

# O QUE É A VIRTUDE NATURAL?

(Eth. Nic. VI, 13)

*Cristina Viano*  
PARIS / C.N.R.S.

## 1. A “VIRTUDE NATURAL”

Na *Eth. Nic.* VI 13, Aristóteles mostra como a sabedoria prática (*phronêsis*) e a virtude moral (*aretê*) devem necessariamente colaborar para realizar a ação virtuosa: a primeira calcula os meios e a segunda dá o fim. Aristóteles distingue a sabedoria prática da habilidade (*deinotês*), que também é uma potência capaz de realizar um fim proposto, com a diferença que este fim pode ser tanto nobre quanto perverso. Neste contexto, Aristóteles compara a relação entre habilidade e sabedoria prática à relação entre virtude natural (*phusikê aretê*) e virtude no sentido próprio (*kuria*):

O caso da virtude é, com efeito, vizinho do da sabedoria prática em suas relações com a habilidade. Sem haver igualdade a este respeito, pelo menos há semelhança e a virtude natural tem uma relação de mesmo tipo com a virtude no sentido próprio. Todo mundo admite, com efeito, que cada tipo de caráter pertence a seu possuidor de certo modo por natureza (*phusei pês*) (pois somos justos, tendentes à temperança ou corajosos e assim por diante desde o nascimento). Porém, buscamos algo outro, a saber, o bem no sentido próprio (*to kuriôs agathon*) e queremos que tais qualidades nos pertençam de outro modo. Com efeito, mesmo as crianças e os animais possuem as disposições naturais (*phusikai hexeis*), mas, por não estarem acompanhadas da razão, estas disposições nos aparecem como nocivas. De qualquer modo, há algo que, parece, se deixa ver: assim como ocorre a um organismo vigoroso, mas privado de visão, cair pesadamente quando se move porque não vê, assim também ocorre no caso das disposições de que falamos; no entanto, assim que a razão vem, então há uma modificação radical no domínio da ação moral e a

disposição, que tinha até então somente semelhança com a virtude, será virtude no sentido próprio. Por conseguinte, assim como se distingue, para a parte opinativa, dois tipos de qualidade, a habilidade e a sabedoria prática, assim também para a parte moral da alma há dois tipos de virtude, a virtude natural e a virtude propriamente dita e, destas duas virtudes, a virtude propriamente dita não se produz sem estar acompanhada de sabedoria prática. (*Eth. Nic.* VI, 13, 1144 b 1-17)

Nesta passagem densa temos a mais importante alusão do *corpus* aristotélico à noção de virtude natural. Esta noção, como muitas outras que dizem respeito particularmente às faculdades da alma, jamais foi objeto em Aristóteles nem de uma análise nem de uma definição específica, mas aparece freqüentemente nas *Éticas* e tem um papel fundamental na constituição do indivíduo moral.

A virtude natural apresenta aqui duas características fundamentais: é insuficiente para realizar a ação moral propriamente dita e é inata. Com efeito, de um lado, aparece como algo que se assemelha à virtude sem, porém, se identificar a ela. Seria um tipo de virtude diminuta, incompleta, posta não como uma alternativa, mas antes como um componente da virtude no sentido próprio. De outro lado, é natural e constitutiva de cada indivíduo, determinando o caráter moral (*êthos*) próprio desde o nascimento. A virtude natural é uma disposição (*hexis*) excelente da alma. Os animais e as crianças, que são seres irracionais e, portanto, não morais, têm antes disposições naturais (*phusikai hexeis*). Com efeito, se Aristóteles fala de virtudes naturais nos animais, ele o faz por similitude<sup>1</sup>.

Gostaria agora de examinar a noção de virtude natural em Aristóteles, propondo sobretudo três questões:

- a) Como se articula a relação entre virtude natural e virtude no sentido próprio? Quais são suas características? A virtude natural diz respeito a todas as virtudes?

(1) Cf. a célebre passagem sobre «traços de estados psicológicos» (*ichnê tôn peri tèn psuchên tropôn*) nos animais de *Hist. anim.* VIII, I, 588 a 19-25. Aristóteles os compara aos “traços e gérmenes (*ichnê kai spermata*) do caráter futuro” nas crianças.

- b) O que é “natural”?
- c) Em que medida o papel da virtude natural é determinante para a formação do indivíduo moral? Em outras palavras: é a ética aristotélica determinista?

## 2. VIRTUDES NATURAIS E VIRTUDES ÉTICAS

A virtude natural, inata e constitutiva, não é a virtude em sentido próprio. Se fosse, a ética aristotélica seria um naturalismo ético. A ética aristotélica não é um naturalismo porque não propõe ser o que já se é<sup>2</sup>. A relação entre natureza e virtude está bem exposta em *Eth. Nic.* II 1 1103a23:

Assim, portanto, não é nem por natureza nem contrariamente à natureza (*oute... phusei oute para phusin*) que nascem em nós as virtudes, mas a natureza nos deu a capacidade de as receber e esta capacidade é realizada pelo hábito.

G. Vattimo, em um belo artigo, injustamente pouco conhecido, “Il concetto del fare in Aristotele”, Torino, 1961, assim comenta esta passagem:

Embora não derivando necessariamente da natureza, por ela a natureza tem como uma vocação e uma exigência. Natureza em nós são as várias faculdades (as que dão base às

---

(2) Como bem sublinhou G. Aubry no início de um artigo recente, “*Dunamis e energeia* na ética aristotélica: a ética do demoníaco” em *L’Excellence de la vie. Sur L’Éthique à Nicomaque et l’Éthique à Eudème d’Aristote*, G. Romeyer Dherbey et G. Aubry (ed.), Paris, Vrin 2002, p. 75-94, aqui p. 76, trata-se ao contrário de uma ética da ultrapassagem, na qual a virtude em sentido estrito não é uma potência (*dunamis*) constitutiva, mas uma disposição adquirida (*hexis*). Com efeito, pergunta Aubry, se a virtude *kuriôs* fosse natural, isto é, uma tendência ao bem que se realiza em todos os homens, não seria a ética uma simples duplicação da ontologia? O que seria uma redundância na economia do pensamento aristotélico.

virtudes éticas e dianoéticas) e destas a virtude representa o exercício mais correto. (...) A virtude é a única determinação que Aristóteles deixa fora das categorias do *kata phusin* (ou *phusei*) e *para phusin*, as quais, como vimos, devem ser identificadas, em um sentido, com as categorias de substância e de acidente; porque o homem é o único ser que pode adquirir a virtude, isto é, que, em um certo sentido, pode acrescentar-se de própria vontade uma segunda natureza. Porém, virtude significará precisamente uso correto e pleno das suas faculdades: daqui a união de virtude e felicidade, esta como consequência (não cronologicamente sucessiva) daquela (p. 60-61).

Gostaria agora de examinar as ocorrências de «virtude natural» nas *Éticas*, o que permitirá esboçar suas características principais e as relações que tem com a virtude em sentido estrito.

Na *Eth. Nic.* VI 13 1144b32-1145a2, caracterizando o homem de bem no sentido próprio, que não pode ser tal sem *phronêsis*, nem *phronimos* sem a virtude natural, Aristóteles diz que as virtudes naturais podem existir separadamente, o que não é o caso para as virtudes éticas. O elemento unificador é a sabedoria prática (*phronêsis*):

Além disso, se poderia deste modo refutar o argumento dialético que tenderia a estabelecer que as virtudes existem separadamente umas das outras, sob o pretexto que o mesmo homem não é naturalmente o mais apto (*euphuestatos*) a praticá-las todas, de modo que terá já adquirido uma sem ainda ter adquirido as outras. Isso é certamente possível no que concerne às virtudes naturais; no entanto, no que concerne às virtudes às quais devemos o nome de homem bom propriamente dito (*haplôs agathos*), é impossível, pois ao mesmo tempo que a sabedoria prática, que é uma única virtude, todas as outras estarão presentes.

Na *Eth. Nic.* VII 9 1151a15-20, lemos que a virtude natural, assim como a virtude adquirida, pode dar uma percepção correta da causa final:

Com efeito, a virtude e o vício conservam e destroem, respectivamente, o princípio e, no domínio da prática, é a causa final que é o princípio, como as hipóteses na matemática;

então, não mais nas matérias que tratamos aqui do que nas matemáticas, o raciocínio não está apto a nos instruir sobre os princípios, mas é uma virtude seja natural (*phusikê*) seja adquirida (*ethistê*) pelo hábito que nos faz ter uma opinião correta a respeito do princípio. O homem que responde a esta descrição é um homem moderado (*sôphrôn*) e seu contrário, um homem desregrado (*akolastos*).

Na *Eth. Eud.* III 7 1234a27, a respeito das atitudes (*kathêmata*) de caráter louváveis ou censuráveis que não são propriamente virtudes, mas que são ou um excesso ou uma falta ou uma mediedade em relação a uma afecção (por exemplo, a amizade é uma mediedade entre a hostilidade e a bajulação), Aristóteles escreve:

Por serem naturais, elas contribuem às virtudes naturais, pois de certo modo (*pôs*) cada virtude, como diremos mais adiante<sup>3</sup>, existe de um modo natural e de um outro modo, no qual está acompanhada de sabedoria.

Notar-se-á que a atenuação *pôs* (de certo modo) parece sugerir que a correspondência entre virtudes naturais e virtudes no sentido próprio não é total ou uniforme. Haveria virtudes éticas que não têm uma virtude natural correspondente?

Continuemos nossa análise. Na *Magna Moralia*<sup>4</sup> I 34 1198a2, a virtude natural é descrita como suscetível de se ajuntar à razão e de colaborar com ela (*sunergei*) e de se tornar assim uma virtude perfeita (*teleia aretê*):

Mas os mesmo atos de virtude existem igualmente por hábito e por escolha (*kai ethei kai proairesei*). Na verdade, são as virtudes que estão acompanhadas da razão que são as virtudes no sentido absoluto do termo, porque recebem elogios. Portanto, esta virtude

---

(3) Trata-se provavelmente de nossa primeira passagem examinada, *Eth. Nic.* VI 13 1144b1-17 (cf. Décarie, Donini, *ad loc.*).

(4) Embora seja opinião corrente que a *Grande Ética* seja uma obra posterior a Aristóteles, a consideramos como um aprofundamento das *Éticas* aristotélicas.

natural e sem razão, enquanto estiver separada da razão, é sem relevância e privada de elogios, mas, assim que se acrescenta à razão e à escolha prévia, produz uma virtude perfeita (*teleia aretê*). Eis por que ajuda a razão (*sunergei tōi logōi*) e, ao mesmo tempo, não é possível que, sem razão, este impulso natural (*phusikê hormê*) leve à virtude.

Ainda na *Magna Moralia* II 3 1199b36, a virtude natural é avaliada na perspectiva da escolha entre duas ações justas, mas incompatíveis. Definida como um impulso separado da razão, ela se revela como insuficiente nesta situação de escolha:

Há ainda um problema: quando, por exemplo, não é possível realizar ao mesmo tempo ações corajosas e ações justas, quais devemos realizar? Na verdade, no caso das virtudes naturais, dissemos, basta que haja impulso ao que é belo sem o concurso da razão (*tên hormên monon [dein] tên pros to kalon huparchein aneu logou*). Porém, se uma escolha se oferece a alguém, esta escolha é exercida na razão e na parte racional da alma, de modo que se terá, ao mesmo tempo que o ato de escolher, a presença da virtude perfeita, da qual dizíamos que se acompanhava da sabedoria prática e do concurso do impulso natural (*phusikês hormês*) ao que é belo.

Desta análise rápida das ocorrências da noção de «virtude natural» nas *Éticas*, pode-se reter os seguintes pontos: a) a virtude natural, ao mesmo título que a virtude em sentido estrito, dá uma percepção correta do fim; b) ela pode ter uma relação de colaboração (*sunergei*) com a razão; c) ela pode ser definida como uma tendência, um impulso (*hormê*) ao *kalon* sem o concurso da razão; d) mas é insuficiente para a realização de uma verdadeira ação moral. Em geral, pode-se dizer que uma ação realizada pela virtude natural pode ser exterior e objetivamente idêntica a uma ação moral, mas, do ponto de vista de seu autor, é incompleta porque não foi realizada com o concurso da *phronêsis*, por conseguinte em seqüência a uma escolha deliberada. De outro lado, sem o concurso da *phronêsis*, a virtude natural se revela muito limitada: por exemplo, é inapta a operar uma escolha quando é necessário. Ademais, vimos que as virtudes naturais permanecem isoladas e autônomas sem o elemento unificante da *phronêsis*. e) Enfim, “de certo modo” (*pôs*), para cada virtude moral parece corresponder uma virtude natural.

Esta expressão *pôs* poderia ser todavia uma atenuação e significar que não há uma reciprocidade uniforme entre as virtudes morais e as virtudes naturais.

### 3. O EXEMPLO PARADIGMÁTICO DA VIRTUDE NATURAL: A CORAGEM DO *THUMOS*

Na *Ética Nicomaquéia*, temos o exemplo paradigmático da virtude natural: a coragem ditada pelo desejo impulsivo, o *thumos*.

Sabemos que a coragem é uma justa medida relativamente às afecções (*pathê*) do medo e da confiança em si, mas sobretudo do medo diante de perigos, em primeiro lugar o da morte e, principalmente, o da morte no campo de batalha. O motivo da ação corajosa no sentido próprio é o *kalon*, o nobre em si<sup>5</sup>.

Entre as formas de coragem por semelhança, a mais semelhante à coragem no sentido próprio é a coragem inspirada pelo *thumos*: Aristóteles de início relata o *endoxon*, homérico em especial, que identifica a impulsividade à coragem:

A impulsividade (*thumos*) é ainda referida à coragem. Considera-se também, com efeito, como pessoas corajosas as que se comportam por impulsividade ao modo dos animais selvagens que se lançam contra o caçador que os feriu, porque os homens corajosos são também impulsivos. Nada, pois, como a cólera para lançar-se impetuosamente nos perigos; daqui as expressões de Homero:

ele pôs sua força no ardor.

E:

excitava a animosidade e a cólera deles

E ainda:

uma acre ardência irritava suas narinas

E enfim:

seu sangue fervia.

---

(5) Sobre o *kalon* e o *thumos*, cf. J.M. Cooper, «Reason, moral virtue, and moral value», in *Rationality in Greek Thought*, ed. M. Frede et G. Striker, Oxford, 1996, p.81-114, ici p. 102ss.

Todas estas expressões parecem significar o despertar da impetuosidade e do impulso. Os homens corajosos agem assim com vistas ao belo e a impetuosidade colabora com eles (*ho de thumos sunergei autois*) [...]. Porém, a forma da coragem inspirada pela impetuosidade parece ser a mais natural (*phusikôtatê*) de todas e, quando a ela se acrescentam a escolha deliberada e o fim, torna-se coragem no sentido próprio. Também os homens, portanto, quando estão encolerizados, sentem dor e, quando se vingam, sentem prazer. Porém, os que se batem por estas razões são ardentes no combate, mas não são corajosos, pois não agem nem levados pelo bem nem como quer a razão, mas o fazem sob o efeito da paixão (*dia pathos*); têm, todavia, algo que lembra a verdadeira coragem. (*Eth. Nic. III 11 1116b23-1117a9*)

O que distingue uma ação ditada pela coragem de uma ação corajosa inspirada pelo *thumos* são a causa e o fim: os que agem por impulsividade agem sob o efeito de um desejo irracional, portanto em estado de não domínio de si, geralmente com vistas à vingança, enquanto os corajosos agem segundo o controle total da razão e com vistas ao bem, *to kalon*. Todavia, diz Aristóteles, o *thumos* pode “colaborar” (*sunergein*) com as verdadeiras ações da coragem (*Eth. Nic. III 11 1116b23*) e “a forma da coragem inspirada pela impetuosidade pareceria ser a mais natural (*phusikôtatê*) de todas”.

Aristóteles designa freqüentemente o *thumos* e suas manifestações – primeira entre todas a manifestação paradigmática da cólera – como “naturais”. Por exemplo, o não-domínio (*akrasia*) do *thumos* é considerado menos vergonhoso do que o não-domínio do desejo sensual, no momento em que o primeiro é um desejo mais “natural”, enquanto o segundo visa sempre ao excesso (*Eth. Nic. VII 7 1149b6*). Ainda, ao dizer que “placidez de caráter” é um termo impróprio para designar “a justa medida nos sentimentos de cólera” (*mesotês peri orgas, Eth. Nic. IV 11 1125b26*), já que este termo tende antes à falta (cf. 1125 b 28: *pros tèn elleipsin*), Aristóteles sublinha o caráter “natural” da cólera: “o desejo de se vingar é um sentimento bem natural ao homem” (*anthrôpokôteron gar to timôreisthai, 1126a13*).

Ademais, embora entre na esfera irracional do desejo, o *thumos* entretém com o princípio racional uma relação particular. Com efeito, comparado ao desejo sensual e irracional, que não escuta a razão e se lança sempre sem hesitação em bus-



ca do agradável, e ao desejo racional (*boulêsis*), que, ao contrário, escuta totalmente a razão, o *thumos* se encontra em um estado intermediário: mesmo quando não está inteiramente controlado, obedece *de certo modo* à razão, mas de um modo incompleto e precipitado, “ao modo dos servidores apressados que saem correndo antes de terem escutado até o fim o que lhes é dito e depois se enganam na execução da ordem” (*Eth. Nic.* VII 7 1149a26).

Assim, o *thumos*, sendo eminentemente natural e entretendo sempre uma relação com a razão, aparece como a faculdade da alma mais naturalmente disposta à virtude.

Por outro lado, a *epithumia* não me parece suscetível de possuir a excelência da mesma maneira. Há uma virtude natural da *sôphrosune*, como vimos em nossa primeira passagem. Ela deve consistir em possuir naturalmente um desejo moderado, conforme à saúde, a respeito dos prazeres sensuais (sexo, bebidas, alimentação) que se tem em comum com os animais irracionais, o que Aristóteles designa justamente como desejo natural (*cf. Eth. Nic.* IV 15 1119b5-16). Aristóteles, a propósito da *akolasia*, fala de um vício natural que se manifesta frequentemente nas crianças ainda irracionais e que tende por sua natureza a crescer e a eliminar a razão se não for dominado pela razão do pedagogo. O vício da *akolasia* consiste em uma busca destes prazeres que não é natural porque visa ao excesso, ao que não é adaptado, odioso ou pernicioso à saúde. O *thumos*, ao contrário, é considerado mais natural porque não visa ao excesso e pára assim que obtém satisfação, por exemplo: a cólera pára assim que a vingança é obtida.

Se há uma virtude natural da *sôphrosunê*, a saber: um desejo moderado natural, não é portanto no mesmo sentido que a coragem. O que poderia explicar a reserva em estabelecer uma correspondência entre as virtudes naturais e as virtudes no sentido próprio.

#### 4. O QUE É “NATURAL”? QUÍMICA, FIOLOGIA E PSICOLOGIA

Voltemos ao adjetivo “natural”. Em nossa passagem inicial, vimos que a virtude natural é responsável pelo caráter próprio que cada indivíduo possui no

momento do nascimento. Natural é, portanto, sinônimo aqui de constitutivo, inato, intrínseco. Porém, de onde vem o que é constitutivo e inato em um indivíduo?

Nas obras biológicas, Aristóteles faz depender o caráter e as faculdades cognitivas dos animais (entre os quais o homem) de suas características fisiológicas e principalmente de sua constituição sangüínea. Em particular, nos primeiros capítulos (2-4) do livro II das *Partes dos animais*, Aristóteles analisa as diferentes qualidades do sangue dos animais e estabelece um elo entre o caráter<sup>6</sup> e a sensibilidade deles. Este elo é muito estreito, pois o sangue é a «matéria» (*hulê*) de todo o corpo<sup>7</sup>:

Porém, a natureza do sangue é causa de numerosas diferenças no temperamento (*kata to êthos*) dos animais e em sua sensibilidade (*kata tèn aisthêsin*), o que é razoável: com efeito, o sangue é a matéria do corpo inteiro<sup>8</sup>, já que a alimentação é matéria e o sangue é a alimentação em sua última elaboração (*hê eschatê trophê*). Ele produz, portanto, grandes diferenças, segundo que é quente ou frio, leve ou espesso, turvo ou puro. (*De part. anim.* II, 4,, 651 a 12)

As diferenças do sangue e as características psicológicas correspondentes são descritas detalhadamente em *De part. anim.* II 2-4.

(6) Para os animais, estas virtudes são por metáfora. A coragem natural de um homem não é a mesma coisa do que o que chamamos de coragem de um javali. Sobre as virtudes dos animais, cf. J.-L. Labarrière, «De la *phronêsis* animale», dans *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, D. Devereux et P. Pellegrin (ed.), Paris 1990, p. 406-428.

(7) Sobre o sangue como matéria por excelência, persistente e sede das potencialidades funcionais do organismo, ver C.A. Freeland, "Aristotle on bodies, matter, and potentiality", in A. Gotthelf- J.C. Lennox (ed.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge 1987, p. 392-407. A autora observa que, comparado ao modelo construtivo de uma estátua de bronze, somente o sangue corresponde às exigências de *matter for* (causa material) e *matter of* (matéria persistente) do organismo biológico. O embrião, ao contrário, não possui estas características porque não persiste no indivíduo.

(8) Cf. *De part. anim.* III, 5, 668 a 26, onde o sangue é definido como o corpo e a carne em potência (*dunamei*).

Em II 2 647b29-648a11, lemos:

As diferenças específicas que distinguem estas partes<sup>9</sup> entre si têm por finalidade o melhor; assim, sem falar das outras partes, as diferenças de um sangue a um outro sangue. Um, com efeito, é mais leve (*leptoteron*), o outro é mais espesso (*pachuteron*); um é mais puro (*kathateron*), o outro é mais turvo (*tholerôteron*); assim ainda um é mais frio, o outro mais quente, e isto não somente nas partes de um mesmo animal [...], mas também de um animal a outro. No conjunto dos animais, uns são sangüíneos, outros têm, no lugar do sangue, um outro humor que se assemelha a ele. Um sangue mais quente dá mais força, enquanto um sangue mais leve e mais frio dá mais sensibilidade e inteligência (*aisthêtikôteron de kai noerôteron*). A mesma diferença se encontra entre os humores que correspondem ao sangue. É por isso que as abelhas e os outros animais desta espécie são dotados de mais inteligência que muitos animais sangüíneos e, entre estes últimos, os que têm sangue frio e leve são mais inteligentes que aqueles cujo sangue tem as qualidades contrárias. Porém, o melhor é ainda ter o sangue quente, leve e claro (*thermon...lepton...katharon*): pois os animais assim feitos são dotados ao mesmo tempo de coragem (*andreian*) e de inteligência (*phronêsin*).

O capítulo 4, dedicado aos efeitos psicológicos da presença ou da ausência de fibras no sangue<sup>10</sup>, permite completar este quadro:

Os animais que têm muitas fibras e fibras espessas têm uma natureza mais terrosa; têm um temperamento impetuoso e se deixam levar pelo *thumos*. Com efeito, a impetuosidade do ca-

---

(9) Trata-se das partes homogêneas do corpo, como o sangue ou os ossos.

(10) No caso dos animais sangüíneos, a ausência de fibras no sangue não deve ser tomada no sentido absoluto, assim como não se deve pensar que o sangue é uma mistura exclusivamente de terra e de água. Com efeito, visto que, nas misturas que constituem os corpos homogêneos, entram todos os elementos (cf. *De gen. et corr.* II, 8, 334 b 30 ss.), é preciso compreender que o sangue contém uma maior quantidade de terra e de água do que de fogo e de ar. Do mesmo modo, é preciso compreender que um sangue “sem fibras” (o que corresponde ao componente terroso) contém muita água e uma parte ínfima de terra.

lor (*thermotêtos gar poiêtikon ho thumos*) e os sólidos, quando esquentados, dão mais calor que os líquidos. Ora, as fibras têm algo de sólido e de terroso, de modo que são como que fontes de calor (*puriai*) no sangue e produzem uma ebulição nos momentos de impetuosidade (*zesin poioussin en tois thumois*). Eis por que os touros e os javalis são impetuosos e fáceis de ficarem impetuosos, pois o sangue deles é mais rico em fibras e o dos touros, em particular, se coagula mais rapidamente do que todos. (*De part. anim.* II, 4, 650 b 33 - 651 a 5).

Aristóteles precisa que os animais que têm sangue sem fibras (e que, portanto, não coagula), como os cervos e os cabritos monteses, têm uma sensibilidade mais vívida e uma inteligência mais sutil, não por causa do frio, mas da leveza e da pureza do sangue ou dos humores correspondentes. Porém, ao mesmo tempo, estes animais de sangue muito aquoso são também temerosos, pois o medo exerce uma ação de resfriamento na água e os paralisa.

Podemos traçar assim, com base em *De part. anim.* II, 2-4, um esquema sintético das correspondências entre as qualidades do sangue e as características psicológicas dos animais sangüíneos mencionados por Aristóteles:

|                               |  |   |   |
|-------------------------------|--|---|---|
| qualidade do sangue:          | quente/espesso/turvo                           | quente/leve/puro  | frio/leve/puro                                      |
| elementos predominantes:      | terra (fibras)                                 | terra/água  | água  |
| características psicológicas: | impetuosidade<br>agressividade<br>inteligência | coragem<br>estupidez <sup>11</sup><br>sensibilidade <sup>13</sup> | medo<br>inteligência <sup>12</sup><br>sensibilidade |
| exemplos de animais:          | javali<br>touro                                | homem   | cervo<br>cabrito montês                             |

(11) Cf. *Hist. anim.* I, 1, 488 b 14: “cheios de ardor, obstinados e estúpidos” (*thumôdê kai enstatika kai amathê*, I, 1, 488 b 14).

(12) *Phronêsis, dianoia, noêsis*. Para o sentido destes termos nos animais, ver J.-L. Labarrière, “De la *phronêsis animale*”, art. cit..

(13) *Aisthêsis*.

Observar-se-á neste quadro que a excelência do sangue determina a coragem e a inteligência prática (*phronêsis*) e que não há traço da moderação nos desejos sensuais (*sôphrosunê*). Temos a sensibilidade, que corresponde a uma acuidade e precisão nas sensações; pode-se supor que uma sensibilidade acentuada favoreça a sensualidade e, portanto, o desejo dos prazeres do tato, mas aqui a excelência da sensibilidade parece ser considerada de um ponto de vista intelectual. Isto poderia confirmar a hipótese de que a excelência natural diz respeito essencialmente ao *thumos* e à inteligência. Neste quadro, as diferenças fisiológicas e psicológicas concernem às diferentes espécies animais. Entre as espécies animais, o homem possui o melhor sangue: o mais leve e o mais puro (cf. *Hist. an.* III 19 521a1). Em *De gen. anim.* II 6 744a30, Aristóteles diz que o homem é o mais inteligente (*phronimotatos*) dos animais e que a inteligência (*dianoia*) é reveladora de uma excelente mistura (*eukrasia*) do sangue. Porém, também no interior da espécie humana há diferenças na composição das partes do corpo que determinam diferenças psicológicas e éticas. Por exemplo, em *De anima* II 9 421a20, lemos:

Quanto aos outros sentidos, com efeito, o homem é inferior a muitos animais, mas, quanto ao tato, ele os supera todos em acuidade (*akriboi*). Também é o mais inteligente (*phronimotaton*) dos animais. A prova está em que, limitando-se à espécie humana, é o órgão deste sentido, e nenhum outro, que divide os indivíduos em bem e mal dotados (*euphueis kai aphueis*): os que têm a carne dura são mal dotados intelectualmente (*dianoian*), mas os que têm a carne tenra são bem dotados (*euphueis*)<sup>14</sup>.

---

(14) Cf. também *Pol.* VII, 7, 1237 b 18-38, onde Aristóteles analisa as características naturais, essencialmente a coragem e a inteligência das populações que se encontram em diferentes latitudes: “digamos agora qual deve ser o caráter natural dos cidadãos. Eis o que se pode pensar sobre isso, levando em conta ao mesmo tempo as cidades reputadas da Grécia e a totalidade da Terra habitada tal como está distribuída entre as diversas nações. As nações situadas nas regiões frias, e particularmente as nações européias, são repletas de coragem, mas falham em inteligência e em habilidade técnica; eis por que, embora vivam em nações relativamente livres, são incapazes de organização política e impotentes a exercer a supremacia sobre seus vizinhos. Ao contrário, as nações asiáticas são inteligentes e de espírito inventivo, mas não têm nenhuma coragem; eis por que vivem em sujeição e em escravidão

As características do sangue (leve/espesso; puro/turvo; quente/frio) e da carne (dura/mole) podem ser reconduzidas aos “estados físicos” (sólido, seco/úmido, líquido; quente/frio) da matéria. Com efeito, o sangue, a “matéria” corpórea por excelência, e a carne que daí deriva são, como todos os corpos homogêneos, animados e inanimados, o resultado de uma mistura (*mixis*, ou melhor *krasis*, visto se tratar de um líquido), principalmente entre terra e água. Nos *Meteorologica* IV, no contexto da análise dos fenômenos de solidificação e de fusão dos corpos homeômeros, a coagulação do sangue é evocada como o efeito da ação do espessamento e do dessecamento pelo frio nas misturas de terra e de água. As fibras do sangue constituem justamente o aspecto terroso e sólido (*ichnes gar eisi gês kai stereon*) desta mistura, enquanto sua ausência torna o sangue fluido (7 384a25-33).

Aristóteles diz, a propósito do medo que caracteriza os animais de sangue muito aquoso: “portanto, os animais que têm no coração esta mistura são predispostos a esta afecção (*proôdopoiêtai oun tô pathei ta toiautên echonta tèn en tê kardia krasin*)” (650b28). Este princípio geral, que se pode ampliar também aos outros casos, estabelece um elo direto entre a constituição da mistura sangüínea e as afecções psicológicas em termos de potencialidades passivas. Assim, os estados da matéria física explicam as disposições naturais e, portanto, também a “virtude natural” de certos animais. Podemos assim ver uma progressão arquitetônica a partir da “química” de *Meteor.* IV, que fornece suas premissas à biologia, que, por sua vez, as fornece à psicologia, a qual as fornece então à ética e à ciência.

---

contínuas. A raça dos Helenos, porém, ocupando uma posição geográfica intermediária, participa de maneira semelhante às qualidades dos dois grupos de nações precedentes, pois é corajosa e inteligente [...] As nações gregas comparadas entre si acusam também a mesma diversidade: umas apresentam uma natureza de uma só face, as outras oferecem uma mistura destas duas capacidades. Vê-se, portanto, claramente que o povo destinado a se deixar docilmente guiar à virtude pelo legislador deve ter uma natureza ao mesmo tempo inteligente e resoluta”. A seqüência descreve o caráter *thumoeidês* dos guardiães.

Se, portanto, existe um elo tão estreito entre a constituição fisiológica ou antes bioquímica e material de um indivíduo e suas características morais e intelectuais, deve-se supor que a ética aristotélica é um determinismo materialista? Até que ponto a “matéria” determina o caráter e influencia a autonomia moral de um indivíduo?

A questão foi feita por numerosos estudiosos. Darei aqui dois exemplos: um artigo de F. Solmsen dos anos 50<sup>15</sup> e um livro recente de G. Freudenthal<sup>16</sup>.

Solmsen, ao final de sua análise, faz com incredulidade a questão: como um filósofo do *standing* de Aristóteles pode sustentar uma tal tese materialista, que faz depender o *êthos* e as capacidades intelectuais da composição de seu sangue? Solmsen reconhece que Aristóteles nunca nega a autonomia do homem moral e intelectual, mas nada mais nos diz sobre a articulação entre a tese materialista e a preservação da autonomia moral. Conclui seu artigo perguntando-se sobre o papel da alma nutritiva nesta teoria, o que nos parece ser antes uma questão desviante.

Freudenthal orienta-se, por sua vez, em direção a uma interpretação mais determinista da relação entre a constituição do sangue e as qualidades psicológicas, morais e intelectuais do animal. O que é coerente com a tese principal de sua obra, que sublinha fortemente o papel causal fundamental que o calor vital tem no ser vivo. Ele considera a relação causa-efeito entre sangue e potências da alma como fundada em duas premissas: que a alma tem sua sede no coração e que os sentimentos e as emoções implicam afecções do sangue<sup>17</sup>. A primeira premissa, se

---

(15) F. Solmsen, “Tissues and soul. Philosophical contribution to physiology”, *Philosophical Review*, 59 (1950), p. 435-468.

(16) G. Freudenthal, *Aristotle’s theory of material substance*. Heat and Pneuma, Form and Soul, Oxford, 1995.

(17) Cf. *ibid.*, p. 50: “a quantidade de matéria terrosa (fibras) no sangue determina sua propensão a esquentar ou esfriar e deste modo a *afetabilidade de emoções* do animal envolvendo aquecimento e resfriamento. Pareceria então que a constituição material do sangue provê uma base fisiológica para o que Aristóteles chama de “faculdades da alma”. Para uma descrição detalhada dos mecanismos psicofisiológicos das paixões, ver o recente artigo de B. Besnier, «Aristote et les passions» em *Les*

se a toma ao pé da letra, é falsa: para Aristóteles, a alma é uma função e não é uma entidade, como em Platão, e pode ser localizada somente por metáfora. Quanto ao determinismo entre sangue e qualidades morais e intelectuais, isso vale unicamente para o caráter que se tem ao nascer. O caráter moral do indivíduo crescido constitui-se ao longo de sua vida e é o resultado de um longo trabalho de auto-educação e de exercício constante de virtude. Assim, paralelamente, a tendência natural, a saber, a capacidade passiva da alma de ser afetada (*affectability*) pelas paixões sofre modificações. Por exemplo, pode-se modificar uma tendência excessiva de se encolerizar e modificar por conseguinte a própria capacidade de ser afetado por este *pathos*, na medida em que a virtude em sentido próprio é um *habitus* constante e tornado espontâneo.

#### 5. NATUREZA E AUTO-DISCIPLINA

Aristóteles, em *Eth. Nic.* III 7 1114a7, compara o trabalho de constituição do caráter moral mediante o exercício de ações virtuosas ao treino contínuo dos atletas com vista a uma competição:

[...] com efeito, é pelo exercício de ações particulares que adquirem um caráter de mesmo gênero que elas. Pode-se ver isso observando os que treinam com vistas a uma competição ou a uma atividade qualquer: passam todo o tempo em exercícios. Recusar-se a reconhecer que é pelo exercício de tais ações que são devidas as disposições de nosso caráter é o fato de um espírito singularmente estreito.

Um pouco adiante, em 1114a31, Aristóteles faz explicitamente a questão sobre o determinismo moral e mostra que o naturalismo exclui o caráter voluntário da virtude e do vício, um dos pilares da ética. O argumento é desenvolvido como uma série de objeções e respostas:



(O) Objetar-se-á que todos os homens têm em vista o bem que lhes aparece como tal, mas que não se é senhor de que tal coisa nos apareça como boa e que o temperamento de cada um determina o modo como o fim lhe aparece [...].

(R) – Porém, se cada um é em um certo sentido causa de seu estado habitual, ele será também causa da aparência.

(O) – Se, ao contrário, ninguém é responsável de sua conduta má, mas é pela ignorância do fim que realiza suas ações, pensando que lhe proporcionarão o melhor bem, então a busca do fim não é objeto de uma escolha pessoal, mas exige que se nasça, por assim dizer, com um olho que nos permitirá julgar sadiamente e escolher o bem verdadeiro; e se é bem dotado quando a natureza se nos mostrou liberal a este efeito [...].

(R) – Se, então, estas considerações são verdadeiras, em que a virtude será mais voluntária que o vício?<sup>18</sup>

Aristóteles explicou em II 8 que a virtude é uma mediedade entre dois extremos, mas esta mediedade não é uma média exata, pois se aproxima por vezes do excesso, por vezes da falta. Esta oscilação pode proceder tanto da própria coisa (por exemplo, a temeridade está mais próxima da coragem e a covardia está mais afastada) quanto de nós: as coisas pelas quais nossa natureza experimenta uma certa tendência (1109 a 13: *pros ha gar autoi mallon pephukamen*) parecem mais contrárias ao termo médio.

Em seqüência, em II 9, Aristóteles fornece regras práticas para se obter o justo meio, dado que em todas as coisas se tem dificuldades para encontrá-lo. Por exemplo, todo mundo pode deixar vir a cólera ou dar dinheiro ou gastá-lo, mas o fazer com a pessoa justa, na medida e no momento conveniente, por uma razão e de modo legítimo, eis algo que não está mais ao alcance de todos e se compreende que seja raro e digno de elogios (1109a26).

Aristóteles fornece três regras para atingir o justo meio: a primeira consiste em afastar-se do que lhe é mais contrário, dado que, dos dois contrários, um nos

---

(18) Para a escansão em objeções e respostas desta passagem, ver C. Natali, *Aristotele, Etica Nicomachea*, p. 474, n. 233.

induz mais do que o outro ao erro<sup>19</sup>; a segunda concerne à nossa tendência natural; a terceira consiste em se precaver contra o que é agradável e prazeroso porque nos impedem de julgar de modo imparcial.

A respeito da segunda regra:

Porém, devemos, em segundo lugar, considerar quais são as faltas às quais temos nós mesmos a mais forte tendência (*eukataphoroi*), uns sendo naturalmente atraídos a tais faltas, outros a tais outras. Reconheceremos isso pelo prazer e dor que sentimos. Devemos nos dirigir à direção oposta, pois é somente por nos afastar das faltas que cometemos que chegaremos à posição média, como fazem os que corrigem a madeira torta. (1109b1-7)

Aqui Aristóteles mostra que, para corrigir uma tendência natural a certas faltas, é preciso afastar-se delas indo à direção oposta de modo a atingir o justo meio.

#### 6. CONCLUSÃO: A MATÉRIA DETERMINA O CARÁTER INDIVIDUAL E A FORMA GARANTE A AUTONOMIA MORAL

A ética aristotélica não é, portanto, um materialismo determinista. Seria determinista se fosse um naturalismo, isto é, se a virtude ética fosse reduzida à virtude natural, inata e constitutiva. Tampouco é contra a natureza, porque a possibilidade de se tornar um homem *phronimos* está inscrita na espécie humana<sup>20</sup>. Se, portanto, a matéria do corpo, isto é, a constituição variegada do sangue, determina o caráter individual, a forma do homem garante – se se é homem normal – a liberdade e a autonomia moral e, portanto, a possibilidade de tornar melhor seu caráter (mas também de o piorar).

---

(19) Aqui Aristóteles cita o célebre provérbio “é preciso mudar de navegação” (cf. Platão, *Fédon* 99d) para dizer que é preciso escolher o menor mal.

(20) Poder-se-ia acrescentar que a ética aristotélica tampouco é um determinismo da virtude enquanto hábito adquirido, como assim a entende P. Donini, *Ethos Aristotele e il determinismo*, Torino 1989, que vê um tipo de automatismo no comportamento do homem virtuoso, comportamento que exclui toda uma série de ações (p. 79).

A teoria, porém, da virtude natural, com suas implicações fisiológicas e químicas, tem o grande mérito de sublinhar a importância do papel da “matéria” e do princípio passivo nas mais altas funções do ser vivo, a saber, nas atividades éticas e intelectuais humanas.

Com efeito, de um lado, a “matéria” sangüínea constitui o *principium individuationis* da personalidade de cada homem ao nascer. E, penso, é neste sentido que é preciso interpretar a célebre e controversa passagem de *Metaph. Z 8 1034a5*:

Na realidade, o ser gerador basta à produção, é ele que é causa da realização da forma na matéria. Assim, o todo que é engendrado é uma forma de tal natureza, realizada em tais carnes e em tais ossos, Cálidas ou Sócrates, distinto de seu gerador pela matéria, que é outra, mas idêntico a ele pela forma, pois a forma é indivisível.

De outro lado, a virtude natural constitui o material de início sobre o qual operam a educação e a auto-educação moral.

As potencialidades psicológicas do sangue mostram, assim como as potências passivas dos corpos homeômeros de *Meteor. IV*<sup>21</sup>, que os níveis mais simples da matéria sensível do mundo sublunar – neste caso, os tecidos – não têm somente um papel arquitetônico de ‘tijolos’ em relação aos corpos mais complexos, mas também já contêm, em potência, algo das mais altas funções dos organismos superiores da *scala naturae*, como o exercício da virtude e da inteligência, e que, em certos casos, estes ‘tijolos’ já estão orientados ao bem e, em outros casos, ao seu contrário.

Tradução de *Marco Zingano*

Revisão de *Ulysses Pinheiro*

---

(21) Sobre este assunto, cf. C.A. Freeland «Aristotle on bodies», p. 395, que põe em paralelo as *functional characteristics* dos corpos vivos dos escritos biológicos e as *dispositional properties* dos materiais inanimados de *Meteor IV*.

RESUMO

*A virtude natural aparece em Aristóteles como alguma coisa que se parece com a virtude sem entretanto se identificar com ela. Ela se apresenta como uma espécie de virtude diminuída, incompleta, posta não como uma alternativa mas antes como um componente da virtude em sentido próprio. Por outro lado, essa virtude é natural e constitutiva de cada indivíduo e determina seu caráter moral (êthos) próprio desde o nascimento. Aborda-se aqui a noção de virtude natural em Aristóteles através de três questões: (a) como se articula a relação entre virtude natural e virtude em sentido próprio? (b) que significa 'natural'? (c) em que medida o papel da virtude natural é determinante para a formação do indivíduo moral? Em outros termos: a ética aristotélica é determinista?*

**Palavras-chave:** *virtude natural - virtude - caráter moral - determinismo*

ABSTRACT

*Natural virtue appears in Aristotle as something that looks like virtue though, is not being identical to it. It appears as a sort of diminished and incomplete virtue, which is posed not as an alternative but rather as a component of virtue in its proper sense. On the other hand, this virtue is natural and constitutive of each individual and also determines his proper moral character (êthos) ever since his birth. The notion of natural virtue in Aristotle is here approached through three questions: (a) what is the relationship between natural virtue and virtue in its proper sense? (b) what does 'natural' mean? (c) how determinant is the role of natural virtue for the formation of the moral individual? In other words: is the Aristotelian ethics determinist?*

**Keywords:** *natural virtue - virtue - moral character - determinism*

Recebido em 08/2004

Aprovado em 10/2004