

A aquisição da virtude em Aristóteles a partir da obra “Learning to be good” de M. F. Burnyeat – uma discussão sobre a ressocialização e a pena de morte

Rubin Assis da Silveira Souza¹

RESUMO

Pretendeu-se estudar a aquisição da virtude em Aristóteles a partir da interpretação de M. F. Burnyeat. Para esse, a virtude aristotélica exige dimensões cognitivas e emocionais, sendo que ao aprendiz não basta conhecer os princípios e as regras gerais da ação, mas deve ter internalizado, através do hábito, uma vontade de praticar ações nobres e justas. Compete ao sujeito virtuoso, portanto, ter o conhecimento do que é correto (the that), assim como, subsidiariamente, a justificativa do porquê é apropriada determinada ação (the because). Da análise dessas variáveis, o autor procura esclarecer a figura conflituosa do *akratic* (incontinente) e do *akalastos* (perverso) e elucidar a hipótese do desenvolvimento moral. Concomitantemente este artigo pretende introduzir o problema criminológico da ideia de ressocialização ou da pena capital, entendendo ser o argumento aristotélico ainda influente para a filosofia da virtude e jurídica hodierna e necessário quando se discutem novos paradigmas éticos e jurídicos.

Palavras-chaves: virtude; incontinente; perverso; ressocialização.

The acquisition of virtue in Aristotle from the work "Learning to be good" from M.F. Burnyeat - a discussion about rehabilitation and death penalty

ABSTRACT

Intended to study the acquisition of virtue in Aristotle from the interpretation of M.F. Burnyeat. For him the Aristotelian virtue claim the emotional and cognitivist dimensions, and to the learner is not enough know the principles and the general rules of the actions, but must have internalized, trough the habit, a will to practice noble and just action. The virtuous person need have the knowledge what is the correct (the that), as, subsidiarily, the justification of why is appropriated certain action (the because). From the analyses of these variables, the author intend clarify the conflicting character of the *akratic* (incontinent) and of the *akalastos* (perverse) and to elucidated the hypothesis of moral development. Concomitantly this article aims introduction the criminological idea of the rehabilitation and the capital punishment, understanding the Aristotelian argument still be influential in the philosophy of virtue and juridical and necessary when discussing about the new ethical and juridical paradigms.

Keywords: virtue; incontinent; perverse; rehabilitation.

¹ Mestrando do curso de Direito da Universidade Federal de Santa Catarina. Bolsista CAPES-PROEx

INTRODUÇÃO

Para Aristóteles, influenciado pela filosofia platônica, o relativismo sofista não possuía argumentos fortes o suficiente para justificar uma ética. Mesmo sua posição diferenciando-se significativamente da concepção socrático-platônica do relativismo, ainda assim Aristóteles fundamenta uma noção objetiva de bem. A felicidade (a eudaimonia)², para o filósofo representa necessariamente a noção de bem e naturalmente os homens a buscam. Ocorre também que Aristóteles não possuía a concepção da metaética contemporânea de indefinibilidade do bem e da falácia naturalista. Assim pode justificar a sua noção de valores objetivos e naturais, os quais são estudados por Burnyeat.

Nesse sentido, Burnyeat analisará a ética do filósofo de Estagira. Para ele, em função dessa objetividade valorativa, a virtude aristotélica exige o conhecimento daquilo que é correto, assim como o conhecimento do porquê é correto – dimensões cognitivas e emocionais. As variáveis para aquisição da virtude são, portanto, o ‘the that’ e ‘the because’. A partir destas variáveis o autor procura distinguir os estágios da aquisição moral, as conseqüências da falta de uma delas, situação do *akratic* (incontinente), ou das duas, no caso do *akalastos*, e a viabilidade de um crescimento da personalidade e a sua ressocialização. Assim, o autor responde as questões de como a virtude é adquirida, quais são suas características e como ocorre, e se é possível, o seu desenvolvimento.

O conhecimento do ‘the that’, segundo Burnyeat, refere-se a um estágio pré-intelectual do aprendiz. Há uma necessária educação dos particulares, hipótese em que haverá o conhecimento através dos hábitos. Nesta fase, compete ao estudante cultivar os bons hábitos atrelados intrinsecamente aos fatos particulares. Observa-se também a figura do jovem que já possui uma predisposição natural para o conhecimento daquilo que é correto (the that) – este é possuidor de uma inteligência prática, a quem basta o estabelecimento preciso do fato para obter o ponto de partida para a aquisição da moralidade, sem a necessidade de um preceptor.

O conhecimento dos princípios e das razões da ação correta (the because) reforça o saber daquilo que é adequado. Neste sentido, a justificação racional dos valores está no âmbito motivacional e subsequente do conhecimento, sendo relevante apenas para os que

² Sobre a eudaimonia e autossuficiência, *vide* o livro do Professor Doutor João Hobuss, Eudaimonia e autossuficiência em Aristóteles, *in*, HOBUSS, 2004.

possuem o saber pré-intelectual do ‘the that’ – do contrário, seria, conforme Burnyeat, inútil as preleções racionais sobre a virtude. Observa-se, assim, a discordância entre o pensamento aristotélico e socrático, para quem a virtude depende essencialmente de uma intelectualidade.

Destas variáveis, Burnyeat propõe distinguir a figura do incontinente – aquele que sabe o que é correto, mas não age de tal maneira. Este possui não uma falha no conhecimento dos princípios da virtude, mas ele sofre com uma vontade contrária, o que lhe acarreta uma deliberação distorcida. Também a partir destas variáveis, Burnyeat procura esclarecer a hipótese do crescimento moral, alertando para a dificuldade em conter paixões enraizadas em nossas vidas, o que reflete uma justificção para o problema moderno da ressocialização e penal capital já discutidas na ética aristotélica.

1 A AQUISIÇÃO DA VIRTUDE

Segundo Burnyeat, a virtude para Aristóteles é adquirida por uma série de estágios com dimensões cognitivas e emocionais. Estes estágios estão diretamente relacionados aos aspectos do conhecimento daquilo que é bom (the that), assim como da justificção do valor (the because). O homem completamente virtuoso em Aristóteles seria aquele que possui o conhecimento do que é bom e igualmente a ciência do porquê é bom. Especificamente, o homem excelente possui, além do conhecimento do que é correto, a noção do porque é correto, ou seja, a justificção daquele conhecimento virtuoso - o sujeito completamente virtuoso é considerado como possuidor de uma inteligência prática que reforça, abona a virtude. Subsequentemente, as outras figuras psicológicas distintas pelo estagirita correspondem às variações destas características.

Com isto, questiona-se: como são adquiridas estas variáveis – ‘the that’ e ‘the because’, isto é, como o sujeito adquire o saber do que é virtuoso, assim como ele justifica os valores? Em outras palavras, pode a virtude ser ensinada? Qual seria a forma desse aprendizado?

Para Burnyeat, a questão de poder ou não ser a virtude ensinada perpassa os anos, sendo uma das mais antigas questões em Filosofia moral. Retomando-se a discussão platônica em *Meno* (70 a), Sócrates é questionado sobre a possibilidade de a virtude ser ensinada ou ser apenas praticada, assim como a hipótese da virtude não ser nem ensinada, nem praticada, mas

inerente a própria natureza do homem. Burnyeat, a par da concepção socrática, Aristóteles pretende pretendia inverter essa questão, procurando explicitar primeiramente como a virtude é adquirida – busca, assim, assinalar e esclarecer certas características da mesma a partir do aprendizado moral. Portanto, a pretensão do autor esta em reconstruir a concepção aristotélica de homem bom, concentrando-se nos primeiros estágios da sua formação moral. Através deste método, Burnyeat adverte que a discussão repassa questões da psicologia moral aristotélica, tendo como variável a figura conflituosa do *akratic* (incontinente) - aquele que conhece o que é o bom, mas não executa esse conhecimento em suas ações e do *akalastos* (o perverso), aquele que não conhece o bem e, conseqüentemente, não o executa. (BURNYEAT, 1980, pg. 60 e 70)

Afirma Burnyeat que em ambos os casos, tanto para o *akratic* quanto para o homem bom, uma gama extensa de desejos e sentimentos é amoldada na motivação e responsabiliza uma pessoa antes mesmo dela integrar sua consciência reflexiva. Primitivamente, ambas as figuras esboçam os desejos e sentimentos correspondentes aos seus estados atuais. Observa-se, logo, a discordância do pensamento aristotélico em relação ao pensamento socrático – para este, segundo Burnyeat, a forma da doutrina moral dá-se em virtude apenas de uma intelectualidade, sendo o conhecimento a exclusiva variante na forma da conduta moral. Aristóteles, segundo o autor, reage enfaticamente contra a hipótese socrática; para ele, as virtudes dependem, também, do início e do gradual desenvolvimento dos bons hábitos dos sentimentos, não apenas dos aspectos intelectuais do sujeito. Em Aristóteles, segundo Burnyeat, importa explorar a sequência do aprendizado moral, que propugna estágios de duas dimensões, emocionais e cognitivas. (BURNYEAT, 1980, pg. 70 e 71)

Ocorre, assim, que tanto o sujeito com excelência quanto o *akratic* já possuem o sentimento pré-intelectual das ações boas, embora o incontinente não tenha desenvolvido o hábito e a sua reiteração na formação de uma segunda natureza. Isso os distingue significativamente do perverso, *akalastos*, que não possui esse conhecimento emotivo pré-intelectual da existência de bens e virtudes naturais do humano.

Burnyeat, nesse sentido, explora a variável concernente ao conhecimento do que é correto (the that). Este saber corresponde a um pré-requisito da excelência. Nesta fase, há uma necessária educação dos particulares, situação em que haverá o conhecimento através o que é justo e nobre pelo hábito. Conseqüentemente, o primeiro estágio da aquisição da virtude é o

cultivo dos bons hábitos. Este conhecimento exige além de uma boa educação, uma predisposição para adquiri-la.

Neste estágio, o autor chama a atenção para o sujeito que já possui naturalmente esta disposição nobre (observa, contudo, que apesar de já ter espontaneamente esta ‘nobreza’, a mesma precisa ser fixada, e isto ocorre pela prática dos bons hábitos, isto é, pela segunda natureza). Burnyeat justifica sua posição citando, como exemplo, a passagem 1095b2-13, referente aos versos de Hesíodo. (BURNYEAT, 1980, pg. 71)

Com efeito, embora devamos começar pelo que é conhecido, os objetos de conhecimento o são em dois sentidos diferentes: alguns para nós, outros na acepção absoluta da palavra. É de presumir, pois, que devamos começar pelas coisas que nos são conhecidas, *a nós*. Eis aí porque, a fim de ouvir inteligentemente as preleções sobre o que é nobre e justo, e em geral sobre temas de ciência política, é preciso ter sido educados nos bons hábitos. Porquanto o fato é o ponto de partida, e se for suficientemente claro para o ouvinte, não haverá necessidade de explicar por que é assim; e o homem que foi bem educado já possui esses pontos de partida ou pode adquiri-los com facilidade. Quanto àquele que nem os possui, nem é capaz de adquiri-los, que ouça as palavras de Hesíodo: ‘Ótimo é aquele que de si mesmo conhece todas as coisas;/ Bom, o que escuta os conselhos dos homens judiciosos. Mas o que por si não pensa, nem acolhe a sabedoria alheia./Esse é, em verdade, uma criatura inútil

Nesse sentido, da predisposição natural, o homem sabe o que é correto (the that) a partir da observação dos fatos, sem necessidade de uma explicação do porquê é correto (the because) nem de um predecessor. Aqui fica explícita a noção naturalista da ética aristotélica. Desde logo, um homem provido de inteligência prática, com entendimento do mundo exterior, das circunstâncias da vida, possui por si mesmo um conhecimento das razões da correção de uma determinada ação, pois como o homem sendo naturalmente uma *Zoom Politicon*, ele sabe de antemão o que é correto. Situação que não ocorre com o perverso (*akalastos*).

O entendimento racional do ‘porquê’ (because) oriundo do conselho dos sábios, pode, então, ser subsidiário para o sujeito possuidor da inteligência prática. Ele, a partir do conhecimento dos fatos, já conhece por si mesmo os princípios ou pode reconhecê-los naturalmente e intuitivamente, apenas necessitando de reiteração através dos hábitos para sua fixação constante. Exige-se, portanto, uma educação que implique em ir além das aplicações das regras gerais, isto é, que possa dizer quais são os requisitos para a prática da virtude em

situações específicas, não apenas através da generalidade (na forma exclusiva de princípios).³ O objetivo de Aristóteles, segundo Burnyeat, está em pontuar as habilidades dos sujeitos para internalizar os preceitos da moralidade a partir de uma gama difusa de casos particulares – isto é, uma atitude avaliativa a qual não reduziria a ação virtuosa a regras ou preceitos. Nesse sentido, basta para o aprendiz perceptivo o estabelecimento preciso do fato para que ele, assim, tenha o ponto de partida para a aquisição da virtude.⁴ (BURNYEAT, 1980, pg. 71 e 72)

O problema da aquisição da virtude exige, portanto, esclarecer acerca do ponto de partida. Pondera Burnyeat que o conhecimento do que é correto (the that) está intrinsecamente atrelado ao nível dos fatos particulares, sendo que, neste ponto, não há uma explanação do porquê é correto (the because). Como observado anteriormente, o nível dos fatos também se relaciona intimamente aos aspectos dos costumes, concluindo-se, então, que o ponto de partida para aquisição da virtude não exige uma intuição intelectual de uma série de instâncias cognoscitivas, mas está no hábito, na ação, no fazer o que nobre e justo. (BURNYEAT, 1980, pg. 73)

E essa disposição intelectual também se aplica à filosofia da linguagem aristotélica e conseqüentemente a sua psicologia e política criminal. Diz Aristóteles, segundo Burnyeat, sobre o primeiro estágio, pré-intelectual, da aquisição da virtude (1147a21-24) que o fato de usarem uma linguagem própria do conhecimento não prova nada, pois os homens que se acham sob a influência dessas paixões podem até articular provas científicas e declamar versos de Empédocles, por exemplo, e os que apenas começaram a aprender uma ciência podem alinhar suas proposições sem, todavia, conhecê-las. Para ser realmente conhecida, é preciso que se torne uma parte deles, e isso requer tempo. Logo, é de supor que o uso da

³ Esse também é um aspecto central que diferenciará a ética das virtudes da filosofia principiológica neocostitucionalista (Rawls, Dworkin e Alexy) no que tange especificamente a aplicação de princípios na ressocialização e na punição. Para tal, ler Alasdair MacIntyre (2010), *Justiça de quem? Qual racionalidade?*, especialmente o oitavo capítulo, *A visão de Aristóteles sobre a racionalidade prática* (MACINTYRE, p. 139) e o décimo oitavo, *O liberalismo transformado em tradição* (MACINTYRE, p. 351).

⁴ Diz Aristóteles (1098a33b4): “Nós outros devemos proceder do mesmo modo em todos os outros assuntos, para que a nossa tarefa principal não fique subordinada a questões de menor monta. E tampouco devemos reclamar a causa em todos os assuntos por igual. Em alguns casos basta que o *fato* esteja bem estabelecido, como sucede com os primeiros princípios: **o fato é a coisa primária ou primeiro princípio.**” (Grifo meu)

linguagem por parte de homens em estado de incontinência não signifique nada mais que as declamações de atores em cena.⁵

Já o estudante possuidor da inteligência prática, segundo Burnyeat, tem a partir de si mesmo o ponto de partida para adquirir a excelência moral, podendo, então, formular intuitivamente a justificativa da virtude (the because). Entretanto para o homem comum, o ponto de partida dá-se pelo costume, pela a observação dos fatos, independentemente de uma intelectualidade - pela prática reiterada de ações nobres e justas. Pelo hábito de ser nobre e justo na sua conduta o sujeito adquire por si mesmo noções de virtude. É uma fase, por conseguinte, pré-intelectual. (BURNYEAT, 1980, pg. 73) Ressalta-se também que a prática dessas condutas (a habituação nas ações nobres e justas) forma no aprendiz, tendo ele as internalizado, uma segundo natureza, exigida para um conhecimento qualificado do porquê (the because). (BURNYEAT, 1980, pg. 74)

Assegura Burnyeat que os argumentos, ou seja, a intelectualidade, não basta em relação à virtude, mas deve-se possuí-la e utilizá-la da forma que a transformemos em hábitos, assim como é necessária certa predisposição e uma afinidade com a virtude para adquirir este primeiro estágio. Cita o autor a passagem 1179b4-31:

(...) Ora, alguns pensam que nos tornamos bons por natureza, outros pelo hábito e outros ainda pelo ensino. A contribuição da natureza evidentemente não depende de nós, mas, em resultado de certas causas divinas, está presente naqueles que são verdadeiramente afortunados. Quanto à argumentação e ao ensino, suspeitamos de que não tenham uma influência poderosa em todos os homens, **mas é preciso cultivar primeiro a alma do estudioso por meio de bons hábitos**, tornando-se capaz de nobres alegrias e nobres aversões, como se prepara a terra que deve nutrir a semente. Com efeito, o que se deixa dirigir pela paixão não ouvirá o argumento que o dissuade; e, se o ouvir, não o compreenderá. E como persuadir a mudar de vida uma pessoa com tal disposição? Em geral, a paixão não parece ceder ao argumento, mas à força. **É, portanto, uma condição prévia indispensável a existência de um caráter que tenha certa afinidade com a virtude, amando o que nobre e detestando o que é vil.** (Grifo meu)

Portanto, Aristóteles descreve o estudante perspectivo como alguém com um ponto de partida. É alguém que tem apreendido o que é nobre (the that) e ainda sente afinidade como esses valores; sente um prazer natural em agir desta maneira. É uma disposição dos sentimentos comparáveis em intensidade, fixada pela educação. Apreende-se primeiramente, portanto, a gostar de agir moralmente. E para tal, o homem temperante deve ser abastemio do prazer do indulgente, estando em completa dissonância o prazer que sente o homem virtuoso

⁵ Para mais detalhes sobre a linguagem e sua aplicação política, inclusive punitiva em Aristóteles, recomenda-se fortemente o texto de Fausto dos Santos, *Filosofia Aristotélica da Linguagem*, in SANTOS, 2002.

do prazer sentido pelo indulgente. O virtuoso intuitivo aprecia a prática das virtudes responsáveis pelos seus próprios fins. E estes fins são apreendidos pelo próprio sujeito pelo tempo e prática, isto é, pelo hábito, sem um preceptor ou aplicações intelectuais. (BURNYEAT, 1980, pg. 76 e 77)⁶

Retornando ao aspecto central do aprendizado moral, o jovem, nesta primeira fase, pode ter um amor verdadeiro do que é nobre, pode ter adquirido um gosto, uma capacidade para apreciar fins nobres. Contudo, ele não entende porque elas são nobres. Ele não tem a qualificação de um bom conhecimento justificador, ou ele não possui, ainda, a inteligência prática, mesmo possuindo (adquirindo) o conhecimento do que é correto (the that). Nesta fase, afirma Burnyeat, o sentimento de vergonha é uma semi-virtude⁷ do aprendiz. Este quer fazer coisas nobres, mas como tem os sentimentos acima dos atributos intelectuais, comete erros e envergonha-se dos mesmos.⁸ Observa-se que este sentimento deve ser regulado pela virtude da temperança, evitando também aqui os excessos⁹. A ideia, segundo Burnyeat, é de uma educação onde também os sentimentos são amoldados no hábito – o fundamental é de que o senso infantil de prazer, o qual no começo do aprendizado é o único motivo da ação, deveria

⁶ Diz Aristóteles sobre a afinidade moral: “Ora, na maioria dos homens os prazeres estão em conflito um com os outros porque não são apazíveis por natureza, mas os amantes do que é nobre se comprazem em coisas que têm aquela qualidade; tal é o caso dos atos virtuosos, que não apenas são apazíveis a esses homens, mas em si mesmo e por sua própria natureza. (1099a13-15) (Grifo meu)

⁷ Segundo Burnyeat, somente ao jovem cabe o sentimento de vergonha, pois é ele que está em fase de formação, possuindo demasiado sentimento em relação à razão. Cita Burnyeat: (1128b10-12, 15-21): “A vergonha não deveria ser incluída entre as virtudes, porquanto se assemelha mais a um sentimento do que a uma disposição de caráter. É definida, em todo caso, como uma espécie de medo da desonra, e produz um efeito semelhante ao do medo causado pelo perigo (...)

“O sentimento de vergonha não fica bem a todas as idades, mas apenas à juventude. Pensamos que os moços são sujeitos a envergonhar-se porque vivem pelos sentimentos e por isso comentem muitos erros, servindo a vergonha para refreá-los; e louvamos os jovens que mostram essa propensão, mas uma pessoa mais velha ninguém louvaria pelo mesmo motivo, visto pensarmos que ela não deve fazer nada de que tenha de envergonhar-se.”

⁸ 1099a13-15: “Ora, na maioria dos homens os prazeres estão em conflito uns com os outros porque não são apazíveis por natureza, mas os amantes do que é nobre se comprazem em coisas que têm aquela qualidade; tal é o caso dos atos virtuosos, que não apenas são apazíveis a esses homens, mas em si mesmo e por sua própria natureza.”

⁹ Burnyeat cita Aristóteles (11196b13-18): “Porquanto os apetites devem ser poucos e moderados, e não se opõem de modo algum ao princípio racional – e isso é o que chamamos obediência e disciplina. E, assim, como a criança deve submeter-se à direção do seu preceptor, também o elemento apetitivo deve subordinar-se ao princípio racional.

Em conclusão: no homem temperante o elemento apetitivo deve harmonizar-se com o princípio racional, pois o que ambos têm em mira é o nobre, e o homem temperante apetece as coisas que deve, da maneira e na ocasião devidas; e isso é o que prescreve o princípio racional.”

estar de acordo para as justas e nobres ações, para que possam desenvolver-se em conexão com os objetivos corretos.¹⁰ (BURNYEAT, 1980, pg. 76 e 77)

Além dessa figura moral (do ‘jovem’ que possui o sentimento de agir corretamente, mas ainda não possui a justificação dos valores - the because), há aquele que não obtém esse sentimento, o amor pelas coisas nobres e justas, e age apenas em função da punição ou do benefício que receberia. Ou seja, vivem em função dos prazeres e abstêm-se do errado por medo da punição, daquilo que lhe pode ser desagradável, não porque as ações são injustas, mas simplesmente e somente para evitar a dor da punição. Esse sujeito não possui o desejo de agir justamente e, conseqüentemente, não desenvolverá suas capacidades intelectuais, sua inteligência prática, a qual lhe daria condições de evitar erros motivadores do sentimento de vergonha daqueles que possuem tal atributo.¹¹ Esse é, enfim, o perverso, pois não possui esse conhecimento pré-intelectual da virtude, não podendo, inclusive, ter adquirido constância nos hábitos por não possuir a vontade e a predisposição para tal. Ou seja, aqui está definida a figura do *akalastos*. (BURNYEAT, 1980, pg. 78 - 80)

Enfim, a boa educação em Aristóteles, para Burnyeat, é uma condição para o estudante tornar-se virtuoso, porém para tal é necessária uma anterior pré-disposição. Se passada a primeira fase, do conhecimento daquilo que é nobre e justo (the that), o estudante procurará as razões das suas ações virtuosas - estará explicando o que faz dele nobre, justo, corajoso, e o que lhe ajusta dentro de uma vida virtuosa. Ou seja, esta segunda fase, a das razões (the because) e justificativas da vida boa, dá-se não em função de uma obrigação moral do jovem, mas da sua apreciação da ação virtuosa e a necessidade de ver suas práticas em uma perspectiva profunda. Ou seja, o conhecimento do ‘the because’ ocorre em um plano maduro de valores, providenciando uma nova e mais refletida motivação para as condutas virtuosas. O plano mais desenvolvido (the because) contempla apenas aquele que possui o conhecimento daquilo que é nobre e justo (the that) internalizado e prazeroso em realizar tais

¹⁰ 1145a15-18: “Ora, é certo que pode haver excesso de bens corporais, e o homem mau é mau por buscar o excesso e não por buscar os prazeres necessários (pois todos os homens deleitam-se de um modo ou de outro com acepipes saborosos, com vinhos e com a união sexual, mas nem todos o fazem como devem).”

¹¹ Burnyeat cita a passagem 1104b3-13: “Devemos tomar como sinais indicativos do caráter o prazer ou a dor que acompanham os atos; porque o homem que se abstém de prazeres corporais e se deleita nessa própria abstenção é temperante, enquanto o que se aborrece com ela é intemperante; e quem arrosta coisas terríveis e sente prazer em fazê-lo, ou, pelo menos, não sofre com isso, é bravo, enquanto o homem que sofre é covarde. Com efeito, a excelência moral relaciona-se com prazeres e dores; é por causa do prazer que praticamos más ações, e por causa da dor que nos abtemos de ações nobres. Por isso, como diz Platão, deveríamos ser educados desde a infância de maneira a nos deleitarmos e de sofrermos com as coisas certas; assim deve ser a educação correta.”

deveres. Para o sujeito que possui a falha de não sentir prazer em agir justamente, não lhe é possível formular uma justificativa das suas práticas. (BURNYEAT, 1980, pg. 81)

2 O *AKRATIC* (INCONTINENTE) E O *AKALASTOS* (PERVERSO)

Após as considerações principais sobre o aprendizado da virtude, Burnyeat distingue a figura do *akratic* (do incontinente) e do *akalastos* (o perverso). Para Aristóteles, conforme Burnyeat, independentemente da forma como os jovens foram educados, um ser humano tem apetites fisiológicos. Dentre estes estão os prazeres corporais. Em um ser humano, estes sentimentos não são eliminados, mas podem ser educados, sendo a instrução recebida a forma preliminar para a correção dos sentimentos e das ações para uma gama extensiva de relações com outras pessoas. Assim, os jovens podem vir a ter desejos para o correto propósito de apreciar as disposições do corpo. Ou seja, podem ser ensinados nos propósitos da temperança.¹² (BURNYEAT, 1980, pg. 82)

Vê-se, portanto, a necessidade da educação na formação do caráter, contudo sem redução apenas ao desenvolvimento intelectual. O estudante irá apelar para a razão após seus sentimentos serem amoldados no hábito, educados dentro das ações virtuosas.

Porém o *akratic*, segundo Burnyeat, forma seus desejos de forma diversa. Ele tem o conhecimento do que é correto (the that), teve a educação para a escolha do bem e tem intuitivamente internalizada sua concepção de bem, entretanto ele sofre de uma vontade contrária ao seu conhecimento pré-intelectual, o que acarreta uma deliberação distorcida. Assim, Aristóteles considera o problema a partir de um silogismo; o prazer corporal é a premissa menor supressora da premissa maior, a sua visão de bem, isto é, a visão geral do bem é restringida por um apetite sensual. Tão logo, os prazeres marcam no sujeito um fim não

¹² Segundo Burnyeat, esta passagem da *Ética* de Aristóteles esclarece acerca da educação moral (1095 a2-11): “Assim, o homem que foi instruído a respeito de um assunto é bom juiz nesse assunto, e o homem que recebeu instrução sobre todas as coisas é bom juiz em geral. Por isso, um jovem não é bom ouvinte de preleções sobre a ciência política. Com efeito, ele não tem experiência dos fatos da vida, e é ao longo destes que giram as nossas discussões; além disso, como tende a seguir as suas paixões, tal estudo lhe será vão e improfícuo, pois o fim que se tem em vista não é o conhecimento, mas a ação. E não faz diferença que seja jovem em anos ou no caráter; o defeito não depende da idade, mas do modo de viver e de seguir um após outro cada objetivo que lhe depara a paixão. A tais pessoas, como aos incontinentes, a ciência não traz proveito algum; mas aos que desejam e agem de acordo com um princípio racional o conhecimento desses assuntos fará grande vantagem.”

planejado por ele mesmo (não presente em sua premissa maior), fazendo-o agir de maneira distante da sua pretensão racional. (BURNYEAT, 1980, pg. 83)

Temos então o seguinte silogismo no caso do incontinente:

P. A visão de bem definida pelo *the that*.

p. O prazer corporal.

Conclusão: para o *akratic*, P é suprimido por p.

Observa-se que a incontinência é considerada uma figura psicológica diversa do ‘pervertido’ ou autoindulgente (o perverso ou o *akalastos*), que aprova a gratificação sensual como boa para si mesmo. O incontinente, por oposição, procura um fim ao qual sua visão racional de vida não aprova. A causa dessa incontinência para Aristóteles, sustenta Burnyeat, é a imaturidade sensível do *akratic*. Eles, os incontinentes, formam sua vontade e ações responsáveis não em função de uma razão justificada (*the because*), mas seus fins corretos são simplesmente suprimidos pelo prazer corporal em um dado momento de suas vidas; ou seja, eles têm uma concepção fixa de bem para considerar, diferentemente do autoindulgente (*akalastos*) que não possui essa concepção fixa de bem e, por isso, entrega-se as prazeres sem qualquer prudência. (BURNYEAT, 1980, pg. 83)

Temos, aqui, portanto, o silogismo do perverso:

P: Não há o conhecimento de bem definido pelo *the that*.

p. O prazer corporal.

Conclusão: para o *akalastos*, não há o conhecimento de P, portanto p se sobressai sem limitação.

Em outras palavras, o incontinente não tem uma importante característica da aquisição da virtude, que a reiteração dos hábitos para reforça-los e fazer com que ‘p’ não suprima ‘P’. Ou seja, o problema está na primeira fase do aprendizado moral. A questão restringe-se, portanto, ao problema do conhecimento do que é nobre e virtuoso, não no aspecto da justificativa daquilo que é o correto. O perverso não atingiu a primeira fase (*the that*) da formação do caráter, resultado na ineficácia do conhecimento racional, das justificativas (*the because*) da ação virtuosa. Burnyeat cita Aristóteles para explicitar o argumento (1149, a25-b2):

A cólera **parece ouvir o raciocínio até certo ponto, mas ouvi-lo mal**, como os servos apressados que partem correndo antes de haverem acabado de dizer o que queremos e cumprem a ordem às avessas, ou os cães que ladram apenas ouvem à

porta, sem procurar ver se se trata de uma pessoa amiga; e da mesma forma a cólera, devida à sua natureza ardente e impetuosa, embora ouvindo, não escuta as ordens e precipita-se para a vingança. Porque o raciocínio ou a imaginação nos informa de que fomos desprezados ou desconsiderados, e a cólera, como que chagando à conclusão de que é preciso reagir contra qualquer coisa dessa espécie, ferve imediatamente; enquanto o apetite, mal o raciocínio ou a percepção lhe dizem que determinado objeto é agradável, corre a desfrutá-lo. **Por conseguinte, a cólera obedece em certo sentido ao raciocínio, mas o apetite não.** (Grifo meu)

Portanto, esta responsabilidade racional está no incontinente como um resultado de sua educação. Devem-se considerar, assim, os primeiros estágios do desenvolvimento do caráter do sujeito, que lhe acarreta uma disposição menor em afirmar suas resoluções, tornando-lhe mais excitável. Assim, para Burnyeat, a incontinência e a continência relacionam-se com o que excede a disposição característica da maioria dos homens; porque o homem continente se atém mais às suas resoluções e o incontinente menos do que a maioria pode fazer. Das formas de incontinência, a própria das pessoas excitáveis é a mais curável que a das que deliberam, mas não se atém às suas conclusões, e os que são incontinentes por hábito são mais curáveis do que aqueles em que a incontinência é inata; pois é mais fácil mudar um hábito do que alterar a nossa natureza; e o próprio hábito muda dificilmente porque se assemelha à natureza.

3 O CRESCIMENTO MORAL

Dado o problema da formação do caráter, do aprendizado de como ser bom na fase da reiteração dos hábitos e das figuras morais do incontinente e do perverso, como, questiona-se Burnyeat, fazemos para crescer e para virmos a ser adultos completamente racionais? Como a razão pode moldar um melhor modelo de motivação? Enfim, há possibilidade em Aristóteles de um crescimento moral e, conseqüentemente, haveria como defender no estagirita a ideia moderna de ressocialização e como o autor se posicionaria hipoteticamente em relação à pena capital a partir dos conceitos estudados?

Afirma Burnyeat que Aristóteles, em uma passagem da *Ética a Nicômaco*, sustenta que o agradável e o doloroso crescem conosco desde a nossa infância, e assim, é difícil conter essas paixões, enraizadas em nossa vida. O considerado homem bom tende, desde infância, a agir corretamente, assim como o homem mau tende agir de forma errada, especialmente ao que diz respeito aos prazeres. (BURNYET, 1980, p. 81ss)

Há, afirma o autor, três categorias distintas e irreduzíveis de valores para a completa virtude do homem conforme Aristóteles em (1104b30-35): a) a procura do prazer está inata na nossa natureza animal; b) este prazer está relacionado, para a vida virtuosa, com a educação – uma boa educação resulta no controle proveitoso dos apetites; e c) o bem especificado aqui se trata da reflexão madura. Todas as três categorias conectam uma distinta característica dos desejos e sentimentos, os quais, por sua vez, motivam efeitos para os diferentes estágios do desenvolvimento moral. (BURNYEAT, 1980, pg. 86)

Desta forma, o conflito entre o continente e o incontinente em Aristóteles não está na perspectiva intelectual da formação do caráter (ao contrário da doutrina socrática), mas nas ações incompatíveis entre aquilo considerado prazeroso e a ação do sujeito, que por sua vez relaciona-se com as três categorias supra. Para que haja a incontinência, é preciso que qualquer das categorias não tenha acontecido, fazendo com que se realize o silogismo do *akratic* – p suprime P.

Assim, dentre as categorias distintas de valores, a boa educação tem uma significativa relevância, mas não é exclusiva na formação e mudança do caráter. As ações virtuosas são escolhidas pelos seus próprios fins e esta escolha é alcançada por uma deliberação de bem, incluindo um desejo pela ação do que é nobre e prazeroso. Contudo, a principal condição é que todas estas escolhas devem ser resultado de um firme e imutável caráter, isto é, uma segunda natureza¹³ para o homem virtuoso, para apreciar as coisas que ele sabe que é o bem. Daí resulta que as três categorias estão em harmonia. Elas têm que ser comensuráveis nos termos do prazer e da dor, mas não na forma objetivamente a qual leva ao intelectualismo socrático. Conclui, assim, que para Aristóteles a formação completa do homem de virtude e inteligência prática não dá espaço para a incontinência, pois reforça a conhecimento do que é correto (the that), fazendo que o silogismo do incontinente não se realize. O homem virtuoso simplesmente não tem razões para não o ser. (BURNYEAT, 1980, pg. 88)

Assim o posicionamento de Burnyeat comprovaria, logo, certo determinismo na concepção de virtude aristotélica, porém não completo na hipótese do incontinente, que, embora na vida adulta tenha extrema dificuldade de fazer a premissa menor não suprimir a

¹³ Sobre a segunda natureza, a tese de Burnyeat concorda com o excelente trabalho de Jean-François Balaudé, Aristote et la notion de nature: **enjeux épistémologiques et pratiques: sept études sur Aristote**, especificamente o capítulo: L’habitude: une sconde nature?, in BALAUDÉ, 1997, p. 131.

maior, ainda assim ele, recorrendo aos bons hábitos, pode reforçar a premissa maior através dos hábitos e com tal não realizar a conclusão do seu silogismo. Portanto haveria a possibilidade de ressocialização para a figura psicológica aristotélica do *akratic*.

No caso do perverso, que não possui portanto a premissa maior, ele está completamente submetido às paixões corporais e, logo, não pode apreciar as virtude e com isso não reconhece intuitivamente o bem (a felicidade). Assim, a premissa menor se desenvolve sem limitação, não sendo possível qualquer mudança, visto não poder reforçar a premissa maior porque justamente ela não existe. Ou seja, mesmo que haja um ensino intelectual do perverso ou um ensino nos hábitos, mesmo assim não haverá desenvolvimento moral pois o mesmo necessita primeiramente a sua aceitação e conhecimento pré-intelectual do *the that*.

Desta forma, mesmo ensinado o perverso sobre os princípios da ação virtuosa, as mesmas serão para ele palavras vãs pois a justificativa do bem não significa nada sem o desenvolvimento do premissa maior. Temos aqui, portanto, uma possibilidade de não ressocialização para Aristóteles. Assim, o *akalastos* não pode apreender as virtudes, sendo portanto, hipoteticamente, aceitável em Aristóteles a penas capital nesse caso, exclusivamente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ambas as dimensões, emocionais e cognitivas, são essenciais na doutrina das virtudes aristotélica, segundo Burnyeat. A excelência moral forma-se da completude das variáveis. O sujeito, então, adquire a virtude através do conhecimento do que é correto ‘*the that*’, que por sua vez é reforçado na prática dos bons costumes, no hábito. Além, essa prática exige uma adesão íntima do sujeito. O virtuoso sente afeição, prazer pela moralidade, revelando, então, o aspecto emocional – mesmo o jovem não conhecendo as razões da sua atitude, ele sente prazer em agir de tal forma.

Já os princípios e as razões da ação (*the because*) resultam no sujeito uma ratificação ainda maior da ação virtuosa. Segundo Burnyeat, isso explicaria o sentimento de vergonha dos jovens, que possuem a intuição do que é correto, mas não os princípios, levando-os a

cometer erros. Conclui-se, então, que não é apenas a partir da intelectualidade que há a aquisição da virtude, mas também pela prática dos bons hábitos - argumento que contraria a posição socrática.

Observa-se que a figura psicológica do incontinente possui este estágio afetivo da moralidade. O *akratic* conhece a ação correta, aceita, portanto, a variável 'the that', contudo, ele não tem o ponto de partida da moralidade, que seria a reiteração emocional de aquisição da virtude pelos hábitos. O que resulta na incompletude da moralidade, pois o mesmo não poderá alcançar as razões e os princípios da virtude (the because) – serão, as razões, vagas palavras para o *akratic*. Ou seja, além das razões da virtude, para se superar a incontinência, o sujeito deve antes habituar-se na virtude aristotélica, reforçando sua premissa maior para que a premissa menor não se sobressaia e a conclusão do *akratic* não se substancie.

Quanto ao crescimento da moral, ressalta-se certo determinismo na ética aristotélica a partir da interpretação de Burnyeat. Sustenta o autor que para Aristóteles os prazeres e desprazeres que crescem conosco desde a infância estão enraizados em nossas vidas, sendo muito difícil de contê-los. Assim, para Aristóteles, o homem bom desde a infância tende a ser bom e agir corretamente e o homem mau tende a agir de forma errada. E como o conflito do incontinente não está na perspectiva intelectual da formação do caráter, observa-se a invariabilidade do seu comportamento, que será, portanto, incontinente. O que também comprova a impossibilidade do homem de virtude e inteligência prática ser incontinente. No entanto, essa incontinência não é absolutamente determinada, mas há a possibilidade de desenvolvimento da virtude através de uma segunda natureza composta pelos hábitos. O incontinente pode, portanto, reforçar sua premissa maior contra os prazeres representados pela premissa menor. Nesse caso pode concluir razoavelmente pela aceitação de Aristóteles da ideia moderna da ressocialização.

Apenas para o perverso (*akalastos*), o desenvolvimento das virtudes torna-se impossível. Nesse caso, tendo em consideração a tese de Burnyeat, não há possibilidades de ressocialização e se admitiria a pena de morte para o estagira.

Finalmente, em uma breve pesquisa na literatura especializada, parece-nos que a concepção de Burnyeat é consenso entre os comentadores mais relevantes, embora o autor seja o mais completo, profundo e comprometido na afirmação das suas teses¹⁴.

Diz Bondenson (1974, p. 65), por exemplo:

Left unanswered the discussion, because there does not seem to be adequate evidence in the text, is the basic question as to whether every state of character is character is whether some states of character are entirely unchangeable. That some states of character are changeable is clear but there is no explicit statement in the text that all states of character are changeable nor does Aristotle give any criteria for distinguishing between changeable and non-changeable states of character. Also left unanswered are questions as to the relations between the item of knowledge and the problems of the weakness of the will, the practical syllogism and the nature of practical wisdom.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Ed. Abril S.A., 1984. Coleção – Os Pensadores.

BALAUDÉ, Jean-François, **Aristote et la notion de nature**: enjeux épistémologiques et pratiques: sept études sur Aristote. Bordeaux: Plesses Universitaire de Bourdeaux, 1997.

BONDESON, Willina. Aristotle on Responsibility for Ones Character and the Possibility of Chracter Change. *Phronessi*, 19, 1994.

BURNYEAT, Myles Fredric. “Aristotle on Learning to Be Good”. In: RORTY. A. O. (ed.). **Essays on Aristotle’s ethic**. Berkeley/Los Angeles & London: University of California Press, 1980.

HARDIE, W. F. R. Aristotle and the Freewill Problem. *Phylosophy*, Vol, 43, nº 165. Published by: Cambridge University Press on behalf of Royal Institute of Philosophy. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3748497>. Acesso em 05/2008.

HOBUSS, João. Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles. Pelotas: Ed. Universitária/UFPel, 2002.

HUBY, Pamela. The First Discovery of the Freewill Problem. *Phylosophy*, Vol, 42, nº 162. Published by: Cambridge University Press on behalf of Royal Institute of Philosophy. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3748497>. Acesso em 06/2008.

¹⁴ Ver também, HARDIE, 2008, p. 274; HUBY, 2008, p. 353; e finalmente ROBERTS, 1989, p. 23.

ROBERTS, Jean. Aristotle on Responsibility for Action and Character. In: Ancient Philosophy. Volume IX, nº 1. Springs: Mathesis Publications. INC, 1989.

SANTOS, Fausto. Filosofia Aristotélica da Linguagem. Chapecó: Editora universitária Argos, 2002.