

# Aspectos psicofisiológicos envolvidos no processo de habituação na Ética aristotélica

Débora Mariz\*

recebido: 02/2014  
aprovado: 07/2014

---

**Resumo:** Este artigo analisa alguns fatores envolvidos no processo de habituação na *Ética Nicomaquéia* de Aristóteles. Examinamos de que maneira o prazer e a dor; o fácil e o difícil, o tempo e a ocasião, o louvor, a censura e o castigo estão presentes na qualificação das ações realizadas pelo homem, sendo um indicativo da ação virtuosa ou da ação viciosa para o estagirita.

**Palavras-chave:** Filosofia Antiga, Aristóteles, ética, habituação.

**Abstract:** This article analyzes some factors involved in the process of habituation in the *Nicomachean Ethics* of Aristotle. Examine how pleasure and pain, the easy and the difficult, time and occasion, praise, censure and punishment are present in the qualification of the shares held by man, being indicative of the action virtuous or vicious action for Aristotle.

**Keywords:** Ancient Philosophy, Aristotle, ethics, habituation.

## Introdução

Para Aristóteles, a virtude permite ao homem tornar-se excelente, ou seja, realizar sua natureza desempenhando bem a sua função própria (cf. *EN* II, 6, 1106<sup>a</sup> 23-24) e alcançar, dessa forma, a finalidade para a qual a natureza lhe constituiu, pois sua natureza não se determina pela mera maturação de seu complexo biológico, ela deve aprimorar-se através da ação. Assim, a virtude humana depende também de uma certa “maturidade” da alma, entendida como uma maneira adquirida e adequada do homem orientar seus desejos pela razão, através da escolha (*proairesis*). Nesse sentido, a maturidade pressupõe um

---

\* Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).  
Em@il: deboramariz@gmail.com

desenvolvimento adequado da capacidade intelectual da alma, mais precisamente daquela que corresponde ao raciocínio calculativo, auxiliando o homem no alcance da mediania em suas ações e em suas afecções. Para tanto, é necessário o seu desenvolvimento de maneira adequada desde a juventude, visto que no jovem essa capacidade da alma está presente, mas se encontra ainda “imatura”, ou seja, não conformada (cf. *EN VI*, 8, 1142<sup>a</sup> 11-16). O que justifica esse desenvolvimento de uma capacidade da alma para a aquisição da virtude é o fato da alma, definida na *Metafísica* como princípio formal dos seres animados (cf. *Metaph.* J, 3, 1043<sup>a</sup> 29-35) ser responsável por orientar a atualização das potencialidades das quais a natureza dotou o homem. Essa orientação da natureza, através da forma, depende do movimento, pois, o movimento sempre traz consigo alguma forma (cf. *Ph.* III, 2, 202<sup>a</sup> 9-11) e, assim, permite ao homem realizar a sua função própria e alcançar o fim (*telos*) último de sua existência: a felicidade. Para tanto, o homem deve tornar-se virtuoso, pois a virtude é um certo estado habitual, a saber aquele relativo à alma, e esse estado se estabelece na própria ação humana.

Ao analisarmos a *Ética Nicomaquéia*, identificamos vários aspectos envolvidos no processo de habituação: o prazer e a dor; o fácil e o difícil; o tempo e a ocasião e, finalmente, três outros aspectos intervêm: o louvor, a censura e o castigo. Estes estão presentes na qualificação das ações realizadas pelo homem, sendo um indicativo da ação virtuosa ou da ação viciosa. Através da análise desses fatores, pretendemos compreender melhor alguns dos aspectos psicofisiológicos envolvidos no processo de habituação. A esse respeito, Morel (2002) chama atenção para a ausência de precisão no pensamento aristotélico, na explicação psicológica desse processo. Segundo esse autor, isso se deve ao fato de que o propósito da *Ética Nicomaquéia* reside em analisar como se adquire praticamente a virtude, e não em fornecer explicações científicas a respeito de sua aquisição (cf. MOREL, 2002, p.195). Puente (2001, p.310), por sua vez, observa que o propósito de Aristóteles nas obras ético-políticas não reside numa preocupação com a fundamentação biopsicofisiológica do movimento dos homens, mas numa análise do “caráter teleológico” do movimento humano. Essas considerações, no

entanto, não descartam a existência de fatores biopsicofisiológicos presentes nas obras ético-políticas, os quais, a partir deste momento, submetemos a exame tendo em vista explicitar o processo de habituação como ele é apresentado na *Ética Nicomaquéia*.

### ***O prazer e a dor***

O estado habitual virtuoso diz respeito à mediania nas afecções e nas ações (cf. *EN* II, 9, 1109<sup>a</sup> 20-23) e estas estão diretamente envolvidas com prazeres e dores (cf. *EN* II, 3, 1104<sup>b</sup> 14-16), o que nos leva ao estudo de sua importância na formação do estado habitual.

Para o Estagirita, o prazer e a dor estão presentes em todos os animais, visto que todos eles têm a capacidade perceptiva e desiderativa, ainda que somente o apetite, propriamente dito, esteja aí presente, e este implica também em prazer e dor (cf. *PA* II, 17, 661<sup>a</sup> 7-9 e *De An.* II, 2, 413<sup>b</sup> 22-24). Quanto aos homens, Aristóteles afirma que todos eles buscam o prazer (cf. *EN* VII, 13, 1153<sup>b</sup> 30) e tendem, por natureza, às coisas prazerosas (cf. *EN* II, 8, 1109<sup>a</sup> 15); assim a natureza humana se caracteriza pela busca do prazer e pela fuga à dor.

Aristóteles distingue nos homens dois tipos de prazer: os prazeres psíquicos e os prazeres corporais (cf. *EN* III, 10, 1117<sup>b</sup> 29). Quanto a eles, temos ainda a distinguir três tipos de prazeres. Os prazeres presentes apenas no corpo, como aqueles originados do contato físico dos atletas no ginásio (cf. *EN* III, 10, 1118<sup>b</sup> 5-6). Os prazeres presentes tanto no corpo quanto na alma, como no caso da temperança que envolve prazeres corporais, mas também da alma, pois essa virtude envolve o raciocínio prático (cf. *EN* III, 11, 1119<sup>a</sup> 11-20). E, também, há prazeres presentes apenas na alma, como aqueles relativos ao pensar e ao aprender (cf. *EN* VII, 12, 1153<sup>a</sup> 20-23; 14, 1154<sup>b</sup> 16-17), que “não afetam o corpo, mas o raciocínio” (*EN* III, 10, 1117<sup>b</sup> 31). Podemos depreender dessa distinção a interdependência entre a virtude ética e a virtude intelectual, visto que nela estão presentes tanto prazeres corporais quanto prazeres da alma.

No contexto ético, o prazer está sempre associado à dor, com exceção daqueles prazeres relativos ao pensar e ao aprender (cf. *EN VII*, 12, 1153<sup>a</sup> 20-23; 14, 1154<sup>b</sup> 16-17). Diante disso, perguntamo-nos se existem, para Aristóteles, também dores que sejam relativas somente ao corpo, dores que sejam relativas somente à alma e dores que sejam, ao mesmo tempo, relativas ao corpo e à alma.

Na *Ética*, a dor está presente no homem intemperante e, nesse caso, ela é uma dor ligada ao corpo, visto que ela se refere à não-saciedade dos apetites (cf. *EN VII*, 7, 1150<sup>a</sup> 9-10). Mas, ainda nessa obra, o Estagirita refere-se à dor relacionada à escrita e ao cálculo (cf. *EN X*, 5, 1175<sup>b</sup> 17-20), o que poderíamos entender como uma dor ligada à alma, já que, para realizar essas ações, o homem deverá utilizar seu raciocínio. Essa presença da dor, ligada tanto ao corpo quanto à alma, nos auxilia a refletir acerca do processo de habituação, visto que o homem deverá lidar com uma tendência que é natural: a fuga da dor. Nesse sentido, esse processo habituará o homem a agir de certo modo frente à dor que lhe acomete, seja ela do corpo ou da alma.

Voltemos à análise dos tipos de prazer. Aristóteles explica que existem prazeres que envolvem a dor e dizem respeito tanto à alma quanto ao corpo, como acontece com o homem corajoso que, ao enfrentar uma luta, experimenta dores corporais em consequência do seu próprio esforço e dos golpes sofridos, mas experimenta também prazer, não no momento da batalha, mas ao alcançar o fim dessa ação virtuosa (cf. *EN III*, 9, 1117<sup>b</sup> 1-10). Isso significa que a dor pode estar envolvida com o prazer, numa determinada situação, mas que eles não acontecem simultaneamente. Isso sugere que o prazer possui ainda duas outras qualidades: ele pode ser um prazer aparente, como aquele característico do homem intemperante que busca saciar os seus apetites rapidamente; ou pode ser um prazer verdadeiro, como no caso do homem corajoso, visto que ele resiste à dor, ou pode refrear seus apetites em vista de um prazer que lhe admirará. Julgamos ser essa uma importante distinção entre o homem bom e os demais homens, pois, diferentemente do homem vicioso, o homem virtuoso tem um estado habitual que o faz enxergar a verdade em cada coisa, julgando-a retamente (cf. *EN III*, 4,

1113<sup>a</sup> 29 – 1113<sup>b</sup> 2), o que lhe permite, conseqüentemente, alcançar a mediania em suas ações.

Feita essa distinção dos tipos de prazeres, resta a considerar o que distingue o homem temperante do intemperante quanto aos prazeres corporais. Em outras palavras, em que medida o homem temperante (virtuoso) se distingue do homem intemperante (vicioso) em relação aos prazeres corporais que caracterizam seus respectivos estados habituais?

Aristóteles explica que a virtude e o vício, em relação aos prazeres corporais, aplicam-se não a todos os cinco sentidos, mas ao tato e ao paladar (cf. *EN* III, 10, 1118<sup>a</sup> 27). Assim, acrescenta o filósofo, o homem temperante busca saciar seus apetites de forma moderada, resistindo ou consentindo a eles quando lhe é conveniente, de acordo com os ditames da razão (cf. *EN* III, 12, 1119<sup>b</sup> 12-19 e X, 6, 1176<sup>b</sup> 24-27). Além disso, o homem temperante não sente dor, ou a sente também de maneira moderada quando resiste aos seus apetites, o que traz, conseqüentemente, benefícios à sua saúde (cf. *EN* III, 11, 1119<sup>a</sup> 12-15). No homem virtuoso essa relação se apresenta de maneira harmoniosa, já que os apetites obedecem à razão. Assim, o homem virtuoso resiste à dor e enfrenta os perigos como o faz, por exemplo, o homem corajoso, não por insensibilidade à dor, mas porque é nobre fazê-lo (cf. *EN* I, 10, 1100<sup>b</sup> 25-33). A virtude se expressa também na abstenção dos prazeres, como ocorre no homem temperante (cf. *EN* II, 2, 1104<sup>a</sup> 33-35), visto que na temperança os prazeres são moderados pela razão. A virtude ética depende da escolha (cf. *EN* II, 6, 1106<sup>b</sup> 36); e esta, por sua vez, sofrerá influência direta dos prazeres e dores que acometem o homem. Isso implica que o homem virtuoso escolhe como deverá se deixar afetar pelos prazeres e dores, deliberando acerca das ações necessárias para responder a eles. E, ainda, essa capacidade de refrear e dirigir os apetites é uma característica exclusivamente humana, já que os animais deixam-se levar por seus apetites, por não existir em suas almas a razão.

O homem intemperante, por sua vez, caracteriza-se pela desmesura em seus apetites, que é contrária à reta razão, pela busca igualmente desmedida e incessante dos prazeres corporais (cf. *EN* VII, 8, 1151<sup>a</sup> 11-12) que se fazem acompanhar de dor, quando não são satisfeitos (cf. *EN* III, 11, 1118<sup>b</sup> 31-35). Cabe

ressaltar uma distinção entre o homem intemperante e o homem incontinente que será interessante na compreensão do estado habitual vicioso.

No livro VII da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles distingue o intemperante do incontinente, explicando que esta não é um vício, embora se caracterize pela realização de ações viciosas, enquanto a intemperança é um vício (cf. *EN VII*, 8, 1151<sup>a</sup> 5-6). O Estagirita explica que essa diferença reside no fato do intemperante agir mediante a realização de uma escolha; o incontinente, por sua vez, não possui a mesma firmeza em suas ações, sendo facilmente persuadido e age contrariando a sua própria escolha (cf. *EN VII*, 8, 1150<sup>b</sup> 29-31; 1151<sup>a</sup> 11-14). Além disso, eles diferem um do outro em relação à corrupção do princípio racional, visto que no incontinente há como um bloqueio provisório da razão, como no caso, exemplificado por Aristóteles, do homem que se embriaga com uma pequena quantidade de vinho; no homem intemperante, há, propriamente, uma corrupção da razão, de maneira permanente (cf. *EN VII*, 8, 1151<sup>a</sup> 2-5), daí o filósofo afirmar que os intemperantes são incuráveis e os incontinentes curáveis (cf. *EN VII*, 8, 1150<sup>b</sup> 31-32).

O homem incontinente é mais volúvel às circunstâncias que lhe advêm e tem a razão momentaneamente bloqueada, o que impede a realização de ações virtuosas. Logo, podemos dizer que a incontinência se caracteriza como uma disposição e não como um estado habitual. Talvez nisso resida a capacidade do homem incontinente vir-a-ser virtuoso, pois a disposição tem uma maleabilidade maior e, portanto, é mais facilmente passível de mudança. Já a intemperança, que é propriamente um vício, caracteriza-se como um estado habitual, fruto de um caráter estabelecido. Ela é, então, algo adquirido e, em certa medida, consolidado no homem. Além disso, o estado habitual vicioso corrompe de maneira determinante a razão, a isso se deve, talvez, a sua “irreversibilidade”, se de fato ela é concebida no pensamento aristotélico. Essa distinção também nos auxilia a compreender que não basta ao homem possuir a razão para ser virtuoso, pois ela pode ter sido persuadida e submetida pelos desejos. Por isso mesmo faz-se necessário ao homem modelar a sua natureza para tornar efetiva a capacidade intelectual da sua alma e para estabelecer, assim, um caráter “maduro”.

Percebemos, assim, que no homem vicioso a relação entre desejo e razão se apresenta não somente de maneira desarmônica, tal como no homem incontinente, mas também de maneira estabelecida, visto que há nele uma escolha de buscar o prazer de maneira excessiva e de fugir à dor. Isso se evidencia no vício da intemperança, por exemplo, já que nele não há conformidade entre os desejos e a razão, mas somente a busca incessante pela saciedade dos apetites, ou seja, só se tem em vista os prazeres. Esse excesso na satisfação dos apetites, diz ainda o filósofo, leva o homem a “bloquear a parte calculativa” (*EN III*, 12, 1119<sup>b</sup> 10-12); há como que uma paralisia da capacidade intelectual da alma provocada pela força dos apetites. Isso trará malefícios à saúde do homem, afetando tanto seu corpo como sua alma.

Ainda em relação aos prazeres, Aristóteles considera que o comportamento do homem se assemelha ao das crianças. Segundo ele, “as crianças vivem à mercê dos apetites, e nelas têm mais força o desejo das coisas prazerosas”, o que explica o fato de que “se não forem obedientes ao princípio racional, irão a grandes extremos, pois num ser irracional o desejo do prazer é insaciável” (*EN III*, 12, 1119<sup>b</sup> 3-9). Isso justifica por que o processo de habituação implica uma educação dos apetites que movem os homens, os quais deverão ser, pela disciplina, habituados a obedecerem à razão. Ora, se é assim tão importante na experiência humana o prazer, de que modo o processo de habituação deverá intervir para obter sucesso em sua busca?

Temos em Aristóteles uma espécie de “pedagogia dos apetites”, a qual implica um reconhecimento dos prazeres e dores que afetam o homem em suas ações, uma vez que, segundo Aristóteles, “é por causa do prazer que praticamos más ações, e por causa da dor que nos abstermos de ações nobres” (cf. *EN II*, 3, 1104<sup>b</sup> 5-10). Utilizamos a expressão “pedagogia dos apetites” para nos referirmos a um aspecto do processo de habituação relativo à “aprendizagem” necessária ao homem, para orientar os seus desejos em conformidade com a razão, obedecendo-a de maneira adequada. Essa “aprendizagem”, como ressaltamos, se dá na própria ação humana, posto que ela é prática. Esse reconhecimento ocorre através da percepção que o homem possui das coisas pelas quais ele é mais intensamente afetado e, portanto, pelo prazer e dor sentidos (cf. *EN II*, 9,

1109<sup>b</sup> 1-3), e é esse reconhecimento que lhe possibilitará a busca de uma mediania em relação aos seus apetites. Portanto, essa gestão dos apetites é particular a cada um, visto que cada homem experimenta prazer e dor por coisas diferentes e é em face deles que os homens reagem e manifestam estados habituais distintos, ou seja, a ação corajosa para um homem temerário é diferente da ação corajosa realizada pelo homem covarde, pois o meio-termo que constitui a ação virtuosa consiste num meio-termo “em relação a nós” (*EN II*, 6, 1106<sup>b</sup> 7) e não é, por isso mesmo, um meio-termo relativo às ações consideradas corajosas, mas àquilo que é para cada homem um ato de coragem.

Além disso, há no homem uma tendência ao excesso de prazer (cf. *EN II*, 8, 1109<sup>a</sup> 11-17), pois ele é, desde a infância, naturalmente inclinado ao que é agradável. É, então, para fazer face a essa inclinação natural, que o processo de habituação se fará necessário, pois o homem deverá orientar o seu agir na direção contrária aos seus apetites, abstendo-se das coisas que lhe são mais prazerosas (cf. *EN II*, 2, 1104<sup>a</sup> 33 – 1104<sup>b</sup> 3; 9, 1109<sup>b</sup> 4-7 e *X*, 1, 1172<sup>a</sup> 30-34). Isso se justifica, porque a busca do prazer é tão intensa que pode arrastar o homem e lhe dificultar a realização do julgamento adequado para que se efetive a ação virtuosa. Por isso, diz o filósofo, “é preciso forçar-nos a ir na direção do extremo contrário, porque chegaremos ao estado intermediário, afastando-nos o mais que pudermos do erro, como procedem aqueles que procuram endireitar varas tortas” (*EN II*, 9, 1109<sup>b</sup> 3-6). A oposição ao prazer consolidará no homem uma maior facilidade de agir ante as afecções e, embora inicialmente seja extremamente difícil para ele essa abstenção do prazer, com o tempo, a experiência lhe proporcionará uma maior comodidade nesse agir (cf. *EN II*, 9, 1109<sup>a</sup> 28-30; 2, 1104<sup>a</sup> 34-35).

Com relação à dor, o mesmo processo de habituação deverá ser aplicado, pois, para o Estagirita, o homem deve enfrentar a dor de maneira adequada, sem fugir perante o sofrimento. Um exemplo disso encontramos, ainda, na virtude da coragem, quando no enfrentamento da dor reside a causa do louvor conferido ao corajoso, pois “mais difícil é enfrentar o que é doloroso, do que abster-se do que é prazeroso” (*EN III*, 9, 1117<sup>a</sup> 34). Daí Aristóteles dizer que nem toda virtude é

prazerosa (cf. *EN* III, 9, 1117<sup>b</sup> 15), uma vez que no enfrentamento da dor o homem tem em vista um prazer futuro, um prazer verdadeiro, quando poderia fugir ao mesmo em busca da satisfação de um prazer imediato e aparente. É através desse aprendizado que o homem poderá harmonizar os seus desejos com o seu princípio racional, de modo que o primeiro não se oponha à razão, mas antes se subordine a ela (cf. *EN* III, 12, 1119<sup>b</sup> 12-15).

### ***O fácil e o difícil***

Os adjetivos fácil e difícil são muitas vezes utilizados por Aristóteles, na *Ética Nicomaquéia*, para referir-se aos estados habituais relativos à virtude e ao vício. E, como vimos, esses estados habituais implicam uma mediania nas ações e nas afecções do homem como condição para ser excelente. Mas, diz o filósofo, “não é fácil” ser bom, pois, para que o homem encontre o meio-termo em suas ações, ele deve considerar “com quem, em que medida, por que e de que modo” (*EN* II, 9, 1109<sup>a</sup> 28-29) deverá agir, e essa operação complexa representa uma dificuldade. Em outra passagem, o filósofo diz ser “fácil errar a mira e difícil acertar o alvo” (*EN* II, 6, 1106<sup>b</sup> 31-33), o que se aplica tanto à virtude quanto ao vício, já que o vício, enquanto algo mau, é ilimitado, podendo ser tanto um excesso quanto uma deficiência em relação à virtude e essa última, por sua vez, é limitada ao meio-termo. A dificuldade que o homem encontra para tornar-se virtuoso não consiste somente na dificuldade de calcular seu modo de agir, encontrando o meio-termo, mas também na resistência que deve demonstrar frente às afecções de que padece. Isso ocorre, porque o prazer e a dor acompanham o homem desde a sua infância (cf. *EN* II, 3, 1105<sup>a</sup> 2-3); e ele é facilmente arrastado por essas afecções, deixando-se levar pela busca do prazer e pela fuga da dor (cf. *EN* II, 8, 1109<sup>a</sup> 12-19).

Vale notar que, como explica Aristóteles, o enfrentamento da dor se mostra mais difícil que a resistência aos prazeres (cf. *EN* III, 9, 1117<sup>a</sup> 34-35), devido à inclinação que ele possui ao que é prazeroso. Depreende-se daí que o homem tende, pela sua natureza, mais facilmente aos extremos, o que justifica que o processo de habituação implique a realização de

movimentos opostos ao extremo ao qual se é arrastado pelos apetites (cf. *EN I*, 13, 1102<sup>b</sup> 14-28). Os apetites podem contrariar a obediência ao princípio racional e impedir que se alcance a virtude, pois ela é contrária ao excesso e reside na mediania.

Nesse sentido, o adjetivo fácil qualifica os estados habituais viciosos, já que não há um esforço do homem para superá-los, mas, antes, um consentimento e uma busca pela saciedade do que satisfaz, ou seja, não se opõe aos apetites que lhe advêm. Já o adjetivo difícil qualifica os estados habituais virtuosos, visto que a resistência aos prazeres, ou sua mediania, embora mais fácil que o enfrentamento da dor, impõe que o homem se mova em direção contrária ao que lhe impele seus apetites. Ou seja, o homem deverá temperar, adiar ou afastar-se de um prazer imediato em vista de um bem futuro, que, evidentemente, não lhe será imediatamente prazeroso (cf. *EN III*, 9, 1117<sup>b</sup> 15), o que representará para ele uma disposição difícil.

Outra dificuldade implícita no exercício da virtude reside no fato dele exigir não apenas ações que sejam boas para o próprio agente virtuoso, mas também que seja ele próprio virtuoso para com os outros; se é fácil para o homem tirar proveito de seus assuntos privados, é difícil considerar os demais homens nesse benefício ou nessa virtude. Assim, Aristóteles considera a justiça uma virtude completa, já que ela envolve tanto o próprio agente quanto as pessoas que o rodeiam (cf. *EN V*, 1, 1129<sup>b</sup> 30 – 1130<sup>a</sup> 1). Nesse contexto, o processo de habituação consolida no homem uma certa resistência às dificuldades que ele enfrentará para realizar as ações virtuosas ao longo de toda sua vida, porque lhe confere não apenas a capacidade para calcular o modo de agir, mas também lhe confere um caráter firme ou “amadurecido” para agir rapidamente ante as situações inesperadas, diante das quais não há tempo necessário para a realização de um cálculo (cf. *EN III*, 8, 1117<sup>a</sup> 18-22).

Se analisarmos, por exemplo, a intemperança e a incontinência, perceberemos que elas também se diferenciam em relação à dificuldade que lhes é característica. Na incontinência, como vimos, o homem é mais facilmente conformado pelo processo de habituação, pois não há nele um

caráter amadurecido, o que lhe permite submeter-se à habituação. No entanto, para o homem intemperante, é extremamente difícil, senão impossível, alterar a sua natureza, pois já se consolidou nela um estado habitual vicioso (cf. *EN* VII, 8, 1151<sup>a</sup> 20-28).

### ***O tempo e a ocasião***

A reflexão sobre a importância do tempo na qualificação do homem virtuoso se faz através da noção de “momento oportuno”, expressa pelo termo *kairós*: “é preciso que cada pessoa sempre considere na ação o mais apropriado à ocasião” (cf. *EN* II, 1, 1104<sup>a</sup> 8-9). Quando Aristóteles se refere aos elementos necessários para que a ação seja virtuosa, ele diz que é preciso considerar a ocasião, os objetos e as pessoas apropriadas, pois nisso consiste a mediania e a excelência da virtude (cf. *EN* II, 6, 1106<sup>b</sup> 17-28). Assim, o processo de habituação implica uma aprendizagem, ou melhor, um exercício que torna o homem apto a reconhecer o momento oportuno no horizonte de sua ação. Mas como saber o momento certo de agir e a duração de uma ação? Aristóteles se faz essa pergunta ao analisar a cólera (cf. *EN* II, 9, 1109<sup>b</sup> 16), porém, ele não a responde diretamente, contentando-se em afirmar a dificuldade implicada no cálculo do momento oportuno e em indicar os elementos nele envolvido: a percepção e a particularidade da circunstância (cf. *EN* II, 9, 1109<sup>b</sup> 22-23). Vejamos como cada um desses elementos intervém no cálculo.

A percepção é importante no exercício da virtude, pois dela depende a capacidade humana de julgar (*krinein*) os estímulos recebidos pelo meio e, conseqüentemente, a direção que o homem dará a seu deslocamento e às suas afecções. Esse julgamento ou discriminação deve repetir-se a cada nova circunstância, o que implica a relação entre o *krinein* e o *kairós*, pois o primeiro auxiliará no cálculo do momento oportuno para agir (o quando), como no cálculo da duração da ação (o quanto) (cf. *EN* II, 9, 1109<sup>b</sup> 16). Assim, cabe ao homem aprender a julgar adequadamente, através da percepção, a circunstância em que se encontra, determinando de que maneira ele será afetado por ela e como agirá. Podemos dizer, então, que a habituação

envolve um aprimoramento da capacidade humana de julgar e que essa discriminação deve ocorrer em cada momento.

Cabe ressaltar que esse processo depende da lembrança, já que algo subsiste na ação humana virtuosa, pois a virtude depende de uma certa regularidade das ações do agente. O que subsiste na ação virtuosa é fruto da capacidade humana de rememorar, que é explicada na *Metafísica*. A memória, originada da percepção, possibilita ao homem armazenar suas percepções, formando assim lembranças e, conseqüentemente, conformar o que lhe confere a experiência. Afinal, diz Aristóteles, “é da memória que vem aos homens a experiência: pois as recordações repetidas da mesma coisa produzem o efeito duma única experiência” (*Metaph. A*, 1, 981<sup>a</sup> 1-4). Assim, quando nos referimos à existência de um processo de aprimoramento do julgamento, devemos reconhecer que ele ocorre mediante a experiência. Mas em que tal experiência se faz fundamental?

Para Aristóteles, a virtude implica não apenas o conhecimento do universal, mas também do particular. Ora, o particular não se torna conhecido senão pela experiência e, considerando que experiência supõe tempo, relação entre temporalidades – o passado e o presente –, podemos afirmar haver uma relação entre tempo e virtude. Isso explica por que um jovem não pode, segundo Aristóteles, ser virtuoso: “um jovem carece de experiência, que só o tempo pode dar” (*EN VI*, 8, 1142<sup>a</sup> 11-15). Dessa forma, se cada ação é única, ou seja, encontra-se circunscrita a cada momento, o que torna possível a existência de um estado habitual nas ações humanas é a capacidade que possuem os homens de rememorar e, através da experiência que disso decorre, a capacidade de calcular adequadamente o quando e o quanto agir, pois as ações excelentes dependem justamente da experiência em calcular os meios que determinem o seu agir. É na experiência que se desenvolve no homem a prudência e é através dessa virtude que o homem pode agir, na maior parte das vezes, em conformidade com a reta razão (*EN VI*, 13, 1144<sup>b</sup> 22-24).

Na *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles enfatiza a necessidade de o jovem habituar-se a agir de certa maneira para que tal modo de agir lhe modele um determinado caráter (cf. *EN II*, 1, 1103<sup>b</sup> 20-24). Isso é necessário porque é a qualidade das

ações praticadas que conformará a natureza humana. O fato de o homem necessitar, desde a juventude, agir de determinado modo, marca a importância do tempo na formação de seu caráter. Afinal, desde essa idade ele deverá aprender a lidar com as afecções que lhe advêm e a agir em conformidade com a razão. Por essas mesmas razões, parece-nos, o filósofo explica por que um jovem não é um não é bom ouvinte da política. A passagem *EN I, 3, 1095 a 3-13* resume bem a consideração de Aristóteles a respeito do jovem e torna ainda mais evidente a importância conferida ao tempo, na formação do estado habitual virtuoso (ou vicioso), reconhecendo ser através do tempo que o homem se habitua a agir de maneira virtuosa ou não, em função de sua capacidade de reagir diante das afecções de que padece e, também, do uso que faz da razão para que a ação que dela decorre se dê de maneira adequada. Essa reserva quanto aos jovens deve ser entendida em dois sentidos: o jovem pode ser jovem em idade e em caráter.

Os jovens em idade são aqueles que possuem, devido à inexperiência, uma imaturidade do caráter, pois este, para ser formado, necessita da prática, ou seja, a esse jovem faltam as “ações da vida” que irão conformar seu caráter. Quanto ao jovem em caráter, podemos entender que ele diz respeito ao homem que possui um caráter imaturo não em função da ausência de um tempo necessário para configurá-lo, mas devido ao mau uso do tempo ao longo de sua vida, desperdiçado com ações más, ou seja, com uma resposta inadequada dada às afecções de que padece e, portanto, que lhe configuraram um caráter imaturo. Nesse sentido é que podemos reconhecer no tempo um elemento imprescindível ao processo de habituação, pois o homem necessita da prática repetida de certas ações, ao longo de sua vida, e não apenas aqui e ali, as quais concorrerão para que se constitua uma determinada natureza. Mas isso não é naturalmente fácil. Aristóteles reconhece que o caráter é difícil de ser alterado e, ao termo de um longo tempo, ele se torna a própria natureza do homem (cf. *EN VII, 10, 1152<sup>a</sup> 27-33*). Vergnières diz que “a grande originalidade de Aristóteles foi a de ter compreendido que o hábito é o que permite, ao mesmo tempo, interiorizar uma norma inculcada do exterior pela sociedade e descobrir normas racionais para a ação”, e isso porque seu pensamento ético leva em conta a dimensão temporal

da duração, já que “seu horizonte é o da vida inteira, que se trata de ‘bem viver’” (VERGNIÈRES, 1998, p.72) e não apenas de uma dada circunstância. Nesse sentido, podemos entender a maturidade do caráter, constituída pela habituação, como um fator que possibilita ao homem a realização de ações virtuosas e a duração da virtude ao longo de toda uma vida, visto que é necessária a constância em suas ações, o que lhe é assegurado pelo processo de habituação.

Uma passagem problemática acerca da determinação do caráter se encontra no livro III da *Ética Nicomaquéia*. Nessa passagem, Aristóteles diz que os homens são responsáveis pela formação tanto do vício quanto da virtude, pois as ações que formam esses estados habituais são voluntárias e depende dele realizá-las ou não, mediante a sua escolha, que é um desejo deliberado (cf. *EN VI, 2, 1139<sup>a</sup> 4-5*). No entanto, acrescenta o Estagirita, quando o homem se tornou injusto ou intemperante, portanto, quando consolidado um estado habitual vicioso, “já não é possível não ser mais assim” (*EN III, 5, 1114<sup>a</sup> 19-21*), o que parece sugerir que, uma vez o caráter consolidado, já não é possível modificá-lo e vir a ser virtuoso.

Ora, como compreender, no quadro de sua ética, a posição do Estagirita? Se fosse possível ao caráter se fixar de forma tão decisiva, o que impediria os homens virtuosos serem sempre virtuosos ou os viciosos serem sempre viciosos em suas ações, uma vez estabelecido o seu caráter? Não estaria isso contradizendo a própria plasticidade da natureza humana, cujas ações têm por finalidade, precisamente, atualizar as potências de seu ser ao longo da vida e concorrer, assim, para sua realização e felicidade, uma vez que a felicidade não é um resultado exterior à própria ação e depende dela? Como entender a posição de Aristóteles se, para ele, a felicidade implica uma vida completa, exatamente porque “muitas mudanças ocorrem na vida, e eventualidades de toda sorte; o mais próspero pode ser vítima de grandes infortúnios na velhice, como se conta de Príamo” (*EN I, 9, 1100<sup>a</sup> 6-9*) e, “um dia, ou um breve espaço de tempo, não faz um homem feliz e venturoso” (*EN I, 7, 1098<sup>a</sup> 19-20*)?

É preciso lembrar a importância do tempo para a formação e para o exercício da virtude, bem como uma somatória de ações virtuosas, para que se consuma a felicidade.

Segundo Besnier, a habituação necessária para o alcance da virtude ética “se conserva, por assim dizer, depois, no curso da vida virtuosa, como se esta devesse consistir em uma perpétua auto formação” (BESNIER, 2003, p.79). Essa “auto formação”, a que se refere esse autor, pode ser considerada propriamente a finalidade do homem, já que ele para cumprir com o fim que lhe é próprio necessita agir e agir ao longo de sua vida. É interessante notar que, para Aristóteles, o homem está naturalmente predisposto a se auto formar, o que faz com que a felicidade diga respeito à regularidade e à constância com que o homem age face às afecções de que padece e aos infortúnios que lhe advêm e, também, à dignidade com que ele aceita os sofrimentos que lhe ocorrem (cf. *EN I*, 10, 1100<sup>b</sup> 11-33). Assim, embora o homem se torne feliz, adquirindo a excelência que lhe é própria, essa felicidade restringe-se à própria ação e se encontra circunscrita e particularizada a cada momento, dado que ela não é um produto externo e posterior à ação realizada.

Embora concordemos que, para Aristóteles, o caráter amadurece em função de um longo tempo, e a virtude, portanto, se consolida em um estado habitual estável, difícil de ser alterado, não nos parece coerente a ideia de que esse estado, uma vez estabelecido, possa ser alterado. Essa dificuldade inerente à alteração de um caráter se expressa, por exemplo, na velhice, no caso do homem avaro (cf. *EN IV*, 1, 1121<sup>b</sup> 10-15), cujo caráter se estabeleceu dessa maneira, assim como no velho, que já não dispõe de tempo necessário para formar um caráter diferente. Mas essa permanência do estado habitual ao longo do tempo e sua estabilidade, elementos imprescindíveis para ao processo de habituação, dependem da razão, que, como vimos na análise da intemperança, é corrompida pelos apetites (cf. *EN III*, 11, 1119<sup>a</sup> 1-3). Nesse sentido, entendemos que um estado habitual é possível de ser alterado quando ainda não se estabeleceu, por exemplo, naquele que é jovem em idade (cf. *EN I*, 3, 1095<sup>a</sup> 3-13) ou no homem incontinente, cuja razão ainda não está totalmente corrompida pelos apetites (cf. *EN VII*, 8, 1151<sup>a</sup> 1-2), como vimos anteriormente. Cabe ressaltar que Aristóteles, na *Ética Nicomaquéia*, define a temperança como aquela que “preserva” a prudência (cf. *EN VI*, 5, 1140<sup>a</sup> 12). Assim, compreendemos que se a prudência pode ser preservada, ela poderá também não ser e se corromper, e o vício que lhe é

contrário é justamente aquele que se caracteriza pela corrupção do princípio racional e pela impossibilidade do homem deliberar acerca de suas ações.

Apesar de sustentarmos a não reversibilidade de um caráter já estabelecido, esse problema merece ainda atenção. Se considerarmos o caso de um dependente químico, por exemplo, que é certamente intemperante, pela busca desenfreada do prazer através da droga, e cujo caráter, portanto, já se estabeleceu dessa maneira, a sua recuperação não consistirá numa aprendizagem da mediania em relação ao uso da droga, mas na abstinência desta, já que a ele não é mais possível temperar esses apetites, ou seja, fazer um uso moderado da droga. Nesse sentido, o vício do dependente químico não é passível de alterar-se em virtude, já que a prudência está corrompida. No entanto, ele poderá escolher ainda a abstinência e a realização de ações virtuosas, já que estas podem ser realizadas por um homem vicioso, e nisso residirá a sua recuperação. Se o exemplo do dependente químico nos auxilia na compreensão da irreversibilidade do caráter, apontando uma saída para o homem intemperante através da abstenção dos prazeres, o que dizer do homem injusto que é, como o intemperante, também considerado um vicioso incorrigível? Eis uma questão que permanece em aberto.

Procederemos a uma análise do louvor, da censura e do castigo, pois eles também influenciam diretamente a formação do estado habitual virtuoso e vicioso.

### ***Louvor, censura e castigo***

O termo louvor é utilizado por Aristóteles para referir-se à virtude e para designar um estado habitual louvado (cf. *EN* I, 13, 1103<sup>a</sup> 9-10). Esse louvor consiste no reconhecimento da ação realizada em conformidade com a razão e que expressa a mediania (cf. *EN* I, 13, 1102<sup>b</sup> 14-15). A atribuição do louvor à ação virtuosa se assemelha à honra que é conferida às pessoas virtuosas, pois elas consistem em um reconhecimento da virtude pelos outros homens. No entanto, como explica Aristóteles no livro I da *Ética Nicomaquéia*, a felicidade do homem reside na própria virtude do agente e não em algo exterior a ele, como é o caso do louvor e da honra, pois essas qualidades são conferidas

ao homem por outros homens, embora, acrescenta o filósofo, os homens virtuosos são louvados e honrados pelas suas ações (cf. *EN I*, 5, 1095<sup>b</sup> 22-26). No processo de habituação, no entanto, o louvor tem seu papel, pois, em certa medida, ele indica que a ação do agente foi realizada virtuosamente, já que alcançou ou, pelo menos, aproximou-se da mediania que caracteriza a virtude (cf. *EN II*, 9, 1109<sup>b</sup> 18-19).

Quanto aos homens que se distanciam da mediania, realizando, assim, ações más, Aristóteles indica um outro aspecto envolvido no processo de habituação: a censura e o castigo. Estes são aplicados ao homem como uma forma de conduzi-lo ao meio-termo, evitando dessa maneira tanto os desregramentos dos apetites quanto o enfrentamento da dor, pois, como vimos, a natureza humana tende à desmedida, principalmente em relação aos prazeres. Para alcançar a virtude, tanto o excesso quanto a deficiência representam obstáculos, visto que ela reside na mediania (cf. *EN II*, 6, 1106<sup>b</sup> 23-28). Tanto a censura quanto o castigo são, para Aristóteles, uma espécie de cura, pois levam o homem a ir contra os seus apetites (cf. *EN II*, 3, 1104<sup>b</sup> 15-17 e *EN II*, 9, 1109<sup>a</sup> 31) e, nesse movimento, a dirigir-se ao meio-termo, tal como na analogia da vara que, para ser desentortada, é envergada na direção oposta àquela em que se encontra. Assim, no caso dos viciosos, eles serão censurados, por exemplo, pela falta de exercícios corporais (cf. *EN III*, 5, 1114<sup>a</sup> 21-25) e, no caso do homem cujo temor é excessivo, o castigo residirá no enfrentamento dos perigos e, no caso do homem intemperante, ele residirá na abstenção dos prazeres corporais, visto que isso é mais contrário aos seus apetites (cf. *EN II*, 3, 1104<sup>b</sup> 15-20). Mas, durante quanto tempo e em que medida essa terapêutica deverá ser aplicada? Essa pergunta é formulada pelo próprio Aristóteles, que a responde, dizendo que essa medida deve ser estabelecida pela percepção (cf. *EN II*, 9, 1109<sup>b</sup> 21-22) e graduada em conformidade com o desregramento de cada um. Assim, se um homem se desviou muito ou pouco do meio-termo, a censura (e o castigo) deverá ser maior ou menor (cf. *EN IV*, 5, 1126<sup>b</sup> 5-10). Através desse endireitamento dos apetites, os homens passam a reconhecer tanto a boa condição de suas ações, o seu caráter - quando elas são louvadas; bem como a má condição de suas

ações – quando elas são passíveis de censura e castigo (cf. *EN V, 1, 1129<sup>a</sup> 17-22*).

A presença destes aspectos no processo de habituação mostra o quanto nele estão implicados a percepção que o agente possui de suas próprias ações e o cálculo que ele mesmo deverá fazer antes de realizá-las. Mas eles nos mostram, também, o quanto nesse processo conta a percepção das outras pessoas, pois louvor, censura e castigo são conferidos ao homem por outros homens.

### ***Considerações finais***

Quanto aos fatores implicados no exercício da habituação, percebemos que eles concorrem, no pensamento aristotélico, para a atribuição de responsabilidade ao homem pelas suas próprias escolhas e ações, uma vez que o homem depende unicamente dele tornar-se virtuoso ou vicioso. Nesse exercício o homem deverá refrear e orientar seus desejos através da razão e essa pedagogia das afecções será fundamental para que o homem alcance a sua excelência. Nesse processo, o homem não está só. Embora seja um processo particular a cada um, a relação do homem com os outros de sua espécie lhe indica, também, se suas ações são virtuosas ou não, visto que ele será louvado, censurado ou até mesmo castigado para que direcione o seu agir em vista a mediania, tanto nas ações quanto nas afecções.

Além disso, esse processo se inscreve no tempo - passado, presente e futuro estão interligados -, uma vez que ele depende da memória e das lembranças. O homem deve rememorar e disso depende a aquisição da experiência, a qual permitindo ao homem um espécie de “olho” para o bem agir (cf. *EN VI, 11, 1143<sup>b</sup> 14*), identificando, também no tempo, a ocasião adequada para a realização de cada ação.

O processo de habituação reside no desenvolvimento das capacidades do homem para lidar adequadamente com as afecções de que padece, na capacidade de escolher como deverá agir ou não face a elas, enfim, numa aprendizagem em que engaja todas as suas capacidades. Isso não se dá sem dificuldade para o homem, pois, segundo Aristóteles, ele é facilmente

arrastado pelos seus apetites e tende, naturalmente, a fugir à dor e a buscar, sem cessar, o prazer, o que o leva ao excesso e não à mediania - condição para a virtude. Assim, é pelo exercício das capacidades intelectivas da alma frente às afecções de que padece que o homem produz sua própria natureza, conhece a si mesmo e aprende a lidar com essas afecções.

### **Bibliografia**

- ARISTOTLE. *Oxford Classical Texts*. Ed. J. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1894, reimpr. 1957.
- \_\_\_\_\_. *L'Éthique a Nicomaque*. 2ed. Trad. René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif. Louvain/ Paris: Publications Universitaires/ Beatrice Nauwelaerts, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Metaphysics*. In: The words of Aristotle translated into english. Trad. W. D. Ross. London: Oxford, 1954.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicômacos*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).
- BESNIER, B. Aristote et les passions. In: BESNIER, B; MOREAU, P.-F.; RENAULT, L. (dir.), *Les Passions Antiques et Médiévales. Théories et Critiques des Passions*, I. Paris: Presses Universitaires de France, p.29-94, 2003.
- DI MUZIO, G. Aristotle on improving one's character. *Phronesis*, Leiden, XLV, 3: p.205-219, 2000.
- MOREL, P.-M. Action humaine et action naturelle chez Aristote. *Philosophie*, Paris, 73: p.36-57, 2002.
- PUENTE, F. R. *Os Sentidos do Tempo em Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2001.
- VERGNIÈRES, S. *Ética e Política em Aristóteles: Physis, Ethos, Nomos*. Trad. Constança Marcondes César. São Paulo: Paulus, 1998.
- ZINGANO, M. Deliberação e inferência prática em Aristóteles. *Dissertatio*, Pelotas, 19: p.93-111, 2004.
- ZINGANO, M. Escolha dos meios e *to authaireton*. *Analytica*, São Paulo, 8, 2: p.165-184, 2004.