciência podem unir suas frases, mas ainda não a conhecem; pois tem que se tornar parte deles mesmos, e isso leva tempo; de modo que devemos supor que o uso da linguagem pelos homens em um estado incontinente não significa mais do que sua expressão por atores no palco.

Muito embora, não exista interferência direta da razão, o entendimento a partir do treinamento pela habituação é eficiente e produz bons resultados, sedimentando o terreno que mais tarde permitirá ao agente moral trilhar os caminhos da virtude intelectual. “Quem aprende por primeira vez um conteúdo ‘concatena’ as proposições de maneira ordenada, mas ainda não sabe, pois estas têm de se tornar sua segunda natureza e isso exige tempo.”⁴⁰

Para o homem racional, a irracionalidade não faz sentido algum, mas na teoria da virtude aristotélica, uma faculdade cognitiva não-racional parece ter papel fundamental.

Novamente, como dissemos, nos últimos tempos, todo estado de alma tem uma natureza relativa e interessada com o tipo de coisas pelas quais tende a se tornar pior ou melhor; mas é por causa dos prazeres e dores que os homens se tornam maus, perseguindo-os e evitando-os - ou os prazeres e as dores que não deveriam ou quando não deveriam ou como não deveriam, ou errando de uma ou outra maneira semelhante, que pode ser significativa. Portanto, os homens até definem as virtudes com certos estados de impassividade e tranqüilidade; não bem, entretanto, porque falam absolutamente e não dizem "como se deve" e "como não se deve" e "quando se deve ou não deve" e as outras coisas que podem ser adicionadas. Supomos, então, que esse tipo de virtude tende a fazer o que há de melhor em relação a prazeres e dores, e o vício faz o contrário (1104b18-28).

Retomando a discussão sobre a percepção, que prescindem da razão propriamente dita, podemos aceitar que a percepção de prazer e dor chamada de percepção prática (REEVE, 2014, p.60), envolve o desejo e é o tipo de afirmação ou negação que se traduz no ato de buscar ou evitar. A percepção prática se ocupa do particular imediato e funciona tal qual uma balança que permite identificar as diferenças dos perceptíveis, o que resulta em atualização dos sentidos – agradável ou desagradável. O excesso de doçura destrói o sabor, cores muito claras ou muito escuras prejudicam a vista e um odor forte demais, destrói o cheiro; por isso os perceptíveis adequados, na medida correta são agradáveis, conforme exemplificado abaixo pelo autor.

⁴⁰ BURNEYAT, op.cit., p. 161

A percepção de um perceptível adequado é agradável, desde que esteja dentro dos limites determinados - ou em consonância - com a proporção estrutural do sentido (e, de outra forma, é dolorosa). Mais precisamente, uma vez que um sentido funciona melhor em algumas áreas de sua faixa de operação do que outras, de modo que vemos melhor em luz mais clara que no escuro, a percepção é agradável na faixa ideal, a faixa de máxima consonância (EN X 4 1174b14–19). O que atualiza o sentido é o próprio perceptível, como um sabor doce ou salgado. E a característica que torna essa atualização agradável - a característica relevante do bem-estar - é que ela é maximamente consonante com a razão que define ou é o sentido. (REEVE, 2012, p.42)

Em *De Anima* 431a8-13 Aristóteles explica como a percepção se relaciona com a ação; a percepção é semelhante, diz o filósofo, à afirmação vazia e ao pensamento. Ao perceber algo como agradável ou doloroso, afirmando ou negando, perseguimos ou evitamos o objeto da percepção. A capacidade de desejar e a capacidade de rejeitar pertencem à percepção. A percepção moral, que é a percepção treinada pela habituação, é a que permite ao agente o desejo correto que por conseguinte, resultará na ação correta. A virtude moral é um estado da alma não-racional; a virtude é produto da repetição de bons hábitos e as descrições dos estados de caráter são as respectivas disposições para sentir as paixões de determinadas maneiras; todas essas coisas se relacionam com o desejo.

Zingano ao discutir a virtude moral, afirma que Aristóteles parece querer dar adeus ao intelectualismo socrático excessivo que defendia a proeminência da razão em detrimento do elemento emocional. Como forma de refutar o pensamento dominante, propõe uma doutrina na qual a razão só obtém êxito em atividade conjunta com um hábito moral relativo às emoções. Estas então, previamente educadas moralmente, são o que garantem sucesso à manifestação do princípio racional. Desta maneira, Aristóteles com o uso de analogia, diz em 1179b20-30 que a alma do estudante deve ser cultivada por meio dos hábitos, assim como se prepara a terra que deve nutrir a semente. (ZINGANO, 2008, p.24).

Em *De Motu Animalium* 700b17-30, Aristóteles explica as causas do movimento animal e afirma que os responsáveis por ele são vários, o pensamento, *phantasia*, escolha, desejo e apetite. E que tudo isso pode ser reduzido ao pensamento e desejo; tanto a percepção sensorial quanto a *phantasia* possuem a mesma função que o pensamento porque ambos procuram fazer distinções. Ele diz também que a escolha compartilha tanto do pensamento quanto do desejo. Aristóteles afirma que o primeiro propulsor do movimento animal é o objeto de desejo e também o pensamento, mas existe aqui um detalhe importante, não é o objeto de pensamento completo que causa o movimento e sim apenas o fim no âmbito das coisas que podem ser feitas. O animal se move e progride em virtude de um desejo ou escolha, mas isso ocorre quando alguma alteração tenha tomado lugar de acordo com a percepção sensorial ou *phantasia* (701a3-5)⁴¹.

Portanto, o que quer que façamos sem calcular, fazemos rapidamente. Pois toda vez que uma criatura está realmente usando a percepção sensorial ou a *phantasia* ou o pensamento em relação ao seu objetivo, ela faz de imediato o que deseja. A atividade do desejo toma o lugar de questionar ou pensar (*De Motu Animalium* 701a26-33).

O poder da razão é sem dúvida alguma algo inquestionável no agir humano, mas a atuação da parte não-racional da alma humana também é indiscutível.

Na *Magna Moralia* 1185b5-10 Aristóteles diz que na parte racional da alma residem a sabedoria, a inteligência, a filosofia e a aptidão para o aprendizado, mas é na parte não-racional que se encontram as virtudes, como por exemplo, a temperança, a justiça, a coragem e outras disposições morais pelas quais somos considerados louváveis; ele afirma que ninguém é louvado pelas virtudes da parte racional da alma.

Na *Ethica Nicomachea* livro III 12 1119 b 7-20 Aristóteles discute a virtude da temperança e diz que o desejo se não for obediente e subordinado ao princípio racional é capaz de extremos, pois para um ser irracional o desejo de prazer é insaciável. O desejo não deve se opor ao princípio racional e é isso que ele chama de estado obediente e moderado. Para exemplificar, Aristóteles diz que a criança deve viver sob a direção de seu tutor e o elemento apetitivo sob o comando da razão. Na discussão sobre a temperança, o filósofo expõe a fragilidade da razão.

⁴¹ NUSSBAUM, 1978

Aristóteles afirma que o exercício dos apetites faz aumentar a força inata dos mesmos e quando os apetites são fortes e violentos, superam a capacidade de raciocínio. O elemento apetitivo de um homem temperante se encontra em harmonia com a razão, porque ambos buscam o que é nobre. O homem temperante de antemão anseia pelas coisas que deve, como deve e quando deve. Entretanto, esta obediência e subordinação não se deve à natureza, muito pelo contrário, é fruto do processo de habituação e deve-se aos esforços generosos empreendidos na formação do caráter. Aristóteles mostra claramente que existe o apetite no homem, mas que no caso do homem temperante este está de acordo com a razão – no sentido de alinhar-se à ela. Portanto, o desejo do homem temperante se revela obediente ao *logos correto*; quando o sentimento vem à luz da razão fica evidente a sua subordinação.

Sentimentos de prazer e dor são sinais de nossos desejos; uma pessoa que realiza uma ação correta, mas sente dor ao fazer isso, tem um desejo conflitante. Ela não exerce a virtude da temperança (*sôphrosunê*), mas sim o autocontrole (*enkrateia*). Em contraste, a pessoa que não apenas faz a coisa certa, mas também dela goza, tem uma *hexis* moral, em vez de ser um agente meramente autocontrolado. Sua disposição expressa "verdade de acordo com o desejo correto" (1139a29-31), e assim ela, em vez de sua contraparte autocontrolada, realmente sabe que é isso que deve fazer nas circunstâncias.

A dificuldade para quem defende a supremacia da razão surge exatamente quando as crenças e valores do agente apóiam determinada ação e ao mesmo tempo as mesmas crenças e os mesmos valores trazem uma rejeição à realização do mesmo curso de ação, o que se constitui num verdadeiro impasse. Na verdade, isso ocorre quando os desejos surgem em oposição um ao outro; naqueles que têm a percepção de tempo, o apetite busca o prazer imediato e um sentimento contrário ao mesmo tempo, encoraja um recuo na busca do objeto de desejo (433b5-10).

“Todo o eu potencial será um composto de desejos e crenças recentemente experimentados e de crenças, desejos e práticas ainda mais arraigados, decorrentes de várias habituações. Nossos eus compartimentalizados se formarão sem que percebamos completamente o que está acontecendo conosco enquanto nos encaixamos em nosso ambiente” (RIST, 2001,p.66).

Como o impasse ocorre na parte da alma não-racional, a habilidade de distinguir os pontos de partida cabe à uma percepção prática bem treinada; isso é justamente a capacidade de conhecer, reconhecer, identificar determinadas características específicas de uma situação complexa. Podemos encontrar aqui a presença de uma razão intuitiva como forma de compreensão. “A percepção prática, que Aristóteles também chama de *nous*, é obtida apenas através de um longo processo de viver e escolher que aumenta a desenvoltura e capacidade de resposta do agente” (NUSSBAUM, 2001, p.305).

Na medida em que a atividade de perceber, sentir emoções e mover-se é tal que escuta e responde à razão, essa é uma atividade humana diferente, pensa Aristóteles, de outras atividades animais. Aristóteles tem em mente que esta parte da alma humana age como uma criança imatura obedecendo aos pais ‘naturalmente’ mas sem compreender as razões.⁴² Na sua concepção, a virtude do caráter não pode ser ensinada, mas também não é um dom natural. Aristóteles diz que a nossa capacidade de ‘compreensão’ é a responsável pela apreensão dos primeiros princípios⁴³ (1141a8-9).

“A causa é que essa sabedoria está relacionada não apenas com os universais, mas com os particulares, que se tornam familiares a partir da experiência, mas um jovem não tem experiência, pois é o tempo que dá experiência; de fato, alguém poderia fazer essa pergunta também, por que um menino pode se tornar um matemático, mas não um filósofo ou um físico. É porque os objetos da matemática existem por abstração, enquanto os primeiros princípios desses outros assuntos provêm da experiência, e porque os jovens não têm convicção sobre os últimos, mas apenas usam a linguagem apropriada, enquanto a essência dos objetos matemáticos é clara o suficiente para eles?” (EN VI 8 1142a14-23)

⁴² “That the irrational element is in some sense persuaded by a rational principle is indicated also by the giving of advice and by all reproof and exhortation. And if this element also must be said to have a rational principle, that which has a rational principle (as well as that which has not) will be twofold, one subdivision having it in the strict sense and in itself, and the other having a tendency to obey as one does one’s father.” (1102b34 - 1103a4)

⁴³ “The remaining possibility, then, is that we have understanding about principles”. T. Irwin traduz a passagem citada de forma bem diferente de D. Ross e nomina o capítulo 6 do livro VI da EN de ‘Understanding’, traduzido aqui como entendimento. Existe uma grande diferença entre ‘conhecimento’ que é a informação baseada em fatos e habilidades adquiridas através da experiência ou experimentação e aprendizagem por uma pessoa e se relaciona com a compreensão teórica do campo; e ‘entendimento’ que é definido como a capacidade de uma pessoa de compreender alguma coisa, de compreender uma questão complicada e o domínio de uma tarefa difícil. Por isso, adotamos aqui a tradução de Irwin.

Em 1140b32-33 o filósofo explica o ‘primeiro princípio’ utilizando-se de uma comparação com o método científico, ele diz que aquilo de que decorre o que é cientificamente conhecido não pode ser objeto de ciência. Tudo o que pode ser cientificamente conhecido é passível de demonstração, mas os primeiros princípios não são objeto de demonstração; são antes de mais nada disposições da mente através das quais alcançamos a verdade e jamais nos enganamos a respeito das coisas invariáveis e variáveis.

Em uma interpretação influente, somos capazes, de acordo com Aristóteles em *Analíticos Posteriores*, B.19, de apreender os primeiros princípios através da operação de *nous*, que captura as definições relevantes de uma maneira fundamentalmente independente das preocupações explicativas. [...] Assim, por exemplo, podemos ter uma compreensão intuitiva da definição de animal, livre de toda preocupação com a explicação. Uma vez que a atividade de *nous* é descrita como 'mais precisa' e 'mais verdadeira' do que o conhecimento (100b8,11), *nous* surge como uma forma de percepção de alto grau, o que nos permite ver os pontos de partida da demonstração sem qualquer ajuda de práticas explicativas.(CHARLES, 2000, pp.265-6).

Aristóteles no debate sobre as virtudes mostra que os encráticos e as pessoas temperantes são praticamente indistinguíveis do ponto de vista dos seus atos; nem o encrático e muito menos o temperante agem contrariamente ao *logos correto* tendo em vista os prazeres. No caso da pessoa temperante, a sua disposição impede que ela sinta prazeres contrários ao princípio racional; o encrático se vê atraído por desejos inferiores, mas mesmo assim resiste (1151b35-1152a4). A razão correta não é a vencedora em todas as batalhas contra o poder sedutor dos prazeres corporais, mas também não se rende incondicionalmente. No caso do encrático e do temperante, a virtude possui o poder para determinar o fim bom; pois a virtude moral é a responsável por preservar o primeiro princípio que na ação é a sua causa final (razão-última-para-tudo-isso). Não é o raciocínio que ensina o ‘primeiro princípio’, isso é obra da virtude; quer a virtude natural propriamente dita ou a virtude habituada.

Aristóteles afirma em 1151a20-25 que o acrático é aquele homem que é arrastado pela força das paixões, contrariando o princípio racional – este homem não consegue se dominar, sendo incapaz de agir obedecendo o comando do *logos correto*, mas não ao ponto de acreditar que deva perseguir tais prazeres sem reservas. O acrático mesmo agindo incorretamente, na visão aristotélica, é melhor do que o intemperante, porque enquanto este é o tipo de homem que vive em busca dos prazeres corporais, aquele não é totalmente mau, pois ainda mantém preservado o ‘primeiro princípio’. E como diz Aristóteles em 1151a12-19, a virtude e o vício preservam e destroem, respectivamente, o ‘primeiro princípio’.

Em EN I 4 Aristóteles explica este ponto de fundamental importância, dizendo que os primeiros princípios são o ponto de partida do homem que foi educado nos bons hábitos. A partir daí, podemos compreender que para Aristóteles o ‘primeiro princípio’ é aquilo que presente na alma humana norteia a busca do fim pelo agente (1151 a 12-19). E neste ponto ainda não existe deliberação. A questão referente aos primeiros princípios é crucial no caso da virtude moral. Isso nos ajuda a compreender como a habituação na prática das ações corretas, desenvolve a virtude da parte da alma não-racional.

Na EN livro I 4 1095a30-1095b8 Aristóteles faz uma alusão aos primeiros princípios: “Não deixemos de notar, no entanto, que há uma diferença entre os argumentos e os primeiros princípios. Pois Platão também estava certo ao levantar essa questão e perguntar, como costumava fazer: ‘Estamos a caminho dos primeiros princípios?’ Há uma diferença, como existe em uma corrida entre o curso do juízes para o ponto de retorno e o caminho de volta. Pois, embora devamos começar com o que é evidente, as coisas são evidentes de duas maneiras - algumas para nós, outras sem qualificação. Presumivelmente, então, devemos começar com as coisas evidentes para nós. Portanto, quem quer que ouça inteligentemente as palestras sobre o que é nobre e justo e, em geral, sobre os assuntos da ciência política, deve ter sido educado em bons hábitos. Pois a verdade é o ponto de partida, e se isso for suficientemente claro para ele, ele não precisará da razão também; e o homem que foi bem educado tem ou pode facilmente distinguir os pontos de partida.”

Aristóteles sustenta em *Segundos Analíticos* I 3 que nem todo conhecimento é de natureza demonstrativa; na seara da ciência, o conhecimento das premissas imediatas não é demonstrável, isto porque é preciso o conhecimento das premissas anteriores para que a demonstração evolua (*Apo.*72b20-23). Tal conhecimento nos é fornecido pelo entendimento (*nous*), conforme o filósofo afirma na EN 1141a7-8.

Em 1139b14-19, Aristóteles diz que as disposições que permitem à alma buscar a verdade, afirmando ou negando, são cinco: a arte, o conhecimento científico, a sabedoria prática, a sabedoria filosófica e o entendimento (*nous*).

Nos comentários à passagem em *De Anima* 428a16-18, Shields afirma que a verdade e a falsidade mostram que a imaginação (*phantasia*) se difere do conhecimento (*epistème*) e do entendimento (*nous*). O intérprete argumenta que a linguagem de Aristóteles sugere que ele está novamente permitindo que tanto a verdade quanto a falsidade pertençam à imaginação.⁴⁴

A imaginação (*phantasia*) relaciona-se com a percepção (*aisthesis*), como explica Barnes: “[...] a imaginação é descrita como ‘um movimento’ que vem a existir mediante um ato de percepção” (BARNES, 1996, p.108).

Aristóteles diz na *Física* que: “É por isso que temos que progredir do geral para o particular; é porque são entidades inteiras que são mais inteligíveis para os sentidos, e qualquer coisa geral é uma espécie de todo (184a20-24). De qualquer modo, o universal indeterminado, que é mais conhecido ou familiar a nós, deve ser o ponto de partida, justamente por ser mais evidente para nós (1095b1-4).

Assim, a indução inclui dois tipos diferentes de transições de particulares para universais: o processo amplamente perceptivo e não conclusivo, pelo qual alcançamos universais não analisados a partir da percepção de particulares, e o outro, obviamente mais intelectual e discursivo, pelo qual procedemos de universais não analisados para analisados e suas descrições. Os últimos são os primeiros princípios a partir dos quais a dedução prossegue.⁴⁵

⁴⁴ SHIELDS, 2016

⁴⁵ REEVE, C.D.C. Aristotle on the Virtues of Thought. In KRAUT, R. The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p.200

Aristóteles discute a questão dos primeiros princípios em várias obras, inclusive em algumas passagens da *Ethica Nicomachea* que já foram mostradas neste trabalho. Talvez, a mais interessante seja a passagem do livro VII 8 1151a20-29, em que Aristóteles refere-se ao acrático dizendo que ele é superior ao homem intemperante e não está perdido totalmente, pois a melhor coisa nele, o primeiro princípio, resta preservado. Da mesma forma, Aristóteles argumenta sobre os primeiros princípios no livro I 7 da EN, dizendo que estes têm grande influência sobre o que se segue na sua obra.

Nem devemos exigir a causa em todos os assuntos; em alguns casos, é suficiente que o fato esteja bem estabelecido, como no caso dos primeiros princípios; o fato é coisa primária e primeiro princípio. Agora, dos primeiros princípios, vemos alguns por indução, alguns por percepção, alguns por certa habituação e outros também por outras maneiras. Mas cada conjunto de princípios devemos tentar investigar da maneira natural, e devemos nos esforçar para determiná-los corretamente, uma vez que eles têm uma grande influência sobre o que se segue. Pois o começo é considerado mais da metade do total, e muitas das perguntas que fazemos são esclarecidas por ele (1098b1-8).

O primeiro princípio a que me refiro, como fundamento da virtude moral, reside na parte da alma não-racional e Aristóteles faz referência à ele em 1151a15-20. A ação moral que é realizada graças à virtude moral, tem sua origem na percepção daquele que possui uma *hexis* moral, esta ao ser estimulada por algo sensato, reage corretamente seguindo o comando do *logos*.

O homem, no entanto, que se afasta pouco da bondade não é culpado, quer o faça na direção do mais ou do menos, mas apenas o homem que se desvia mais amplamente; porque ele não deixa de ser notado. Mas até que ponto e em que medida um homem deve desviar-se antes de se tornar culpado, não é fácil determinar por raciocínio, mais do que qualquer outra coisa que é percebida pelos sentidos; tais coisas dependem de fatos particulares, e a decisão depende da percepção. Assim, é muito claro que o estado intermediário está em todas as coisas para ser louvado, mas que devemos inclinar às vezes para o excesso, às vezes para a deficiência; pois assim nós mais facilmente atingiremos o intermediário e o que é certo (EN 1109 b 19-26).

A opção em adotar o entendimento, que o ‘primeiro princípio’ a que Aristóteles se refere ao longo da sua teoria ética, seja o mesmo que embasa os outros tipos de conhecimento, justifica-se pela tentativa de explicar o ‘*orthos logos*’ como atributo da virtude da parte da alma não-racional.

“A noção de um *archê* (ponto de partida, primeiro princípio, origem, fonte) é variável em Aristóteles. *Archai* inclui substância, a natureza, os elementos (terra, água, ar, fogo, éter), os vários tipos de fatores causais (formal, final, eficiente, material), bem como o pensamento prático e a escolha deliberada.” (REEVE,2012,p.58).

A questão que se apresenta é que se considerarmos o *orthos logos* como o uso correto de uma faculdade racional, devemos aceitar que aquele que possui a virtude moral não pode ele mesmo possuir o *orthos logos*, já que ele não detém ainda a virtude intelectual. Somente o *phronimos* seria detentor desta faculdade racional excelente. Entretanto, Aristóteles descarta o envolvimento do raciocínio no processo de formação do caráter, o aprendiz moral desenvolve a virtude através de um processo de habituação. Além disso, a virtude é uma espécie de mediania, ela põe a sua mira no meio-termo (1106b28-29).

Outra questão importante para a compreensão da hipótese que defendo nesta dissertação, é que Aristóteles afirma taxativamente não existir deliberação sobre fins; o fim é sempre o ‘bem’. Ora, se o fim é o ‘bem’ determinado pela virtude, que no caso, é a virtude moral, atuando anteriormente a toda escolha e deliberação, é perfeitamente plausível supor que a determinação do meio-termo é função do *orthos logos*. Portanto a atuação deste só é possível mediante a existência de uma *hexis* treinada; uma *hexis* que educada pela habituação e detentora do *logos correto* é capaz de identificar o fim moral.

Do lado do caráter há excelência moral; e no lado intelectual, a astúcia (*deinotes*), que quando aliada à excelência moral adquire o título mais honorífico de "*nous*", aqui geralmente traduzido por "inteligência". Aristóteles divide as contribuições da excelência moral e da inteligência entre o fim e os meios dizendo que o primeiro faz o fim ou o alvo (*skopos*) certos, enquanto o segundo faz com correção os meios (1144 a 7-9; 1227 b 19 ff.). Como a sabedoria prática combina esses dois tipos de qualidades, ele tende a argumentar sobre o uso do termo "sabedoria prática" para se referir ao outro de modo contrastante. Assim, quando o foco está na capacidade de encontrar meios, a "sabedoria prática" é o seu rótulo para a compreensão correta. (BROADIE, 1993, P.242).

5. O enigma do *orthos logos*

Minha principal preocupação até agora tem sido com a discussão da virtude moral na parte da alma não-racional. Agora é hora de examinar as implicações dos capítulos anteriores para a ideia principal de localizar o *orthos logos* na parte da alma não-racional.

Uma tentativa de definição completa do que vem a ser exatamente o *orthos logos* está muito além do escopo desta dissertação, mas acredito ser possível pelo menos discutir um ponto de vista diferente da posição dominante.

No livro VI 6 da *Ethica Nicomachea* Aristóteles fala das disposições da mente pelas quais obtém-se a verdade e a apreensão correta das coisas invariáveis e também das variáveis, entre elas a sabedoria prática, a sabedoria filosófica, o conhecimento científico e a razão intuitiva. Esta última, que ele denomina '*nous*'⁴⁶ é responsável pela apreensão dos primeiros princípios.

⁴⁶Nous, (Greek: "mind" or "intellect") in philosophy, the faculty of intellectual apprehension and of intuitive thought. Used in a narrower sense, it is distinguished from discursive thought and applies to the apprehension of eternal intelligible substances and first principles. It is sometimes identified with the highest or divine intellect. Disponível em <https://www.britannica.com/topic/nous>. Acesso em: 26/01/2019

Angioni traduz ‘*nous*’ por inteligência ⁴⁷, Ross traduz para o inglês como ‘*intuitive reason*’⁴⁸, já Christopher Long sugere como opção a expressão ‘*intuitive insight*’ ⁴⁹ (percepção intuitiva).

Muitos intérpretes consideram a concepção aristotélica de conhecimento racional - inconsistente com *epagagé* - estado empírico. [...] não faremos nenhuma tentativa de traduzir consistentemente *nous* como percepção intuitiva e *logos* como razão, porque esses termos têm uma riqueza semântica com a qual Aristóteles conta, que impede sua simples tradução para o inglês. (LONG, 2007).

Em 1142a26-27 o filósofo diz que “a razão intuitiva é das premissas limitantes, para as quais nenhuma razão pode ser dada”. Na sequência, ele explica que o julgamento capaz de discriminar o que é realmente justo e verdadeiro é o julgamento correto; o bom juiz é aquele capaz de julgar as coisas com as quais a sabedoria prática lida. Esta relaciona-se com particulares e da mesma forma, a compreensão e o julgamento também são envolvidos com particulares.

Em 1151a18-19 Aristóteles afirma que é a virtude de caráter natural ou habituada que mostra “a opinião correta sobre o primeiro princípio”. Outro detalhe importante, que devemos levar em conta nesta investigação, é o que ele apresenta em 1140b28-30 quando diz que um estado racional pode ser esquecido, mas a sabedoria prática não pode, isso se deve à virtude moral que uma vez inculcada na alma do agente, jamais será ignorada pois se transformou numa segunda natureza.

Na *Ethica Nicomachea* (1168b28 – 1169a18), ele discorre sobre o homem que possui domínio sobre si mesmo, este controle não está apenas nele, mas é o próprio homem. As ações que o agente moral realiza são atos legítimos, ou seja, atos que têm sua origem no homem com capacidade de ação. Aquele que não obedece o comando do ‘*logos*’ é incapaz de agir.

⁴⁷ ANGIONI, 2011

⁴⁸ ROSS, 2009

⁴⁹ LONG, 2007

A atividade do entendimento, porém, não precisa de nada e, assim, não pode ser um beneficiário da sabedoria prática, não mais do que a saúde pode ser um beneficiário da medicina. Portanto, ele deve ser o fim que a sabedoria prática prescreve. É nesse sentido que o entendimento é um constituinte governante: ele determina as prescrições da sabedoria prática por ser o fim ou alvo que determina a correção delas. (REEVE, 2014, p.167).

Aristóteles indica que existem desejos inatos e que são comuns aos homens em geral; entre eles, o desejo sexual e o desejo de autopreservação. Contudo, o homem virtuoso possuirá estes desejos, num nível de resposta corporal instintiva, ou seja sentirá os desejos com a intensidade que a sua natureza treinada lhe permite, a sua disposição (*hexis*) virtuosa o impedirá de se identificar com estes desejos em situações inapropriadas.

Por exemplo, no momento de perigo o coração de um soldado treinado pode disparar, mas isso não significa ser ele um covarde; o teste definitivo da virtude se dará caso o soldado empreenda uma fuga e não pelo simples fato dele sentir um impulso corporal de baixo nível. Nem elogio e muito menos a culpa podem ser atribuídos ao agente a partir de ocorrências como fortes batidas do coração ou ereção momentânea, mas é coerente admitir que deve-se invocar a *phantasia* e em algum nível, o desejo (*orexis*). (NUSSBAUM, 1978, p.382).

Com base no exemplo do soldado treinado, que mesmo com o coração disparado mantém sua posição no combate, entendemos que pode haver alguma coisa na alma do agente moral, impelindo-o aos melhores fins; algo que comanda os movimentos da alma do homem virtuoso, impedindo-o de empreender uma ação equivocada e determinando o objetivo correto.

Na *Ethica Eudemia* III 7 Aristóteles aborda certas disposições que são louváveis, porém não se consideram virtudes e nem vícios: são apenas afecções. Sendo naturais, contribuem para as virtudes naturais, pois cada virtude existe naturalmente ou posteriormente acompanhada da *phronesis*.

O tema virtude natural aparece em algumas passagens da EN e EE, como no trecho 1151a18-19 em que é dito que “é a virtude moral ‘natural ou habituada’ que nos fornece uma opinião correta sobre o primeiro princípio. O *ou* aqui deve ser entendido menos no sentido de uma disjunção propriamente dita e mais no sentido de uma explicitação: a virtude natural, isto é, a virtude adquirida pelo hábito.” (ZINGANO, 2008, p. 15).

Aristóteles fala em virtude natural como algo presente na alma humana, como uma disposição inata e que portanto não pode ser a origem da ação moral propriamente dita. Ao investigar as obras éticas aristotélicas constatamos que as virtudes são muitas e que recebem diversas denominações. Em 1103a19-26, o filósofo afirma que nenhuma virtude moral surge no homem por natureza, logo a virtude natural sendo inata ainda não pode ser considerada como uma virtude moral. A virtude natural é aquilo que possuímos em potência (*dynamis*), sendo aperfeiçoada pela habituação, transforma-se em ato. O hábito é o responsável por tornar a virtude natural inata numa virtude moral, pré-condição para a virtude em sentido estrito. As virtudes não derivam necessariamente da natureza, mas a natureza humana é claramente dotada de potência (*dynamis*) para desenvolvê-las.

Como Aristóteles viu e a psicologia social parece ter confirmado, as virtudes naturais são tão prováveis de dar errado quanto de dar certo. Nesse caso, a conexão entre a virtude e a ação correta seria, de novo, tão frouxa que, em primeiro lugar, não poderia haver uma teoria ética da virtude da ação correta. (RUSSELL, 2009, p.172).

No livro X 9, Aristóteles argumenta que no tocante à virtude não é suficiente saber, mas é necessário tentar possuí-la e usá-la. Os argumentos, diz o filósofo em 1179b4-10, não têm o poder de inculcar nobreza e bondade no homem, não há obediência natural ao sentimento de pudor e o homem só é contido pelo temor ao castigo. Na sequência, Aristóteles afirma ser impossível erradicar pelo raciocínio os traços de caráter enraizados na natureza do homem; a alma precisa ser cultivada por meio de bons hábitos, pois somente desta maneira é possível criar a condição prévia indispensável àquele tipo de caráter que pode tornar-se virtuoso.

Na *Magna Moralia* 1199b36 a virtude natural aparece como um impulso desprovido de razão; no caso das virtudes naturais é suficiente que exista um impulso para aquilo que é bom sem o apoio da razão. Em *De Motu Animalium*, Aristóteles nos explica em pormenores como se desenvolve o processo que envolve as afecções, resultando no movimento animal. São as afecções que preparam as partes orgânicas adequadamente para o movimento.

É por isso que é praticamente ao mesmo tempo que a criatura imagina que deve avançar e se mover, a menos que alguma outra coisa a impeça. São as afecções que preparam adequadamente nossas partes orgânicas, o desejo prepara as afecções e a *phantasia* prepara o desejo; a *phantasia* ocorre por meio do pensamento ou da percepção sensorial. A rapidez e a simultaneidade resultam do fato de que o ativo e o passivo são naturalmente relativos um ao outro (702a16-22).

Em *De Anima* 403a19-25 Aristóteles também fala sobre as afecções, explicando que muito embora em certos momentos as afecções sejam fortes e evidentes, isso não nos provoca ou amedronta; em outra situação somos sim afetados e movidos por emoções fracas e imperceptíveis, como por exemplo quando o corpo está agitado e se apresenta como encolerizado. Em outro momento, nada de assustador afeta a pessoa e esta responde com sentimento forte de temor.

Podemos encontrar algumas exposições mais extensas sobre afecções em outros textos, sobretudo na *Retórica*. Aristóteles explica a afecção da ira do seguinte modo: ira é uma aspiração carregada de desprazer, que busca vingança, em virtude de um suposto ou real menosprezo sofrido por nós próprios ou por alguém que pertence ao nosso círculo. Trata-se portanto de um fenômeno com diversos aspectos e com estrutura complexa. (WOLF, 2013, P. 71).

Em 408b26-30, o filósofo afirma que raciocinar, amar ou odiar não são afecções da razão ou intelecto e sim daquele que possui razão; quando o corpo do homem é destruído, ninguém ama e nem se lembra do que é amar, pois estes não pertencem à razão e sim àquele que pereceu. É a percepção sensorial, localizada no corpo que atua como uma faculdade discriminatória, que ao receber tudo aquilo que nos afeta (afecções) desencadeia outros processos (desejos, *phantasia*, pensamento). A partir daí, o animal recebe o estímulo que o faz mover-se, seja em que direção for, buscar ou fugir.

Na *Ethica Nicomachea* III 4, Aristóteles explica que o bem é o objeto de desejo, mas se for levado em consideração o caso de uma pessoa em particular, é o bem aparente; o que é objeto de desejo é objeto de desejo para o homem bom, ao contrário qualquer coisa pode ser desejada pelo homem mau.

Cada disposição de caráter avalia de maneira particular o que é nobre e agradável e “a maior diferença entre o homem bom e os outros consiste, talvez, em perceber a verdade em cada classe de coisas, como quem é delas a norma e a medida” (1113a23-34). O homem bom, ou seja, o agente moral possui a percepção treinada e portanto ao ter contato com as afecções, é afetado por elas de maneira adequada.

Outro ponto que precisa ficar claro é que os desejos influenciam a percepção daquilo que nos afeta. O bem é aquilo que o agente moral deseja, no caso, o homem bom tem como propósito algo bom; ele percebe algo como bom ou mau e deste modo deseja ou não deseja.

Uma das mais importantes afirmações de Aristóteles e extremamente relevante para o nosso ponto central, é que ele diz claramente que é a virtude moral e não a *phronesis* que faz o fim correto (1144a7-9).

Outra pista encontramos em 1151a15-18, onde o filósofo diz que a virtude preserva e o vício destrói o primeiro princípio e que a causa final é o primeiro princípio. Não é a razão que ensina os primeiros princípios, mas sim a virtude natural ou aquela produzida pela habituação; a virtude habituada é a responsável por desenvolver na alma humana a opinião correta sobre o primeiro princípio ou ponto de partida.

Este conjunto de informações que Aristóteles nos fornece, de maneira esparsa nos seus textos, deve ser interpretado de forma muito cuidadosa. São afirmações desse tipo que nos levam a considerar a plausibilidade de localizar o *orthos logos* aristotélico no âmbito da alma não-racional.

A questão envolve antes de mais nada o *kalon* (tudo aquilo que pode ser amado no mundo e que é eticamente nobre); o que é que faz com que alguém tenha desejo pelo *kalon*? A resposta passa pela ‘razão’ ou é a própria virtude moral a única origem do propósito bom?

Aristóteles não considera controverso que seus trabalhos éticos sejam sobre o *kalon*; as virtudes morais são a preocupação da ciência política, que examina as coisas justas e *kalon* (1094b12-17; 1095b).

O ser humano percebe, sente o mundo ao seu redor, é afetado por ele, deseja os objetos bons e prazerosos e finalmente busca conseguir o que quer ou evita aquilo que não quer. Aristóteles, por isso considera estranho definir como involuntário qualquer movimento em direção a um objeto de desejo, sendo que tais movimentos não são suficientemente explicados simplesmente como respostas mecânicas aos estímulos externos.

Mas certamente seria estranho descrever como involuntárias as coisas que se deve desejar; e podemos ficar com raiva de certas coisas e ter apetite por outras coisas, por exemplo para a saúde e para a aprendizagem. Também o que é involuntário pode ser considerado doloroso, mas o que está de acordo com o apetite é considerado agradável. Novamente, qual é a diferença em relação à involuntariedade entre os erros cometidos no cálculo e aqueles cometidos com raiva? Ambos devem ser evitados, mas as paixões irracionais são consideradas não menos humanas do que a razão é e, portanto, também as ações que procedem da raiva ou do apetite são as ações do homem. Seria estranho, então, tratá-los como involuntários (EN III 1 1111a29-1111b4).

Para explicar a ação adequadamente é necessário investigar e mencionar os desejos do agente, ou seja a aparência do objeto para ele, pois não podemos falar apenas de um bem e sim como este bem se apresenta ao agente (1114a30-1114b1). A origem da ação (*arché*) em todos os casos está no agente e não fora dele, é absurdo responsabilizar circunstâncias exteriores e não a si mesmo, julgando-se vítima de um poder compulsório (1110b6-18, 1113b17).

Em *De Anima* 434b9-27 Aristóteles explica que a função mais importante da percepção é a de apresentar ao animal os objetos que devem ser buscados ou evitados, tendo em vista a sua sobrevivência; a percepção dos animais é eminentemente prática.

Com relação ao ato de pensar, o filósofo considera ser algo privativo da alma humana racional, ou seja, não seria o raciocínio uma atividade compartilhada entre corpo e alma: “Parece que na maioria dos casos a alma nem é afetada nem age sem o corpo, como, por exemplo, com raiva ou confiança ou apetite, ou, geralmente, com perceber; o raciocínio, no entanto, pareceria, acima de tudo, ser peculiar a ela” (403a4-8). O pensamento, o raciocínio parece então ser algo exclusivo da alma racional, sem nenhuma interferência do corpo, mas sobre este assunto é suficiente.

O ponto que nos interessa retomar para o entendimento do *orthos logos*, refere-se aos ‘primeiros princípios’ que constituem o ponto de partida do agente moral.

Há muito tempo que os estudiosos buscam determinar a posição de Aristóteles sobre uma questão que foi formulada anteriormente e que se tornou um problema central da teoria ética no século XVIII: os primeiros princípios morais são estabelecidos pela razão ou por desejos não-rationais? ⁵⁰

É inquestionável que a razão desempenha papel fundamental na teoria ética aristotélica, a deliberação que envolve a escolha racional (*prohairesis*) é parte indispensável ao ato moral completo. A virtude moral mesma é considerada uma *hexis prohairetike* (1106b36). Entretanto, não podemos nos esquecer que a *areté* intelectual envolvida na deliberação, somente existe no *phronimos*, aquele que possui sabedoria prática (*phronesis*). Essa atividade racional deliberativa trabalha com os meios, ou seja, está engajada nas maneiras de alcançar o fim, que foi determinado anteriormente pela virtude moral e adota este fim como ponto de partida.

Portanto, como na parte de nós que forma opiniões existem dois tipos, esperteza e sabedoria prática, assim também na parte moral existem dois tipos, virtude natural e virtude no sentido estrito, e destes o segundo envolve sabedoria prática. É por isso que alguns dizem que todas as virtudes são formas de sabedoria prática, e porque Sócrates, em um aspecto, estava no caminho certo, enquanto em outro ele se perdeu; em pensar que todas as virtudes eram formas de sabedoria prática, ele estava errado, mas ao dizer que elas implicavam sabedoria prática, ele estava certo. (1144b14-20) ⁵¹

⁵⁰ TUOZZO, T.M. Aristotelian Deliberation Is Not Of Ends. In: ANTON, J.P.; PREUS, A. Essays in Ancient Greek Philosophy IV. Aristotle's Ethics. New York: University of New York Press, 1991, p.193

⁵¹“Therefore, as in the part of us which forms opinions there are two types, cleverness and practical wisdom, so too in the moral part there are two types, natural virtue and virtue in the strict sense, and of these the latter involves practical wisdom. This is why some say that all the virtues are forms of practical wisdom, and why Socrates in one respect was on the right track while in another he went astray; in thinking that all the virtues were forms of practical wisdom he was wrong, but in saying they implied practical wisdom he was right.” (1144b14-20)

O fim da ação é o fim moral, o bem que é desejado pelo agente moral – aquele educado nos bons hábitos e que portanto possui a virtude de caráter. Arrisco-me a defender a ideia de que o próprio *orthos logos*, é ele mesmo, o fim da educação moral.

A educação moral, por sua vez, visa a formação do caráter que garante a determinação do fim moral – o bem.

Aristóteles quer nos mostrar que a *eudaimonia* – o sumo bem – depende primeiramente, de uma formação de caráter sólida – detentora do *logos* – que nos habilitará a trilhar os caminhos da virtude.

Para Hourdakis, Aristóteles poderia ser caracterizado como o médico da educação, aquele que sente a necessidade de formular uma teoria de caráter transformadora, metódica e profunda, mostrando-se mais realista do que seu mestre Platão. E por que abordar a ética aristotélica sob a égide da educação? Porque assim Aristóteles o fez, sobretudo na *Política*. O intérprete utiliza a expressão ‘homem cultivado’ para apresentar uma noção de homem com base em sua participação política, sua personalidade moral e capacidade criadora e ainda examinar a noção de educação como uma progressão deste ser humano desde o estado natural até atingir o raciocínio, passando pelo hábito.

O conhecimento da virtude, por si só, não é suficiente para determinar o comportamento do homem. É preciso exercício e esforços laboriosos para se chegar lá. Assim, a virtude, associada às noções do fazer e do agir, torna-se uma das noções mais fundamentais da educação no âmbito de uma pedagogia ativa, que ainda hoje constitui o objetivo principal da reflexão pedagógica moderna. (HOURDAKIS, 2001, p. 11)

Os indícios que podem corroborar o entendimento de que o *orthos logos* integra a virtude moral e que portanto está localizado na parte da alma não-racional estão reunidos neste trabalho, mas meu intento foi perquirir o modo de aquisição das virtudes, como elas se desenvolvem e que caminhos precisam ser percorridos especificamente para a posse das virtudes morais. Estudiosos contemporâneos defendem a ideia de que toda a investigação de Aristóteles em suas obras éticas refere-se principalmente à educação; envolvendo além dos conceitos de virtude moral e ação moral, a questão da percepção moral.

O filósofo da educação, Terence H. McLaughlin diz: “A percepção de que o desenvolvimento moral e a educação moral requerem não apenas a conquista de certas capacidades cognitivas ou racionais por parte da pessoa, mas também o desenvolvimento de qualidades de caráter e virtude, é uma percepção que tem suas raízes em Platão e Aristóteles o que preocupou e confundiu filósofos desde então.” (MCLAUGHLIN/ HALSTEAD, 2005, p.131)

A virtude determina o fim correto ou os meios corretos para se alcançar o fim? Esta é a questão que desafia a todo momento os estudiosos do tema. Jessica Moss, por exemplo, supõe que a “virtude faz o fim correto, porque não existe silogização ou *logos* sobre isso”. E com base na *Ethica Eudemia* 1227b21-25, o fim correto é o ponto de partida.

É possível que o objetivo seja certo, mas que um homem dê errado nos meios para esse fim; e, novamente, o objetivo pode estar errado, enquanto os meios que levam a ele estão certos; ou ambos podem estar errados. A virtude, faz então, o objetivo ou os meios para esse fim? Dizemos o objetivo, porque isso não é alcançado por inferência ou raciocínio. Vamos supor que isso seja o ponto de partida.

Moss prossegue argumentando em defesa da virtude como a responsável pelo fim moral e diz: “A virtude faz o objetivo certo; *phronesis* é responsável apenas pelo que contribui para o objetivo. Isto é, o intelecto prático não nos diz que fins buscar, mas apenas como perseguí-los; nossos próprios fins são definidos por nossos caracteres éticos.” A intérprete considera que o caráter tem sim o poder de determinar o fim correto, porque envolve algo que Aristóteles acredita preceder e fundamentar toda e qualquer cognição racional. O filósofo considera a percepção e a *phantasia*, formas de cognição não-racional. (MOSS, 2011, p.1-2)

Começo por mostrar, contra evidências textuais putativas em contrário, que a leitura do valor facial da "virtude torna a meta correta" é corroborada pela caracterização de virtude de Aristóteles através dos trabalhos éticos: ele define a virtude como um estado não-racional e a caracteriza literalmente suprimindo o conteúdo de nossos objetivos. No restante do artigo, argumento que não há boas razões para rejeitar essa interpretação direta: o ônus da prova recai sobre aqueles que se opõem a ela. Ao contrário da opinião generalizada, Aristóteles não caracteriza a *phronesis* de tal maneira que deve incluir uma compreensão dos fins. Além disso, como o caráter ético envolve a cognição não-racional dos fins, Aristóteles pode restringir o intelecto prático ao raciocínio sobre "coisas até o fim" sem abraçar uma visão humana de motivação ou julgamento moral - isto é, sem abandonar sua visão de que desejamos nossos fins porque os achamos bons.(MOSS, 2011, p. 2)

Aristóteles é tão claro na distinção das virtudes, ele diz que existem duas partes da alma e que cada parte possui a sua virtude, as virtudes intelectuais pertencem à parte racional, enquanto as outras (virtudes do caráter) pertencem à parte da alma que não é racional, mas tem desejo. (EE 1221b29-33; 1220a8-11) Logo, o filósofo faz uma distinção entre a parte que tem razão e a outra parte que segue o comando da razão, sendo elas virtudes intelectuais e virtudes morais.(1103a4-6)

Mas como as virtudes intelectuais envolvem a razão, elas pertencem àquela parte racional da alma que governa a alma pela posse da razão, enquanto a moral pertence à parte que é irracional, mas por sua natureza obediente à parte que possui a razão; pois não descrevemos o caráter de um homem dizendo que ele é sábio ou inteligente, mas dizendo que ele é gentil ou corajoso.(1220a7-14)

Conclusão

O que proponho aqui é uma mudança de foco. A minha proposta nesta dissertação de mestrado foi a defesa da hipótese de que o *orthos logos* aristotélico é um elemento da parte não-racional da alma. Para defender esta hipótese se faz necessário considerar os seguintes pressupostos:

1. Não há deliberação sobre os fins;
2. O fim da ação é o fim moral da alçada da virtude do caráter;
3. A virtude do caráter atua no âmbito das paixões;
4. As paixões cabem à percepção;
5. A virtude é uma espécie de mediania porque coloca sua mira no intermediário nas paixões e ações;
6. A virtude é o estado com o *logos correto* ou *orthos logos*;
7. A ‘razão correta’ (*orthos logos*) identifica o meio-termo;
8. A virtude está no próprio homem, é um princípio e nada é anterior no sentido de embasá-la;
9. O primeiro princípio é aquilo que, presente na alma, norteia a busca do fim pelo agente moral;
10. O primeiro princípio é o ponto de partida do homem educado nos bons hábitos;
11. Não é o raciocínio que ensina os primeiros princípios e sim a virtude natural produzida pela habituação;
12. A virtude é inculcada na alma do agente e passa a ser uma segunda natureza;
13. A educação do caráter tem como objetivo principal a aquisição das virtudes éticas.

Aristóteles nos oferece ao longo de sua extensa obra, vários indícios que nos permitiram optar pelo caminho proposto no início desta investigação, a defesa da hipótese de que o *orthos logos* é na verdade um elemento da alma não-racional. Existem pistas dispersas em várias obras; no *De Anima* por exemplo, o filósofo afirma que o intelecto se localiza em outro local que não o mesmo onde situa-se a faculdade perceptiva; a informação é relevante primeiramente para mostrar a separação da alma racional e da alma não-racional. O intelecto é racional e a percepção (*aisthesis*) não-racional. Aristóteles considera que a percepção está no corpo, mas o intelecto não.⁵²

As paixões são objetos da percepção (*aisthesis*) e a virtude do caráter atua no âmbito das paixões, conforme o pressuposto (3); à virtude do caráter cabe determinar o fim da ação (2) que é o fim moral (o bem). Ao primeiro princípio, presente na alma humana, fruto que é da virtude moral inculcada na alma do agente, cabe nortear a busca do fim moral (9). O primeiro princípio é o ponto de partida do homem educado nos bons hábitos (10), nada é anterior à virtude no sentido de embasá-la (8).

Ao se falar em um impulso correto, não é plausível considerar que exista alguma forma de deliberação ocorrendo simultaneamente. Tais ações ocorrem de acordo com (*kata*) o impulso interno do agente.⁵³ Além do mais, não é função do raciocínio ensinar os primeiros princípios e sim cabe à virtude natural produzida pela habituação (11). A virtude uma vez inculcada na alma do agente passa a ser uma segunda natureza (12). Esta segunda natureza que se traduz como uma disposição (*hexis*) virtuosa é exatamente uma disposição com o *logos correto* ou *orthos logos* (6).

Na *Magna Moralia* Aristóteles mais uma vez nos encoraja a seguir a mesma trilha; ele diz que uma pessoa ignorante quanto ao que vem a ser a ‘razão correta’ pode perguntar: O que está agindo de acordo com a razão correta? E onde está a razão correta?

O filósofo afirma que agir de acordo com a razão correta ocorre quando a parte não-racional da alma não impede que a parte racional realize bem sua própria atividade. Deste modo, a ação estará de acordo com a razão correta.

⁵² Raciocinar é algo como perceber, assim como a faculdade perceptual é para os objetos da percepção, a razão será para os objetos do pensamento. Aristóteles então tenta realizar uma distinção situando o intelecto fora do corpo humano: “Por isso, aquela parte da alma chamada razão (e pela razão quero dizer aquilo pela qual a alma raciocina e concebe) não é na realidade nenhuma das coisas que são antes de raciocinar; nem é, portanto, razoável que se misture como corpo, pois então ela se qualificaria de certa maneira, seja frio ou quente, e haveria um órgão para ela, assim como há para a faculdade perceptiva” (DA 429a10-28).

⁵³ EE 1223a23-8; 1224a18-25; 1224b7-15

E onde está a razão correta? Agir, então, de acordo com a razão correta, é quando a parte irracional da alma não impede que o racional revele sua própria atividade. Pois só então, a ação estará de acordo com a razão correta. Por ver que na alma temos algo pior e algo melhor, e o pior é sempre para o bem, como no caso do corpo e da alma o corpo é para o bem da alma, e portanto somente então devemos dizer que temos nosso corpo em bom estado, quando seu estado é tal que não impeça, mas na verdade ajude e tome parte em incitar a alma a realizar seu próprio trabalho (pois o pior é para o bem do melhor, para ajudar o melhor em seu trabalho); quando, então, as paixões não impedem a mente de realizar seu próprio trabalho, então você terá o que é feito de acordo com a razão correta. (MM1208a9-21)

A mente, que é parte da alma racional, depende da alma não-racional diretamente para realizar bem a sua função. Logo se é o *orthos logos* que identifica o meio-termo e determina o fim da ação (7), ele é uma espécie de virtude a que Aristóteles denomina ‘mediania’ (5). Além disso, considerando mais uma vez os pressupostos (9) e (10) pode-se considerar que a razão correta (*orthos logos*) faz parte da alma não-racional, porque a mente (intelecto) é o único elemento que pertence à alma racional que está fora do corpo; a mente não possui um órgão específico no corpo, segundo Aristóteles.

Por isso, aquela parte da alma chamada razão (e por razão quero dizer aquilo pela qual a alma raciocina e concebe) não é na realidade, nenhuma das coisas que são antes de raciocinar; nem é, portanto, razoável que se misture com o corpo, pois então ela se qualificaria de certo modo, seja frio ou quente, e haveria um órgão para ela, assim como há um para a faculdade perceptiva. Como as coisas são, no entanto, não há nenhum. [...] Pois a faculdade perceptiva não é sem o corpo, enquanto a razão é separada.(429a22-429b5)

Aristóteles também mostra em *De Anima* que a parte perceptiva da alma pode funcionar separadamente da parte racional através da imaginação (*phantasia*) que ocorre como resultado da atividade perceptiva; isso constitui mais um indício da hipótese trazida aqui para discussão (432a4-14). A atividade perceptiva que envolve *phantasia* é percepção prática – percepção de prazer ou de dor – considerada como prática porque é a origem da ação ou movimento animal. Ela envolve desejo e é o tipo de asserção ou negação que traduz a busca ou a evitação.

Existe um meio-termo perceptivo que se manifesta quando sentimos prazer ou dor e nos percebemos ativos quando sabemos que estamos em contato com algo bom ou ruim. Este meio-termo perceptivo é o “constituente de um sentido que funciona como uma balança de laboratório, permitindo-lhe detectar diferenças em perceptíveis próprios que o ativam inclinando-o, por assim dizer, para um lado ou para o outro”.⁵⁴ Este meio-termo perceptivo deve funcionar como um limite – um ponto em que muitas médias oriundas dos diversos sentidos envolvidos na percepção possam se encontrar e registrar os efeitos de todas as suas perturbações na alma.

Aristóteles afirma que tudo aquilo em que se acredita já está determinado e não depende de deliberação⁵⁵, por isso não se delibera sobre fins (1); opinião não é investigação e sim um tipo de asserção. Esta por sua vez, é resultado do entendimento que apenas é possível quando aquilo que é afetado possui uma certa familiaridade com o que afeta. Aristóteles diz que o entendimento é movido (ativado) por objetos inteligíveis⁵⁶. Podemos considerar que o entendimento torna-se possível à partir da presença de *phantasmata* que possua uma estrutura inteligível familiar e desta maneira o desejo segue o que a razão determina (desejo correto). Acredito ser esta mais uma evidência da atuação do *logos correto* ou *orthos logos* na parte da alma não-racional (atividade perceptual).

Analisando os pressupostos (8) e (13) em conjunto e tendo-se em vista que a virtude e o vício e seus produtos são louváveis e censuráveis; é evidente que virtude e vício dizem respeito àquelas ações pelas quais somos a origem (*arché*).

A educação moral visa a formação do caráter, conforme mostrado no trabalho e Aristóteles demonstra exhaustivamente na *Ethica Nicomachea* que é da alçada do caráter a determinação de nossos fins. Ao discutir a questão da acrasia e da intemperança, ele afirma que os acráticos não são criminosos, mas praticam atos criminosos. Ora, uma pessoa que não controla seus impulsos e desejos, fica à mercê das circunstâncias. O acrático é um agente conflituoso, porque sente de uma maneira e age de outra; este é o tipo de homem que é arrastado pelas paixões e contrário ao comando do *logos correto* - um homem que os apetites dominam de forma que ele não age de acordo com a razão correta, mas que mesmo assim, não é dominado a ponto de fazê-lo acreditar que deve perseguir tais prazeres sem reservas; este é o homem acrático, que é melhor que o homem

⁵⁴ REEVE, 2014, p. 62

⁵⁵ EN1142 b12-13

⁵⁶ *Met.* XII 7 1072 a 26-30

intemperante. O acrático pode buscar, não por convicção, prazeres corporais excessivos e contrários à razão correta, enquanto o homem intemperante está convencido de que isto é o correto a fazer.

A virtude e o vício preservam e destroem, respectivamente, o primeiro princípio e, nas ações, a causa final é o primeiro princípio.

Cabe à virtude natural ou produzida pela habituação ensinar a opinião correta sobre o primeiro princípio. No acrático, o primeiro princípio, encontra-se preservado. Ou seja, ele não foi destruído pelo vício. E eis que a discussão sobre a acrasia nos oferece uma chave para a solução parcial do enigma; conforme o pressuposto (10) o homem que é educado nos bons hábitos, ou seja, aquele que é treinado pela repetição das ações corretas, tem como ponto de partida o primeiro princípio. No acrático o primeiro princípio resta preservado apesar do conflito. De acordo com (11), não cabe ao raciocínio ensinar o primeiro princípio e sim à virtude natural produzida pela habituação; portanto, se no acrático o primeiro princípio é preservado, este apenas sobrevive ao conflito por conta de algo desenvolvido pela habituação. Entretanto, não se transformou numa segunda natureza firme e imutável e por este motivo culpa-se o acrático pela vontade fraca.

Na ação a causa final ou o propósito do agente é o primeiro princípio que sobrevive ao conflito na acrasia. O propósito do agente é o fim da ação que é da alçada da virtude de caráter. No fenômeno da acrasia, falta ao agente o desenvolvimento completo da virtude através de uma habituação eficiente. A habituação atuando sobre a virtude natural, que configura uma potencialidade (*dynamis*) transforma o que era potência em virtude moral.

Aristóteles afirma em 1151a15-20 que cabe à virtude natural treinada pela habituação ensinar a opinião correta sobre os primeiros princípios. Podemos concluir que na acrasia, o agente conhece o bem, mas como não possui uma formação de caráter sólida, com a virtude inculcada na alma como uma segunda natureza, não é capaz de se controlar cedendo às paixões.

Aristóteles ao afirmar que não se delibera sobre fins, refere-se ao agente moral, porque o fim para o homem educado nos bons hábitos, é sempre o ‘bem’. Como já discutimos nos argumentos ao longo deste trabalho, o agente moral possui a percepção correta, o desejo correto e portanto tem à sua frente o fim correto determinado pelo *orthos logos*. Entendemos ser obra deste meio-termo perceptivo, o *orthos logos*, que funciona como uma balança (REEVE, 2014), que atua na determinação do fim moral.

Alguma coisa como um ‘comando correto’ é o que entendo ser mais adequado à descrição da atividade do *orthos logos* aristotélico, isto porque ao finalizar esta investigação, acredito na plausibilidade de que a razão correta não seja um elemento único como se tem imaginado, mas um conjunto envolvendo percepção (*aisthesis*), desejo (*orexis*) e por fim o entendimento – através da *phantasia* – que então entrariam em sintonia como se fossem uma coisa só.

Claro que nunca foi meu objetivo esgotar ou apresentar algum tipo de conclusão definitiva sobre um tema tão polêmico; seria muita pretensão, diante de um assunto complexo e instigante como a descrição e conceituação do *orthos logos*. O tema mobiliza proeminentes estudiosos há tempos, por isso me sinto honrada com a oportunidade de poder contribuir de alguma forma – isso é o que eu espero – com o debate atual, incitando novas reflexões e ideias.

Bibliografia

ACHTENBERG, D. The role of the Ergon Argument in Aristotle's NE. In Anton&Preus (ed.): **Essays in Ancient Greek Philosophy IV. Aristotle's Ethics**. New York: Suny Press, 1991

ACKRILL, J.L. **Aristotle. Categories and The Interpretation**. New York: Oxford University Press, 2002.

ALAIN. **Reflexões sobre a educação**. Tradução: Maria Elisa Mascarenhas. São Paulo: Saraiva, 1978. (Pseudônimo de Émile Chartier).

ANAGNOSTOPOULOS, G. **A Companion to Aristotle**. UK: Blackwell Publishing, 2009. <https://doi.org/10.1002/9781444305661>

ANGIONI, Lucas. Aristóteles Ética a Nicômaco Livro VI. **Dissertatio**, v. 34, pp.285-300. Pelotas: 2011. <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v34i0.8705>

ANGIONI, Lucas. Notas sobre a definição de virtude moral em Aristóteles. **Journal of Ancient Philosophy**, vol. III. São Paulo: UNICAMP, 2009.

ANGIONI, Lucas. Phronesis e virtude do caráter em Aristóteles: Comentários a Ética a Nicômaco VI. **Dissertatio**, v. 34, pp.303-345. Pelotas: 2011. <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v34i0.8706>

ANGIONI, Lucas. Aristóteles - Segundos Analíticos, livro II. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, **Col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n.4 - 2**. Edição, 2004.

ANTON, J.P.; PREUS, A. **Essays in Ancient Greek Philosophy IV. Aristotle's Ethics**. New York: University of New York Press, 1991.

ARISTÓTELES: **Ética a Nicômaco. Os Pensadores**, tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

ARISTÓTELES: **Poética. Os Pensadores**, tradução Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ARISTÓTELES: **Retórica**. 2ª Edição/revisada. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. Tradução: Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BAILLY, A. **Le Grand Bailly: Dictionnaire Grec/Français**. Paris: Hachette, 2000.

BARNES, J. **Aristóteles**. Tradução: SOBRAL, A.U.; GONÇALVES, M.S. São Paulo: Loyola, 2005.

BARNES, J. Aristotle. **Posterior Analytics**. New York: Oxford University Press, 2002.

BARNES, J. **The Complete Works of Aristotle**. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

BARNES, J.; KENNY, A. **Aristotle. Aristotle's ethics : the complete writings**. Princeton University Press, 2014.

BECKER, L. C.; BECKER, C. B. **Encyclopedia of Ethics**. 2ª edição. Nova York: Garland Publishing, 1992.

JIE TIAN, M.A. **The Orthos Logos in Aristotle's Ethics**. Dissertation. Humboldt-Universität zu Berlin, 2014. Disponível em: <<https://edoc.hu-berlin.de/bitstream/handle/18452/18364/tian.pdf?sequence=1> > Acesso em: 31 de maio 2018.

BINI, Edson. **Órganon**. 2ª edição. São Paulo: EDIPRO, 2010.

BODÉÛS, R. **Aristote. La justice et la cité, in La philosophie d'Aristote**. France: Presses Universitaires de France, 2003.

BONET, J. P. **Aristóteles. Ética Nicomaquea. Ética Eudemia**. Espanha: Editorial Gredos, 1985.

BRAGUE, R. **Introduction au monde grec**. France: Les Éditions de La Transparence, 2005.

BROADIE, S. **Ethics with Aristotle**. New York: Oxford University Press, 1991.

BRONSTEIN, D. **Aristotle on Knowledge and Learning The Posterior Analytics**. New York: Oxford University Press, 2016.

<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198724902.001.0001>

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

<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226080543.001.0001>

BURNYEAT, M.F. **Explorations in ancient and modern philosophy**. Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511974052>

CAEIRO, A. C. **Aristóteles: Ética a Nicômaco**. São Paulo: Atlas, 2009.

CELANO, A. **The relation of prudence and synderesis to happiness in the medieval commentaries on Aristotle's ethics. The reception of Aristotle's Ethics**. In Jon Miller, pp.125-154. Cambridge University Press, 2012.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511979873.008>

CHANTRAINE, P. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des mots**. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.

CHAPPELL, T. **Values and Virtues Aristotelianism in Contemporary Ethics**. New York: Oxford University Press, 2006.

CHARLES, D. **Aristotle on Meaning and Essence**. New York: Oxford University Press, 2000.

COOPER M.; HUTCHINSON D.S. **Plato complete works**. Indianapolis: Hackett, 1997.

COOPER, John M. **Reason and human good in Aristotle**. Indianapolis: Hackett, 1986.

CURZER, H.J. **Aristotle & the virtues**. New York: Oxford University Press, 2012.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199693726.001.0001>

DEVETTERE, R. J. **Introduction to Virtue Ethics. Insights of the Ancient Greeks**. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2002.

EIKELAND, Olav. **The ways of Aristotle**. Bern: Peter Lang A.G. International Academic Publishers, 2008.

ENGBERG-PEDERSEN, Troels. **Aristotle's theory of moral insight**. New York: Oxford University Press, 1983.

FLANNERY, K. **Acts Amid Precepts - The Aristotelian logical structure of Thomas Aquinas's moral theory**. Washington: The Catholic University of America Press., 2001.

GOTTLIEB, P. **The virtue of Aristotle's ethics**. New York: Cambridge University Press, 2009.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511581526>

HOBUSS, J. **Ética das Virtudes**. Florianópolis: UFSC, 2011.

HOOFT, S. V. **Understanding Virtue Ethics**. UK: Acumen Publishing Limited, 2006

HOURDAKIS, Antoine. **Aristóteles e a Educação**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2001.

HUGHES, Gerard J. **Aristotle on Ethics**. London: Routledge Philosophy Guidebook, 2001.

HURSTHOUSE, Rosalind. The doctrine of the mean outside Aristotle's Ethical Works. **The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics**. In Richard Kraut, pp. 96-115. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
<https://doi.org/10.1002/9780470776513.ch4>

HUTCHINSON, D.S. **The virtues of Aristotle**. New York: Routledge, 2016.
<https://doi.org/10.4324/9781315673189>

INWOOD, B.; WOOLF, R. **Aristotle. Eudemian Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781139043281>

IRWIN, T. **Aristotle. Nicomachean Ethics**. Indianapolis: Hackett, 1999.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511802058>

IRWIN, T. **Aristotle's Ethics**. New York: Garland Publishing, 1995.
<https://doi.org/10.1093/0195086457.001.0001>

IRWIN, T. **Aristotle's First Principles**. New York: Oxford University Press, 1988.

KRAUT, R. **The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
<https://doi.org/10.1002/9780470776513>

KRISTJÁNSSON, K. **Aristotle, emotions and education**. England: Ashgate Publishing Limited, 2007.

LONG, C. **Nous and Logos in Aristotle**. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* n. 54, 3, pp. 348-367. Journal, Vita, 2007. Disponível em: <
http://cplong.org/2007/09/nous_and_logos_in_aristotle/>. Acesso em: 30 de janeiro de 2019.

MCLAUGHLIN, T.H.; HALSTEAD, J.M. **Education in character and virtue. In Education in morality**. New York: Routledge, 2005.
<https://doi.org/10.4324/9780203981184>

McLEISH, K. **Aristóteles: A poética de Aristóteles**. Tradução: Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 2000.

MENDONÇA, F.M. **Sobre a acrasia em Aristóteles: sua responsabilidade, a abordagem dialética e a resposta antissocrática ao problema.** 2011. 149 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2011.

MEYER, S.S. **Ancient ethics: a critical introduction.** New York: Routledge, 2008.

MEYER, S.S. O voluntário segundo Aristóteles. In: Kraut R. **Aristóteles: a ética a Nicômaco.** Porto Alegre: Artmed, 2009. p.132-150.

MILLER, J. **Aristotle's Nicomachean Ethics A Critical Guide.** New York: Cambridge University Press, 2011.

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511977626>

MOSS, J. **Aristotle on the Apparent Good Perception, Phantasia, Thought, and Desire.** New York: Oxford University Press, 2012.

<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199656349.001.0001>

MOSS, J. **Right Reason in Plato and Aristotle: On the meaning of Logos. In Phronesis,** 59, 2014. Disponível em: < <http://as.nyu.edu/faculty/jessica-moss.html>> Acesso em 30 de janeiro de 2019.

<https://doi.org/10.1163/15685284-12341266>

MOSS, J. **Virtue Makes the Goal Right: Virtue and Phronesis in Aristotle's Ethics. In Phronesis,** 56 (3), pp. 204-261. 2011. Disponível em: <

<https://philpapers.org/rec/MOSVMT>> Acesso em 30 de janeiro de 2019.

<https://doi.org/10.1163/156852811X575907>

MUÑOZ, A.A. **Liberdade e Causalidade: ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles.** São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

NATALI, Carlo. **The wisdom of Aristotle.** Suny Press, 2001.

NUSSBAUM, M.C. **Aristotle's De Motu Animalium.** Princeton: Princeton University Press, 1978.

NUSSBAUM, M.C. **The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy.** Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511817915>

PAKALUK, M. **Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction.** Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

- PEARSON, G. **Aristotle on Desire. C. Classical Studies.** Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781139161770>
- PEREIRA, O.P. **Ciência e dialética em Aristóteles.** São Paulo: UNESP, 2000
- PERINE, Marcelo. **Quatro lições sobre a ética de Aristóteles.** São Paulo: Loyola, 2006.
- POLANSKY, R. **Aristotle's Nicomachean Ethics.** Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781139600514>
- RAPP, C. Para que serve a doutrina aristotélica do meio termo? **Sobre a ética nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados.** In Marco Zingano, pp.405-438. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.
- REALE, G. **Aristóteles. Metafísica.** Volume II. São Paulo: Loyola, 2015.
- REEVE, C.D.C. **Ação, contemplação e felicidade. Um ensaio sobre Aristóteles.** Tradução: Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2014.
- REEVE, C.D.C. **Action, Contemplation, and Happiness. An essay on Aristotle.** Massachusetts: Harvard University Press Cambridge, 2012.
<https://doi.org/10.4159/harvard.9780674065475>
- REEVE, C.D.C. **Aristotle. Politics.** Indianapolis: Hackett, 1998.
- REEVE, C.D.C. **Practices of reason. Aristotle's Nicomachean Ethics.** New York: Oxford University Press, 1992.
- REIS, M. C. G. **Aristóteles. De Anima.** São Paulo: Editora 34, 2006.
- RIST, J.M. **Real Ethics Reconsidering the Foundations of Morality.** Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511612992>
- RORTY, A.O. **Essays on Aristotle's ethics.** Califórnia: University of California Press, 1980.
- RORTY, A.O. **Morality as an educational institution. In Education in morality.** New York: Routledge, 2005.
- ROSS, D. **Aristotle.** New York: Routledge, 2005.
<https://doi.org/10.4324/9780203379530>

- ROSS, D. **Aristotle: Nicomachean Ethics**. New York: Oxford University Press, 2009.
- ROSS, D. **The works of Aristotle**. Oxford: Oxford University Press, 1915.
- ROWE, C.; BROADIE, S. **Aristotle. Nicomachean Ethics**. New York: Oxford University Press, 2002.
- RUSSELL, D.C. **Happiness for humans**. Oxford: Oxford University Press, 2012.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199583683.001.0001>
- RUSSELL, D.C. **Practical Intelligence and the Virtues**. New York: Oxford University Press, 2009.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199565795.001.0001>
- SHERMAN, N. **Aristotle's ethics - Critical Essays**. Rowman & Littlefield Publishers, 1999.
- SHERMAN, Nancy. **The Fabric of Character. Aristotle's theory of virtue**. New York: Oxford University Press, 1989.
- SHIELDS, C. **Aristotle. De Anima**. New York: Oxford University Press, 2016.
- TESSITORE, A. **Reading Aristotle's Ethics Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy**. New York: Suny Press, 1996.
- URMSON, J. O. **Aristotle's Ethics**. Oxford: Blackwell Publishers, 1995.
- VERGNIÈRES, S. **Ética e Política em Aristóteles: Physis, Ethos, Nomos**. Tradução: Constança Marcondes César. São Paulo: Paulus, 1999.
- WALKER, M.D., **Aristotle on the uses of contemplation**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
<https://doi.org/10.1017/9781108363341>
- WATERFIELD, R.; BOSTOCK, D. **Aristotle. Physics**. New York: Oxford University Press, 2008.
- WIGGINS, D. Deliberação e razão prática. **Sobre a ética nicomaquéia: textos selecionados**. In Marco Zingano, pp. 126-154. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.
- WOLF, U. **A Ética a Nicômaco de Aristóteles**. 2ª edição. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Loyola, 2013.
- ZINGANO, M. **Aristóteles. Tratado da virtude moral: Ethica Nicomachea I 13 - III 8**. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

