

O ESTATUTO DAS PAIXÕES SEGUNDO ARISTÓTELES

Juliana Santana de Almeida*

Resumo: A partir de um breve estudo acerca da tipologia das disposições de caracteres (*éthos*) apresentada na *Ética a Nicômaco* buscamos estabelecer possíveis relações entre as paixões (*páthos*) que conduzem aos ditos tipos e à formação do caráter humano. Com essa finalidade tentaremos desenvolver também a relação existente entre a ação (*práxis*) das paixões e o prazer (*hedoné*) que delas advém com a virtude (*areté*) moral. Além de recorrer a outros textos do Filósofo estagirita que em parte se dedicam ao estudo das paixões para fomentar e salientar a importância das emoções no alcance da *eudaimonia* e do bem viver na vida em sociedade.

Palavras-chave: Paixão, virtude, caráter, felicidade.

Abstract: Starting from an abbreviation study concerning the typology of the dispositions of characters (*éthos*) presented in the *Ética a Nicômoco* looked for to establish possible relationships among the passions (*páthos*) that drive to the statements types and the formation of the human character. With that purpose we will try to also develop the existent relationship among the action (*práxis*) of the passions and the pleasure (*hedoné*) that occurs with the virtue of them (*areté*) moral. Besides going through the other texts of the Estagiria's philosopher that partly dedicated to the study of the passions to foment and to point out the importance of the emotions in the reach of the *eudaimonia* and the well to live in society.

Key-words: Passion, virtue, character, goodness.

Aristóteles define a paixão (*páthos*) como o que move, o que impulsiona o homem para a ação (*práxis*). Na lista das paixões figuram sensações que são acompanhadas de dor ou de prazer¹. Podem ser consideradas, portanto, como o que internamente guia o agir humano, estando intimamente relacionadas com a moralidade, com a virtude (*areté*) ou com o vício (*kakia*) que cada agente apresenta.

Por paixões entendo os apetites, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a emulação, a compaixão, e em geral os sentimentos que são acompanhados de prazer ou dor; (...) (EN, 1105 b 22-24).

O homem cuja vontade lhe permite dominar suas paixões e escolher agir bem é considerado, pois, virtuoso ou bom. Enquanto aquele que se deixa levar por esses “impulsos” internos é vicioso (*kakós*) ou moralmente mal.

Na *Ética a Nicômaco* é dada ênfase à atuação do desejo (*o-rexis*) e dos apetites sobre o caráter humano. Ele aparece como o que leva o homem a desenvolver quatro tipos de disposições de caráter que influem diretamente no desenvolvimento da virtude moral do cidadão e no alcance do fim último do homem: a *eudaimonia*². A estas disposições são dados os nomes de continência e incontinência, temperança e intemperança. Sendo, alternadamente virtudes e vícios. Contudo, a interferência das paixões na vida e no caráter e das virtudes não é matéria exclusiva dos escritos éticos aristotélicos. Como reforço evocaremos o auxílio da descrição feita na *Poética*³ e na *Retórica*⁴ a respeito da influência do medo (*phobos*)

1 Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, livro II, 1105 b, cap. 5, 22-24. Todas as referências a essa obra serão indicadas pelas iniciais EN, seguidas das referências Bekker, e serão feitas no corpo do texto.

2 Corriqueiramente traduzida por *felicidade*.

3 Aristóteles. *Poética*, livro I, 1447a, cap. 2, 13-16 e IV, 1448b, 13, 4-8. Todas as referências a essa obra serão indicadas pelas iniciais Poet., seguidas da indicação de livro e parágrafo, e serão feitas no corpo do texto.

* Mestranda em Filosofia na Universidade Federal de Ouro Preto.

e da piedade (*elleios*) na moralidade do cidadão. Buscamos apoio também no texto do *De Anima*⁵, a fim de concluir a favor da interferência das paixões no bom curso da vida em sociedade e no alcance da *eudaimonia*.

Começamos pelo que nos diz Aristóteles na *Ética a Nicômaco*. São propostas quatro diferentes posturas diante da experiência prazerosa e do impulso dos desejos. Trata-se das disposições de caráter apresentadas pelo continente e pelo seu oposto, o incontinente, pelo temperante e pelo intemperante. Apesar de agirem com relação a um mesmo objeto – os prazeres corporais – cada uma dessas disposições apresentariam peculiaridades: “Mas, embora digam respeito aos mesmos objetos, sua relação para com eles não é semelhante (...)” (*EN*, VII, 4, 1148a, 15). Tampouco seriam semelhantes os motivos que levariam aqueles que apresentassem uma ou outra dessas disposições a agir (Cf. *EN*, VII, 4, 1148a, 15-20). Giraria, portanto, em torno da análise das ações e do prazer que delas provém a distinção e o reconhecimento do tipo de caráter apresentado por cada ser humano: “Devemos tomar como sinais indicativos do caráter o prazer ou a dor que acompanham os atos (...)” (*EN*, II, 21104b, 1-5).

Ao homem capaz de guiar-se pela razão, por possuir um apetite dócil, é atribuída a disposição chamada “temperante”, pois este “não tem apetites excessivos nem maus” (*EN*, 2, 1146a 12). Em contrapartida, àquele que se mostrava incapaz de abandonar seus apetites a favor do que dita a reta razão, chamou-o intemperante, porque “almeja todas as coisas agradáveis ou as que mais o são, e é levado pelo seu apetite a escolhê-las a qualquer custo” (*EN*, III, 11, 1119a 3).

4 Aristóteles, *Retórica*, 1385 b1 3 ss. Todas as referências a essa obra serão indicadas pelas iniciais *Rhet.*, seguidas da indicação de livro e parágrafo, e serão feitas no corpo do texto.

5 Todas as referências a essa obra serão indicadas pelas iniciais “*DA*”, seguidas da indicação de livro e parágrafo, e serão feitas no corpo do texto.

Agir ou não, por escolha e por vontade própria, ter em si o “princípio motor” das ações (Cf. *EN*, II, 6, 1106b, 25-30), também seria revelador do caráter humano. Pois se um homem tem em vista um fim mal e o busca conscientemente, isso revelaria uma má disposição de caráter conhecida como incontinência: “Ora, o homem incontinente tende a buscar, não por convicção, os prazeres corporais que são excessivos e contrários à reta razão (...)” (*EN*, VII, 8, 1151a 13). Ao passo que aquele que, mesmo sofrendo com maus desejos, é capaz de agir de acordo com o que seria racionalmente correto deveria ser admirado. Essas são características típicas da disposição continente que “conhecendo como maus seus apetites, recusa-se a segui-los em virtude do princípio racional” (*EN*, VII, 1, 1145b 13-14).

No entanto, Aristóteles é reticente com relação a esse tipo de disposição, pois pensa que agir sempre da mesma forma poderia ser visto como uma espécie de rigidez de pensamento, rigidez essa nociva ao homem. Sua obsessão pelo seguimento da regra poderia distanciá-lo da intenção virtuosa e solidificar uma má disposição de caráter. Seria adequado, portanto adotar uma postura intermediária quanto a quantidade de prazer que se sente em determinadas ações. Primar pela boa medida favoreceria o desenvolvimento de um caráter virtuoso, já que

a virtude diz respeito às paixões e às ações em que o excesso é uma forma de erro, assim como a carência é uma forma de acerto digna de louvor; e acertar e ser louvado são características da virtude (*EN*, II, 6, 1106b 25-29).

Devemos levar em consideração, também, o fato que o filósofo concedeu ao homem a condição de responsável, desde que agisse conscientemente, por suas atitudes, e, conseqüentemente, o responsabilizou também por seu caráter (Cf. *EN*, II, 1, 1110a e ss.). Como observa S. Vergnières, “o caráter não é mais o que recebe suas determinações da natureza, da educação, da idade, da condi-

ção social; é o produto da série de atos dos quais sou o princípio”⁶. Caberia, portanto, ao próprio homem agir ou não virtuosamente frente às diversas situações, ser senhor de suas paixões. O homem seria deste modo responsável também por sua felicidade ou infelicidade, dada a dependência destas, em boa medida, à capacidade de conduzir bem sua inclinação ao prazer.

Ademais, a tendência do homem ao prazer cresce conosco desde a infância; é difícil por isto desvencilharmo-nos desta compulsão, arraigada como está em nossa vida. É por isso que toda nossa investigação deve ter em vista o prazer e o sofrimento, pois para o nosso bem ou para o nosso mal o fato de nos deleitarmos ou sofreremos tem uma influência nada pequena em nossas vidas (EN, II, 1105 a 3, 5).

Entretanto, os desvios morais encontram-se, de certa forma, já na alma daqueles que os desenvolvem. Esta é dotada de duas potências, a de julgar e a de desejar, descritas da seguinte forma:

O juízo é operado pela percepção sensível ou pelo pensamento discursivo (a *dianóia*); no primeiro caso refere-se ao agradável e ao penoso; no segundo ao bom (o útil ou belo) e ao mal (o nocivo ou feio). Qualquer que seja a forma, a faculdade de julgar enuncia, assim, o que é desejável. (...) a faculdade de desejar é a faculdade motora.⁷

Assim, a faculdade de desejar torna-se o combustível para a ação, para julgar ou buscar algo que vê como desejável. Globalmente ela é designada por *orexis*, mas pode variar em duas formas irracionais, a *epithymia* (concupiscência) e o *thymos* (coração, humor ou arrebatamento). Variando também sob uma forma racional: a *boulesis* (voto, desejo ou deliberação). Tal faculdade pode sofrer alterações de acordo com seus objetos, que são muitos, e por isso corre o risco de incorrer em contradições, incidindo nas experiências tidas por continentes e incontinentes. É, portanto, essencial a ação racional-

⁶ Vergnières, S. *Ética e Política em Aristóteles*, p. 103.

⁷ Idem, p. 21.

mente praticada, que forma um silogismo compatível à escolha que conduz à ação: é o silogismo prático aristotélico. Ele funciona da seguinte forma: a *boulesis* propõe um fim e a inteligência prática delibera sobre os meios para o alcançar. É em meio a esse processo que se dá a incontinência: age-se esquecendo de raciocinar (ação impulsiva) ou contra o que determina a deliberação (por fraqueza). Sua *boulesis* é inválida por não saber usar a racionalidade prática.

Todo homem é incitado por dois tipos de regra geral, a *dianóia* (pensamento) e a sensação, sendo que o incontinente pode raciocinar de acordo com a *dianóia*, mas não é capaz de levar seu raciocínio a prática. Não que ele não seja capaz de obter uma conclusão para o silogismo prático que elabora. Ele o faz, mas julga mal, escolhendo como premissa maior a má premissa. Não é, portanto, por raciocinar mal que o homem se faz incontinente, e sim por ser incontinente que usa mal sua racionalidade prática. Para vencer a incontinência precisa mudar seu *ethos*, e não sua racionalidade. Como?

O incontinente apresenta uma *boulesis* reta e por isso sofre com remorso após agir. É consciente de sua incontinência e de sua infelicidade, o que pode, na pior das hipóteses, levá-lo ao suicídio como forma de fuga de si mesmo, ou pode ainda, buscando o esquecimento de si, esconder-se “na companhia dos outros e finalmente, no deboche: torna-se, então, intemperante” (VERGNIÈRES, p. 105). Por outro lado, essa consciência pode ter um aspecto positivo, pois seu remorso pode salvá-lo através da aspiração à mudança. Pode adquirir então a continência, dada por uma disposição moral reta. É preciso aprender a ouvir o *logos* e refletir antes de agir. Abandonar certos hábitos e fazer a *proairesis* (escolha), em sua forma intencional, deixar de seguir o *ethos* anterior.

O intemperante, ao contrário do incontinente, é

aquele que busca prazeres excessivos, ou que busca com excesso os prazeres que são necessários, de maneira intencional, isto é, por si mesmos e não por outro bem que pudesse resultar dele, é intemperante(...); o é também o que foge das

penas corporais não porque é vencido por elas, mas de maneira intencional (EN, 1150 a 18-25).

Dessa forma, a intemperança é caracterizada pela não obediência da parte desejante da alma às regras; é a ocupação total da alma pelos objetos do desejo. Sendo os prazeres do intemperante os mesmos dos animais, ou seja, os do tato. Consumista, o intemperante visa ao gozo e sofre com uma cupidez insaciável, chegando mesmo a ser considerado desumano. Não possui temor ou piedade e “anula todo esforço de *paideia*”, ficando muito semelhante a crianças que não a obtiveram, tornando-se ridículo. No pior dos casos o intemperante calcula os meios necessários para o alcance de seus fins, e não é sequer acometido de cupidez, diferindo, nesse ponto, do incontinente. Tem sua *boulesis* reduzida a *epithymia*, que o faz seguir seus desejos não mais por cupidez, mas deliberadamente. Nesse estágio sua racionalidade prática está submissa ao vício formado pelos maus hábitos que adquire durante sua vida.

Desse modo o intemperante é muito semelhante ao homem virtuoso sendo que “ambos agem de acordo consigo mesmos; fazem o que desejam fazer, e o fazem refletindo sobre o meio de conseguilo”.⁸ Não há oposição entre seu *ethos* e sua *dianoia*, o que o faz buscar deliberadamente o que é contrário à regra. Procura o vício que é uma impotência fundada em sua ignorância da lei, do bem, o que também o diferencia do incontinente. Essa ignorância não é, porém, um desconhecimento das leis. Ele as conhece, mas busca se desviar delas. Contudo, já não é capaz de reconhecer o justo ou o bem, bem ou mal, e por isso não se arrepende ou se envergonha. Já não se importa com as opiniões alheias, o que só agrava as faltas que comete.

As faculdades de desejar e de julgar do intemperante se mesclam, fazendo com que julgue como bom aquilo que deseja, e a partir disso, busca os fins que tenciona alcançar. Ao escolher os prazeres do tato, opondo-se à sua razão que foi educada para o contrá-

⁸ Idem, p. 114.

rio, perde a noção do que é desejável. “Sua faculdade de desejar, pervertida pelos maus hábitos, obscureceu a faculdade de julgar”.⁹ Mas sua racionalidade prática permanece em funcionamento, porém buscando meios que o levem aos maus fins que deseja. Essa sutileza faz dissipar a aparente semelhança entre virtuosos e viciosos. O intemperante apresenta uma *boulesis* pervertida por ver um mal como bem. Não há, então, possibilidade de cura para o intemperante, pois sua faculdade de julgar é obscurecida pelo vício. O intemperante preserva, entretanto, o desejo pela felicidade, mas um desejo afetado pelo mal.

Ao contrário, e num estágio que pode ser considerado superior ao das pessoas que se encontram em estado de continência aparecem os temperantes. Eles apresentam a virtude ética, sendo que, como foi dito anteriormente, não apresentam maus desejos. O temperante é dotado de virtude por ter a seu favor disposições interiores que definem bem suas ações. Tais disposições caracterizam-se como faculdade de desejar bem administrada pelo *logos*, que lhe dá disposição para agir conforme a reta razão e escolher o que é belo. A escolha das belas ações está relacionada ao que deixam transparecer: a honra e o bom caráter do temperante. Ele prefere tais ações, pois escolhendo o que é belo, agrada de uma forma visível à sociedade, mostrando seu senso de honra. O continente, diferentemente, age somente por obediência à lei que vê como útil e boa, e não como bela e amável. O temperante além de obedecer à regra o faz com prazer por apreciar sua beleza. É considerado o amigo do belo (*philokalos*). Sua apreciação pelas leis morais se deve às suas boas intenções, o que também ressalta seu caráter perfeito.

Outra obra aristotélica que se dedica ao estudo das paixões é a *Poética*. Nela São ressaltadas duas paixões em especial: o medo e a piedade. Uma hipótese demasiado interessante quanto a essas é a de que, de acordo com Aristóteles, as emoções não são particulares apenas por derivarem da sensação, mas também por serem indi-

⁹ Idem, p. 116.

vidualizadas por crenças e julgamentos que são internalizados por cada pessoa. E, a respeito da relação das crenças com as emoções descritas por Aristóteles:

Uma típica emoção aristotélica é definida como um composto de um sentimento, ou prazer ou dor, e de um tipo de crença particular sobre o mundo (...). O sentimento e a crença não estão somente incidentalmente ligados: a crença é a base do sentimento.¹⁰

Essa crença definirá as paixões como racionais ou irracionais. Portanto, uma crença falsa pode levar a um julgamento falso quanto às paixões. Assim, a crença interna também influi na importância que se atribui ao medo e à piedade quanto à sua relação com a vida, o caráter e a virtude humana.

Segundo a definição da *Retórica*, a piedade é uma paixão dolorosa que sentimos em vista do sofrimento do outro. Ela requer, segundo, que o espectador/leitor creia no sofrimento do personagem e que não considere sua dor insignificante. Além da crença na veracidade do sofrimento alheio, Aristóteles aponta na *Poética* outra condição para que se sinta piedade. Como resposta a um sofrimento externo a si mesmo, a piedade requer que se creia que aquele que sofre não o merece: “porque a piedade tem lugar a respeito do que é infeliz sem o merecer, e o terror a respeito de nosso semelhante desditoso” (*Poet.* 1453a3-5; cf. também *Reth.* 1385a13 ss). Nussbaum ressalta ainda que se tivermos a impressão de que o sofrimento se deve às más escolhas do agente, então não seria provocada no espectador/leitor nenhuma piedade. Contudo, na *Retórica*, Aristóteles explica a necessidade de certa sensibilidade do espectador frente ao mundo, pois uma pessoa descrente e pessimista, por exemplo, não seria capaz de se apiedar com o sofrimento alheio, uma vez que seria incapaz de pensar que o personagem não merece tais sofrimentos. Na *Poética*, Aristóteles aponta ainda que um infortúnio que parece merecido não desperta piedade alguma. Também

¹⁰ NUSSBAUM, M. C. *The Fragility of Goodness*, p. 383.

nessa obra é enfatizada a necessidade do reconhecimento, por parte do espectador/leitor, de semelhanças que o liguem ao personagem. Sentir que o personagem é tão vulnerável quanto somos, e poder nos ver em uma situação semelhante à representada é primordial para que possamos sentir piedade. É preciso sentir, de acordo com interpretação feita por Nussbaum, que a própria *eudaimonia* pode estar em semelhante risco.

Embora haja uma proximidade entre as paixões descritas na *Retórica* e as que são referidas na *Poética*, é preciso estar atento ao fato de que o sofrimento do personagem não é merecido, ele não é necessariamente inocente. Na *Poética* é recomendado que o personagem seja melhor ou intermediário, que tenha uma certa reputação e que caia em desgraça por um mero erro (*hamartia*) (Cf. 1453a7-16).

Ainda quanto à piedade, Nussbaum observa que é importante para que se possa sentir essa emoção trágica o que ela chama de “crença controversa”. Isto é, crer que a felicidade humana não é suficientemente poderosa para manter por si só a plenitude da *eudaimonia*. Crer, ainda, que há fatores externos ao agente que são capazes de levá-lo involuntariamente ao infortúnio. E crer enfim que qualquer agente está sujeito a essas eventualidades. Podemos então pensar a ressalva que propõe: para atingir a *eudaimonia* completa não é suficiente ser bom; é preciso contar com a boa fortuna. Desse modo, a piedade é vista como uma resposta importante à vida para afirmar o que há de valioso nela.

A crença que diz respeito ao medo está intimamente ligada àquela que diz respeito à piedade. Assim, quando o espectador se percebe tão vulnerável quanto a personagem, juntamente com o sentimento de piedade, vem o medo. “O medo é quase sempre definido como uma emoção dolorosa conectada à expectativa de um dano ou dor futuros (1382 a 2 e ss.)”.¹¹ Além do mais, é característica do medo ser sentido frente a coisas grandes e sérias e que fogem ao nosso controle, a nossa previsão, e por nossa passivi-

¹¹ Idem, p. 385.

dade perante os acontecimentos no mundo. “Assim, aqueles que não acreditam que podem sofrer passivamente não terão medo nenhum”.¹² A resposta do medo, assim como a resposta que é dada quando se sente piedade, pode ser encarada no universo ético de Aristóteles como fator relevante para o que se aprende quanto à situação vivida e quanto aos valores e à virtude humanos. Contudo, para se responder aos estímulos do trágico, é preciso, além de se reconhecer como semelhante aos personagens, reconhecê-los como boas pessoas, para sentir piedade.

No *De Anima* são propostas relações entre reações físicas e fisiológicas e o estado de ânimo provocado pelas paixões. Há relação, por exemplo, entre o rubor das faces e o medo. De acordo com essa teoria, as emoções ou afecções são acompanhadas por quatro componentes:

sensações de prazer e dor, alterações e processos fisiológicos, crenças e opiniões, e atitudes ou impulsos. Nenhum desses sentimentos isolado explica por si mesmo qualquer emoção. Sensações, alterações fisiológicas, crenças e atitudes constituem os quatro componentes estruturais da emoção.¹³

O que pode implicar que a reação que cada espectador tem diante de um espetáculo seja mesmo sinal de suas disposições de caráter. Isso levando em conta a teoria de Nussbaum acerca das crenças.

Desse modo podemos concluir que, para Aristóteles, as paixões – tanto as que levam às ações, quanto as que são despertadas através da ficção expressa na poesia trágica – dizem muito a respeito do caráter e da virtude humana. Sua manifestação através de gestos ou mesmo de simples e quase imperceptíveis sinais do corpo podem revelar as disposições morais de um cidadão. Podem mesmo ser úteis à consolidação ou à correção de um caráter virtuoso ou vicioso.

¹² Ibidem.

¹³ TRUEBA, M. C. *Ética y Tragedia en Aristóteles*, p. 53. Cf. também DA, 403 a 25-403 b 3.

Bibliografia

ARISTÓTELES. *Poética*. In: Col. “Os Pensadores”. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Ética a Nicômaco*. In: *Aristóteles*. Col. “Os Pensadores”. Trad. L. Vallandro e G. Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *De Anima*. Trad. Maria Cecília Gomes Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. *Rétórica*. Trad. Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.

NUSSBAUM, M. C. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

TRUEBA, M. C. *Ética y Tragedia en Aristóteles*. Barcelona: Anthropos, 2004.

VERGNIÈRES, S. *Ética e Política em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 1999.