

O CORPO E A TEMPERANÇA NA *ÉTICA A NICÔMACO*

Hans Magno Alves Ramos¹

Resumo: Sabe-se que a virtude moral, em Aristóteles, é adquirida pelo hábito (pela práxis), que tem a função de educar as paixões e disposições sensíveis do homem de modo a proporcionar-lhe um caráter que deseja o bem e obedece à razão. Pretendemos abordar neste sentido a importância da virtude da temperança e que função ela recebe nessa educação. Assim, esta é definida como a virtude da parte irracional da alma que cuida dos apetites, estes, por sua vez, relacionados com os prazeres do corpo, isto é, comer, beber e fazer sexo, e, portanto, trata-se da virtude que habilita o homem a ter bons e equilibrados apetites. Em seguida, articula-se a tese aristotélica da conexão das virtudes com a afirmação que é a temperança, enquanto *sophrosyne*, que preserva a *phronesis*, aplicando isso à análise da incontinência, que é entendida como a incapacidade do indivíduo de pôr em ato o seu conhecimento sobre o bem devido ao entorpecimento que lhe causam as paixões mediante a alteração que estas produzem no corpo humano. Desse modo, conclui-se acerca da importância da temperança e, por conseguinte, do cuidado do corpo.

Palavras-chave: Corpo, temperança, caráter.

Abstract: On *Nichomachean Ethics* by Aristotle, the moral virtue is acquired by the treatment of the passions and desires through the habit, which make inner at the man the taste of the noble and, thus, the obedience to reason. I pretend deal, in this direction, with the importance of the virtue of the moderation (*sophrosyne*) and what function it gains on man's moral education. In this way, the moderation is defined the virtue of the irrational part of the soul that take care of the appetites, which to refer to eat, drink and make sex and, therefore, the moderation is the virtue that enables the man to have good and balanced appetites. After that, I relate the theory of Aristotle of the connection of the virtues to the affirmation that is the moderation, while *sophrosyne*, that preserves the *phronesis*, applying this to the analysis of the incontinence, which is the inability of the man to act according to the precept of the reason because a numbness affects him due to his passions, which produce at him an alteration in the body. Thus, I show for that the importance of the moderation and the care for the body.

Key-words: body, moderation, character.

¹ Mestrando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE.

No final da *Ética a Nicômaco*, encontra-se no tocante às virtude morais a seguinte sugestão aristotélica: “dir-se-ia até que algumas delas provêm do próprio corpo e que o caráter virtuoso se prende por muitos laços às paixões” (L.X, 8, 1178a 14-15). Mais adiante, em consonância, Aristóteles afirma que as virtudes morais pertencem à nossa natureza composta, ou seja, matéria e forma, corpo e alma. No entanto o estagirita, em nenhum momento daqueles textos, presta-se a distinções que nos permitem ver o papel específico que o corpo poderia ter na constituição da virtude moral, parecendo assim atribuir a formação desta somente à alma, ainda que na sua faceta patética. O objetivo deste trabalho é mostrar que, embora seja impossível derivar alguma virtude do corpo – como também não das paixões por elas mesmas, isto é, sem cuidado² – a disciplina do hábito requerida para tornar um homem virtuoso não prescinde do corpo, antes reserva para seu cuidado uma virtude de capital importância, a temperança.

1. Os apetites (*epithumia*)

Antes de qualquer coisa, é necessário contextualizar o nosso trabalho a partir da concepção que tinha Aristóteles da relação corpo e alma quando escreveu os cursos relativos à *Ética a Nicômaco*. Conforme nos informa Gauthier (*La morale d'Aristote*: 1958, p.13-14³), esses escritos são oriundos da fase instrumentalista-mecanicista, na qual a alma é vista em incontestável superioridade em relação ao corpo, tido somente como seu mero instrumento. No texto, isso se verifica pelas afirmações: “é a razão a melhor coisa que existe em nós” (L.X, 7, 1177a 21), e “a razão, mais que qualquer outra coisa, é o homem” (L.X, 7, 1178a 7).

Todavia uma nuance é passível de ser apresentada a fim de tornar este trabalho não de todo impertinente, a saber, que a alma propriamente humana não se resume à razão, compondo-a relevantemente também, a parte desiderativa, que tanto pode entrar em assaz conformidade com a razão quanto pode resignar-se a não lhe dar ouvidos. A parte desiderativa

² L.I, 1102a 16; L.II, 5, 1105b 28-35.

³ GAUTHIER, René-Antoine. *La morale d'Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.

que se refere à nutrição, procriação e satisfação com nosso corpo manifesta-se pela denominação “apetites” (*epithumia*), e é esta que nos interessa aqui. Essa dupla⁴ divisão da alma no que concerne à excelência humana implica um dupla divisão das virtudes humanas, as virtude morais, incumbidas do aperfeiçoamento do elemento desiderativo, e as virtudes intelectuais, que se prestam à excelência do entendimento humano. Os apetites como parte do elemento desiderativo do homem recebem por isso o tratamento das virtudes morais, e como seu objeto são os prazeres da carne, não se pode supor que estes são ignorados pelo adestramento próprio da virtude moral, a saber, a disciplina do hábito. Entenderemos, portanto, o cuidado dedicado especificamente ao corpo, traçando como o homem adquire a virtude moral.

2. Hábito, virtude moral e caráter

O fundamento principal da tese aristotélica que deriva do hábito a virtude moral articula duas proposições de igual importância: (a) “é pelo exercício de atividades sobre objetos particulares que se formam as disposições de caráter” (L.III, 5, 1114a 9-10); (b) essa disciplina do hábito, quando feita de acordo com o que é bom, incute no indivíduo os primeiros princípios, a saber, a causa final de cada ação, a afinidade com o que é nobre e dotado de beleza moral, *kalos*⁵. É sem dúvida com essas razões que Aristóteles se afasta do intelectualismo socrático. Vejamos como assim se constitui.

O que caracteriza a virtude moral é estar entre as coisas que só se adquirem pelo exercício (e não por natureza), quer dizer,

as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo; por exemplo, os homens tornam-se arquitetos construindo e tocadores de lira tangendo esse instrumento. Da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, e assim com a temperança, a bravura, etc (L.II, 1, 1103a 32 – 1103b 1).

⁴ Na *Ética a Nicômaco*, consta uma tríplice divisão da alma humana, não importando um dos elementos para a ética, o elemento vegetativo: L.I, 13, 1102b12-13.

⁵ L.VII, 8, 1151a 15-19.

Como são os atos praticados que consolidam a forma do caráter, ou suas disposições, é necessário o homem praticar os bons atos desde sempre, mesmo que não intencionalmente ou pela própria orientação, donde a importância das leis que incutem bons hábitos⁶ e a seguinte afirmação: “não é coisa de somenos que desde a nossa juventude nos habituemos desta ou daquela maneira. Tem, pelo contrário, imensa importância, ou melhor, *tudo* depende disso” (grifo nosso; L.II, 1, 1103b 24-25). Devemos entender, portanto, essa causalidade (ou determinação) entre os atos repetidamente praticados e o caráter, como que o tratamento, ou adestramento⁷, que cada ato particular dá às paixões (inclusos nessa categoria os apetites) e às ações logo que se torna requerido, necessário ou oportuno agir, até que, pelo exercício, se consolidem os atos em posse e vigor, ou seja, disposições de caráter, e somente assim devem-se entender trechos semelhantes a este: “pois o homem que a tudo teme e de tudo foge, não fazendo frente a nada, *torna-se* um covarde, e o homem que não teme absolutamente nada, mas vai ao encontro de todos os perigos, *torna-se* temerário; e, analogamente...” (grifo nosso; L.II, 2, 1104a 20-25).

Quando Aristóteles assevera que “essa espécie de excelência [a virtude] tende a fazer o que é melhor com respeito aos prazeres e às dores” (L. II, 3, 1104b 27), temos que admitir em consonância o mesmo em relação aos bons atos⁸ com respeito às paixões e às ações, porque é isso, na realidade, o que define os atos como bons. O que confere sentido a esse adestramento das paixões e ações pelo exercício constante de atos particulares e o apelo aristotélico à imitação do homem virtuoso é a pressuposição de que, pelo hábito, moldar-se-á um caráter que terá satisfação naqueles mesmos atos, tal como acontece ao homem virtuoso. “Ora, assim como as atividades diferem com respeito à bondade ou maldade... o mesmo sucede com os prazeres, pois cada atividade tem o seu prazer próprio. O prazer próprio a uma atividade digna é bom, e o próprio a uma atividade indigna é mau” (L.X, 5, 1175b 24-27). Sendo a matéria de nossos atos as ações e paixões e, destes, os prazeres e as dores, a disciplina do hábito requer,

⁶ L.II, 1, 1003b 2-6; L.X, 9, 1180a 14-15.

⁷ L.I, 9, 1099b 16; L.X, 9, 1180a 14.

⁸ Lembremos que o ato (*energeia*) é o uso, a atuação acionada pelo sujeito de uma faculdade ou disposição, podendo, por conseguinte, referir-se tanto a ações quanto a paixões.

além de uma destreza adquirida pelo exercício, uma seleção dos prazeres e dores que convêm à especificidade da natureza humana (a seu *ergon*, à sua atividade própria, a racional), assim como uma iniciação e habituação a eles de acordo com as paixões e ações que lhes acompanham. Sentindo o prazer próprio⁹ do que é nobre e limitando a ele, pelo exercício repetido das ações e paixões que lhe correspondem, sua possibilidade de satisfação, o caráter que assim se formar deseja também o que é bom e nobre. A aquisição da virtude moral, pois, dota o homem de destreza nas ações e gosto pelo que é verdadeiramente bom, noutras palavras, incute-lhe os primeiros princípios, concernentes às premissas universais do silogismo prático, àquilo que se deve fazer pela sua perfeição e beleza imanentes.¹⁰

Mas como devem ser os atos do homem se caracterizam como virtuosos? Ora, como “está na natureza dessas coisas [dos atos] o serem destruídas pela falta e pelo excesso” (L.II, 1104a 11), “a virtude deve ter o atributo de visar ao meio-termo” (L.II, 6, 1106b 15). Em que consiste esse justo meio (meio-termo, mediania)? Em primeiro lugar, o justo meio é um máximo de perfeição das paixões e ações que se opõe aos extremos, quer carência, quer excesso; trata-se de nem ter paixões violentas, que perturbam o discernimento do indivíduo, nem embotadas, incapazes de movê-lo, tampouco se trata de agir aquém ou além da devida medida.¹¹ Nesse sentido, o justo meio não é só o que preserva os atos da degradação, mas também o que os torna bons por tornar bom o homem, efeito possível pela sua conformidade com o *ergon* humano, com a distinção da natureza dele, isto é, a reta razão. Além disso, algo mais caracteriza essencialmente o justo meio, a saber, a sua complexidade e variação vinculadas à multiplicidade de circunstâncias envolvidas no momento de agir. Não basta sentir moderadamente as paixões, “mas senti-los na ocasião apropriada, com referência aos objetos apropriados, para com as pessoas apropriadas, pelo motivo e maneira convenientes...” (L.II, 6, 1106b 20-24), do mesmo modo, agir não tem sempre uma forma fixa, porém se acerta

⁹ L.X, 9,1179b 14-17.

¹⁰ 1115b 12.

¹¹ “Mas nem toda ação ou paixão admite um meio-termo, pois algumas têm nomes que já implicam maldade, como o despeito, o despudor, a inveja, e, no campo das ações, o adultério, o furto e o assassinio” (L.II, 6, 1107a 9-12).

de acordo com a “pessoa que convém, na medida, na ocasião, pelo motivo e da maneira que convém...” (L.II, 9, 1109a 26-28). É por ser tão complexo o justo meio, que não basta a virtude moral para a excelência do homem, sendo, para tanto, na mesma proporção necessária uma certa sabedoria, *phronesis*. Enquanto que a virtude moral cuida da moderação das paixões, da destreza nas ações¹² e da disposição para se portar com vistas ao que é nobre, a *phronesis* se dedicará a essa parte tão variável e cambiante das circunstâncias e da ocasião não quais está imerso a justa medida. Dito de outro modo, caberá à virtude moral cultivar pelo hábito a parte desiderativa e apetitiva da alma de modo que estas possam obedecer à razão no momento de agir, de tal forma harmoniosa que elas falem “a respeito de todas as coisas com a mesma voz que o princípio racional” (L.I, 13, 1102b 28). O justo meio é, portanto, como objeto da virtude moral, o ponto de adestramento ou disciplina que põe o homem em plena harmonia com seu *ergon*, noutros termos, com a reta razão.

Antes de concluir esta seção, vale recuperar uma questão capaz de lançar luz sobre a relação entre a virtude moral e caráter: o que distingue os atos praticados por um homem virtuoso e aqueles bons atos praticados por quem até pode se tornar virtuoso, quem, todavia, ainda não o é por estar agindo bem por acaso, comodidade, coação ou orientação alheia? A resposta que Aristóteles nos oferece é que, para se tratar de virtude,

é mister que o agente se encontre em determinada condição ao praticá-los [os atos]: em primeiro lugar deve ter conhecimento do que faz; em segundo, deve escolher os atos, e escolhê-los por eles mesmos; e em terceiro, sua ação deve proceder de um caráter firme e imutável (L.II, 4, 1105a 30-34).

O que o Estagirita quer nos dizer nesse trecho é que (a) a virtude é diferente dum ato acertado, e (b) o que a diferencia é a disposição do sujeito que, por um lado, age intencionalmente e, por outro, possui uma constituição de tal modo formada pelos bons hábitos que estes se lhe tornaram uma propriedade do caráter e, enquanto tais, virtudes¹³. É

¹² É bom ressaltar que considerar a paixão e a ação indissociáveis é pressuposto básico do apelo de Aristóteles para o hábito e para a discriminação dos prazeres e dores na formação do caráter virtuoso. Evidentemente, apetites exacerbados (paixão) impelirão o homem à glotonice, ao exagero no consumo do vinho ou mesmo ao adultério (ações), bem como a falta de qualquer apetite (paixão) o impedirá de desfrutar (ação) a vida; e assim, analogamente, ocorre noutros casos.

¹³ A primeira condição mencionada, o conhecimento do que se faz, é apresentada por Aristóteles como de ínfima importância para a posse das virtudes (L.II, 4, 1105b 1-4). Tudo leva a crer que o conhecimento aludido é

neste sentido que Aristóteles classifica a virtude como uma disposição (*hexis*) de caráter, o que significa um bom hábito a tal ponto constante de se portar frente às paixões e de agir¹⁴ que se tornou uma propriedade do indivíduo, isto é, um domínio do caráter – que fique claro, *antes* pela disciplina da *praxis* habitual do que pela razão. Destarte a virtude tem no caráter a sua morada, onde encontra a estabilidade e fortaleza necessárias para ser a excelência do homem. Assim compreendido, torna-se compreensível o fato de que “nenhuma função humana desfruta de tanta permanência como as atividades virtuosas” (L.I, 10, 1100b 14), de tal modo que, quando as vicissitudes da fortuna ameaçarem a felicidade, será a virtude o seu porto seguro, pois “se as atividades são, como dissemos, o que dá caráter à vida, nenhum homem feliz pode tornar-se desgraçado, porquanto jamais praticará atos odiosos e vis” (L.I, 10, 110b 34-35), noutras palavras, o homem plenamente realizado não pode se tornar desgraçado, porque não pode reverter seu caráter e deixar de ser virtuoso.

3. A temperança (*sophrosyne*)

Esclarecido como que a *praxis* disciplinada opera um adestramento nas ações e, sobremaneira, nas paixões, dentre estas os apetites, de modo a constituir assim o caráter do homem, vejamos agora o caso em que essa educação pelo exercício envolve diretamente o corpo, no tocante à satisfação de seus prazeres.

Assim como a coragem, a temperança é uma virtude da parte irracional da alma, às quais Aristóteles evidentemente presta mais atenção, não só as citando sempre quando convém apresentar exemplos para fortalecer suas teses como também lhes dedicando um número maior de capítulos, em comparação com as demais, quando elas são tematicamente caracterizadas. A coragem lida com os sentimentos de medo e confiança, a temperança (e, evidentemente, também a intemperança) com os apetites, que por sua vez, “relacionam-se com a espécie de prazeres que é compartilhada por outros animais, e que por esse motivo parecem inferiores e brutais” (L.III, 10, 1118a 25-27), que são os prazeres do corpo, isto é, o

meramente teórico, não tangendo, por conseguinte, a *phronesis*, pois, na continuidade da argumentação, o autor censura os filósofos que pretendem possuir a virtude refugiando-se na teoria.

¹⁴ 1105b 25-27; 1106a 4-13.

gozo com o comer, beber e fazer sexo. Se a virtude, como mostramos, é uma disposição de caráter (e não uma faculdade ou paixão), a temperança não se define por ter ou não apetites, mas sim pela condição subjetiva de tê-los, quer dizer, moderadamente, quando se deve, com os objetos que se deve... como prescreve a reta regra. Desse modo, a temperança não é uma insensibilidade, tampouco uma hipersensibilidade, mas uma forma de se portar ante os apetites, comuns também aos animais, que faça jus à natureza especificamente humana, isto é, a razão.

O que lança luz sobre a importância e a caracterização da temperança e a intemperança nos escritos aristotélicos é a impossibilidade de qualquer ser humano de se desvencilhar do seu objeto, o corpo, tanto quanto o poder de sedução dos prazeres dele, cujos apelos são os mais próximos, freqüentes e de satisfação não laboriosa. Em vários trechos, Aristóteles nos adverte afirmando ser o prazer a maior fonte de erro, porque impede, devido à nossa propensão natural em persegui-lo, um juízo imparcial de nossa parte e, em conseqüência, sempre nos aparece como um bem sem, muitas vezes, não o ser¹⁵. Nessas circunstâncias sempre é mais fácil cometer faltas como também adquirir maus hábitos, que acabam formando um caráter imperfeito ou perverso, de modo a urgir ainda mais uma educação e disciplina, que devem evidentemente tratar do corpo.

Como dissemos, essa disciplina deve ser a da exercício constante, e, no tocante aos prazeres da carne, seu efeito, quanto feita segundo a justa regra, dota o homem tanto da capacidade de se abster dos prazeres que não se deve, quanto da disposição de não sentir pesar nessa abstinência¹⁶ e, outrossim, do poder de fruir dos prazeres salutareis. O temperante não é, portanto, nem insensível, nem continente, porque sua educação e seu cuidado disciplinado do corpo, não lhe legou a falta de apetites mas sim a falta de apetites maus, de forma que se abster dos prazeres que não deve sentir não lhe custa nada, antes lhe traz satisfação, pois tais prazeres se lhe assomam como ensejos de vergonha (*aidos*) e não como verdadeiros prazeres.

¹⁵ L.II, 4, 1109b 7-12; L.III, 4, 1113a 36.

¹⁶ L.III, 11, 1118b 35-36.

A importância da temperança está, então, no domínio que ela opera sobre os apetites do corpo através do hábito. Dado que o corpo e os apetites são o que possuímos em comum com os animais, o domínio a eles concernentes presta-se a elevar o que há de mais bruto e animal no homem ao que é mais nobremente humano, isto é, ele possibilita que a razão atue e seja dominante em nós. Isso se torna claro se nos ativermos ao efeito aduzido por Aristóteles do vício da intemperança, que procedendo em sentido contrário da temperança, habitua o homem a procurar a satisfazer todos seus apetites, fomentando-os cada vez mais, de modo a torná-los de tal forma intensos que a razão desse homem é perturbada e tolhida: “acresce-se que o exercício do apetite aumenta-lhe a força inata, e quando os apetites são fortes e violentos, chegam ao ponto de excluir a faculdade de raciocinar” (L.III, 12, 1119b 10-12). Logo, para que o que é divino em nós venha a atuar, é necessário antes cuidar do que nos é animal (sem deixar de ser nosso, isto é, humano), noutras palavras, para a excelência humana, é de suma importância o cuidado com o nosso corpo, isto é, com o comer, beber e fazer sexo.

4. A temperança, o caráter e a prudência (*phronesis*)

A importância da temperança, e por conseqüência a do cuidado do corpo, tornam-se ainda mais notável quando se leva em conta a tese das conexões das virtudes sob a articulação da sabedoria prática. Tal tese aristotélica, tão comum aos antigos, baseia-se na concepção de que não é possível possuir sabedoria prática sem as virtudes morais nem estas passariam de meros costumes para o estatuto de *arete* sem a virtude da reta razão. Dissemos que a virtude visa o justo meio, e que este se caracteriza pela complexidade de circunstâncias que devem ser atendidas para que a ação seja virtuosa. A prudência é a virtude da excelência do deliberar e desvelar como que essas circunstâncias devem ser atendidas, com base na sua experiência e conhecimento acerca do que é bom para o homem. Por outro lado, para que se vise a uma boa ação é necessário ter um bom caráter e desejar o que é bom e nobre, e isso é papel da virtude moral (dentre elas, a temperança) formar. Assim, “a obra de um homem só é perfeita quando está de acordo com a prudência e com a virtude moral; esta faz com que seja reto o nosso propósito; aquela, com que escolhamos os devidos meios” (L.VI, 12, 1144a 7-10).

Por si só, essa tese bastaria para demonstrar a necessidade da temperança para a excelência humana. Não obstante, além disso, a única virtude nominalmente citada por

Aristóteles como condição da prudência é a temperança. O estagirita assevera expressamente que esta, enquanto *sophrosyne*, é o que preserva aquela, enquanto *phronesis*,¹⁷ e, mais à frente diz que, “com a presença de uma só qualidade, a sabedoria prática [*phronesis*], lhe serão dadas todas as virtudes” (L.VI, 13, 1145a 1-2). Do mesmo modo, que a intemperança tolhe o funcionamento da razão, a temperança preserva os juízos próprios da prudência, concernentes ao que é bom para o homem em cada caso particular.

Decerto essa influência da temperança sobre a posse da prudência deve-se à sua importância na constituição do caráter, enquanto virtude moral e disposição de caráter. Nesse sentido são relevantes a restrição operada por Aristóteles da continência e incontinência, em sentido absoluto, aos objetos da temperança (e intemperança), aos prazeres corporais, e a não classificação da continência¹⁸ como virtude. A restrição significa que o conflito proeminente entre razão dum homem e seus desejos dá-se com respeito àqueles objetos, e a simples existência desse conflito, ainda que nele vença a razão, basta para que a qualidade correspondente não seja virtude, o que acontece com a continência. O homem continente, como o incontinente, possui os primeiros princípios, o desejo pelo que é bom, e também tem maus apetites, mas, ao contrário do incontinente, cumpre o que dita a razão; contudo Aristóteles não o considera virtuoso, apesar de ele fazer o que se deve, simplesmente pela imperfeição de caráter que é ter apetites indevidos. No mesmo sentido, quando é abordada a questão acerca da posse ou não, por parte do incontinente, da prudência, o estagirita é categórico ao afirmar a impossibilidade dessa atribuição apontando como razão a imperfeição do caráter do incontinente e sua decorrente incapacidade ao agir; observemos bem que a imperfeição aludida que o impede de agir é do caráter e não de suas faculdades racionais¹⁹.

Esse elo entre temperança, caráter e a prudência é ainda mais significativa entendendo a pressuposição de que, no momento de agir, para a razão prevalecer, ela depende duma boa

¹⁷ L.VI, 5, 1140b 12-13.

¹⁸ Trata-se disposições mistas que não são nem virtudes nem vícios, L.IV, 1128b 34-35, L.VII, 8, 1151a 1-2.

¹⁹ L.VII, 10, 1152a 5-9; curiosamente Aristóteles não levanta a mesma questão com respeito ao continente, caso em que uma resposta seria bem mais problemática.

condição do corpo, o que demonstra Aristóteles pela análise da incontinência. O incontinente tem uma boa intenção e guarda a justa regra, no entanto desobedece-lhe por conta de apetites que divergem do que dita a razão. Mas como um homem pode agir em divergência com o que sabe ser melhor? Isso se torna possível quando o conhecimento do bem que o homem possui não é posto em ato no momento de agir em virtude da intervenção de apetites contrários, apetites que “alteram materialmente a condição do *corpo*” (grifo nosso; L.VI, 3, 1147a 10-20), entorpecendo a pessoa e impedindo-a de seguir a justa regra. Vê-se, por essa explicação, além da estreita relação entre apetites e condição do corpo, um possível fundamento daquela afirmação aristotélica que faz a prudência depender da temperança, pois é provado que, para tal sabedoria atuar, é necessária a boa constituição do corpo, o que cabe à temperança. Desse modo, se é papel desta garantir o domínio da razão, isso se cumpre pela preservação da melhor constituição do corpo, o que, seguramente, só é possível mediante um cuidado direto com ele através do hábito, que educa seus apetites.

5. Consideração final

Partindo do fato de que o corpo tem seus apelos e que é essencial ao ser humano, que todos têm que lidar com seus apetites e que a constituição humana é tal que é o exercício constante que determina sua forma acabada, isto é, seu caráter, é evidente que se deve empenhar num diligente cuidado com o gozo carnal, quer pelo comer ou beber, quer pelo sexo, pois mesmo a boa condição do corpo depende disso, de que, por sua vez, depende a atuação da razão e a execução da ação virtuosa. Portanto na medida em que essa disciplina dos apetites mostra-se da mais alta importância na formação do caráter humano e na sua capacidade de se deixar guiar pela razão, tratar-se-á de uma virtude, a temperança, que opera o equilibrado vínculo entre a boa condição do corpo, do caráter e da razão. Desse modo, como pretendeu mostrar este trabalho, Aristóteles, ainda que considerando o corpo mero instrumento, não pôde ignorar a importância de seu cuidado para a excelência humana, pelo qual a nossa animalidade é equilibrada e aperfeiçoada para entrar em conformidade com o que em nós é mais próprio e excelente, o domínio da regra racional.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

GAUTHIER, René-Antoine. *La morale d'Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.