Segunda parte: O desejo segundo Aristóteles

Capítulo 1: A educação do desejo

Juliana Ortegosa Aggio

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

AGGIO, J.O. A educação do desejo. In: *Prazer e desejo em Aristóteles* [online]. Salvador: EDUFBA, 2017, pp. 143-249. ISBN 978-85-232-2010-5. <https://doi.org/10.7476/9788523220105.0007>.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

SEGUNDA PARTE

O desejo segundo Aristóteles

CAPÍTULO 1

A educação do desejo

O melhor de todos é aquele que por si tudo compreende
Bom também é aquele que se persuade por quem fala bem
Agora, aquele que por si mesmo não compreende,
nem o que de outro ouve lança no ânimo
Este, por sua vez, é um homem inútil

(*ENI*, 4, 1095b10-14)

Introdução

O desejo (*orexis*) é compreendido, por Aristóteles, como fazendo parte de nossa natureza, uma vez que o princípio do movimento não apenas está presente em nós (*en hêmin*), mas também está sob nosso poder (*eph'hêmin*) em certa medida. O ponto problemático para qualquer concepção ética é determinar qual seria essa medida, uma vez que ou bem se assume que o desejo está totalmente sob o nosso poder de modo que a razão seja ela mesma capaz de desejar e determinar diretamente o desejo por certos objetos, ou bem o desejo não está em nada sob o nosso poder, sendo absolutamente cego e surdo aos mandos da razão, ou bem haveria uma terceira via, um caminho do meio, ao que parece optar Aristóteles: o desejo está parcialmente sob o nosso poder, podendo ora ouvir e seguir a razão, ora ser surdo e contrário à razão. Quanto mais educarmos o desejo a seguir a razão, mais próximo estamos da virtude, do estado de harmonia e ausência de conflito.

Em resumo, Aristóteles pressupõe que o desejo não é de uma natureza tal absolutamente avessa à racionalidade; ao contrário, ele é próprio de uma natureza que se compõe e participa da razão. E se compõe no sentido de poder ser regrado pelo que a razão determina como sendo verdadeiramente um bem. Isso significa que o desejo é educável e, mais do que isso, deve ser educado para que o homem possa realizar de modo perfeito sua natureza. Seria, portanto, incongruente à sua filosofia, dizer que o desejo é um obstáculo condenável a ser transposto ou extirpado da natureza; ou que haverá uma batalha incessante entre desejo e razão, não havendo jamais a possibilidade de se realizar a educação do desejo; ou que o desejo deva estar submisso de modo incondicional à razão, uma vez que ela seria capaz de determinar por si só a ação e esta seria a perfeita realização do dever moral.

Se, para a moral estoica e mesmo cristã, de modo geral, a afecção (*pathos*) é um impulso excessivo e desobediente à razão, isto é, um movimento da alma perturbador e contrário à natureza,¹ para Aristóteles, ao contrário, o desejo é uma afecção (*pathos*) não racional que pode se harmonizar com a razão. Não apenas pode, como é preciso que assim seja. Desejo e razão, segundo o Estagirita, são inseparáveis assim como o corpo da alma, a cera do selo impresso, o mármore da estátua. Inseparáveis, todavia distintos. Por isso, mesmo desprovido ele próprio de razão, o desejo pode participar dela, e, por outro lado, mesmo a razão desprovida de desejo, ela pode participar dele. Isso significa que o desejo pode ser persuadido por aquilo que a razão diz que é correto. Não há, portanto, um problema propriamente psicológico, uma vez que não há nenhum impedimento oriundo da constituição da natureza humana, pois que ela é potencialmente capaz de realizar sua perfeita existência, a saber: a harmonia entre desejo e razão.

Assumamos, por enquanto, o que será arguido neste capítulo: a razão é capaz de atuar sobre a função desiderativa, seja incutindo bons hábitos ou promovendo o autoconhecimento, seja avaliando se o fim desejado é moralmente adequado ou não. Cabe investigarmos se ela seria capaz de determinar o fim da

1 Como vemos em Cícero, para Platão e Pitágoras, a cólera e o desejo são agitações que pertencem à parte da alma desprovida de razão e são contrárias e hostis à razão (*Tusculanas*, IV 5 10). Segundo o mesmo, Zenão dizia que o “*pathos* é um movimento da alma que obscurece à reta razão e que é contrário à natureza” (*Tusc.* IV 6 11). Também em Diógenes de Laércio, *Vida e opiniões dos filósofos*, VII 110: “Segundo Zenão, a afecção é um movimento da alma irracional e contrário à natureza, ou melhor, uma inclinação exagerada”. Sobre este ponto, ver Zingano (2007b, p. 167-211), “Deliberação e Vontade em Aristóteles”. Ver também Lebrun (2002), *O conceito de paixão*.

ação. Investigaremos, portanto, quais operações racionais atuam sobre o desejo no processo formativo do caráter e na constituição do fim da ação. Certamente, não basta falarmos da razão de modo genérico, pois é preciso compreender que operação racional pode atuar sobre o desejo e como ela pode atuar. Sabemos de antemão que não poderia ser a função contemplativa ou científica. Por isso, a racionalidade prática, aquela que tem como objeto a ação, parece ser o candidato mais adequado para esse papel. Sabemos também que ela é essencialmente deliberativa. Contudo, estaria ela reduzida à função deliberativa? Isso porque, se de fato estiver, o dilema da constituição racional do fim correto ficaria sem solução.

O que salta aos olhos quando lemos atentamente a *Ética Nicomaqueia* é que o filósofo enfatiza explicitamente que a operação deliberativa da razão diz respeito exclusivamente aos meios. Sendo assim, como poderia o desejo ser capaz de determinar o fim correto, se o bem só pode ser apreendido com verdade pela faculdade racional? Ademais, se o desejo, segundo Aristóteles, pode se tornar reto, ou seja, pode ser educado em termos de aprendizado (*mathesis*) e não de condicionamento mecânico (*askêsis*),² então se pressupõe que a razão é de algum modo capaz de determiná-lo. Isso se confirma pelo fato de que o desejo, por natureza, não visa senão ao que parece ser prazeroso, mas, por educação, tornar-se capaz de ter como fim o que é verdadeiramente bom.

Enfim, devemos ter como pressuposto que a razão é de algum modo capaz de determinar o fim da ação para que a educação dos desejos e, consequentemente, o projeto da aquisição da virtude se sustente. Se a virtude moral é responsável pela constituição do bom fim, isso significa que, tratar do problema da aquisição da virtude moral implica conceber a constituição do fim virtuoso, isto é, do bom objeto de desejo. Para tanto, é preciso não apenas verificar a possibilidade de a virtude ser adquirida, mas também como tal possibilidade se realiza através da educação moral dos desejos. É preciso, portanto, explicitar por que tal educação é necessária para o projeto aristotélico da aquisição da virtude moral, pois se ela não for necessária, ou bem o desejo teria de ser naturalmente bom, ou ele deveria estar submisso de modo incondicional à razão. Contudo, em oposição às posições intelectualista e naturalista, a ética aristotélica não pressupõe que a razão seja autônoma o suficiente para determinar o desejo pelo

2 *Askêsis* não deve ser entendida aqui como prática, mas como uma espécie de condicionamento ou treinamento, como se diz da prática de exercícios físicos. O sentido de prática formadora pode ser encontrado em EN 1099b16, 1170a11-12.

fim da ação segundo o conhecimento do bem e do mal, nem que ele seja dado por uma natureza inata boa ou má; porém, pressupõe que apenas a razão seja capaz de apreender o que é verdadeiramente bom.

Sendo assim, nossa tarefa é delimitar em que medida, segundo Aristóteles, a razão determina o desejo pelo fim. Para tanto, examinaremos de que modo o bom fim pode ser constituído tanto por uma razão capaz de apreendê-lo corretamente, como por um desejo capaz de tomá-lo como seu objeto, uma vez que o desejo já tenha sido habituado a ter prazer com o que se deve. Ao que tudo indica, a educação moral parece ser condição prévia necessária para que razão e desejo se harmonizem e a razão possa ser efetivamente causa coadjuvante (*sunaitia*) na constituição do desejo pelo fim da ação.

Traçado o nosso caminho investigativo, voltemos à dificuldade inicial, a saber, que operação racional poderia participar do desejo constituindo o seu objeto? Como a operação deliberativa da razão poderia determinar o objeto de desejo, uma vez que a deliberação (*bouleusis*) incide apenas sobre o que conduz ao fim e não sobre o fim propriamente?

A dificuldade reside tanto na determinação racional do fim, quanto na própria constituição da retitude desiderativa. Evidentemente, as questões são distintas, porém não estão desvinculadas na medida em que a determinação racional do fim bom só é possível se houver previamente a educação dos desejos. Uma coisa é procurar saber, no que diz respeito à ação, que operação racional outra que não a deliberativa é capaz de constituir o fim, pois sabemos que a deliberação determina exclusivamente os meios. Outra coisa é procurar compreender como a retitude desiderativa se constitui, isto é, que operação racional atua no processo de aquisição da virtude, portanto, na educação do desejo.

No intuito de solucionarmos tais dificuldades devemos pressupor que, no que concerne à determinação do fim, outra operação racional, que não a deliberativa, atua sobre o desejo. Porém, para que ela possa determinar de maneira eficiente o fim a ser desejado, é preciso que o desejo esteja previamente preparado, cultivado, habituado a desejar o que a razão julga como sendo bom. É preciso que a educação moral tenha se realizado para que o pensamento prático possa apreender o bem verdadeiro e o desejo possa tomá-lo como objeto, pois, como bem disse Aristóteles, “para o pensamento prático, a verdade deve estar de acordo com o desejo correto” (*EN VI 2: 1139a31*). Afinal, um pensamento sobre o que é verdadeiramente bom não poderia mover alguém se este não desejasse isto que é verdadeiramente bom. Em suma, investigaremos se nossos

pressupostos estão corretos, a saber: se outra operação racional que não a deliberativa atua na constituição do fim e se a educação moral dos desejos deve ser condição de possibilidade para tal atuação.

Assim, para entender o que é a educação dos desejos é preciso compreender duas coisas: em primeiro lugar, o que é o desejo e suas espécies; em segundo lugar, como é possível educar o desejo, ou seja, como o desejo estaria, mesmo que parcialmente, sob o poder do agente? O que significa perguntar: qual operação racional e como ela atua sobre desejo educando-o? Antes de irmos às possíveis respostas, façamos o exercício de aprofundar o problema da apreensão do bom fim da ação.

O problema da apreensão do bom fim

Como a determinação do que é bom, segundo Aristóteles, está enredada na inextricável indeterminação do presente particular, sempre sujeito a toda sorte de variação contingente, é obscuro saber que fim é o melhor a ser desejado. Tampouco seria claro o vislumbre dos melhores meios para realizar um fim. Neste caso, contamos ao menos com a nossa habilidade de bem deliberar. Agora, com qual habilidade podemos contar para bem apreender o fim da ação? Certamente, precisamos aprender a ver, em circunstâncias sempre variáveis, qual é a melhor direção a ser tomada e apontarmos, como a um alvo, para o bom fim. Aristóteles é claro ao nos dizer que esta depuração da visão para bem acertar o alvo é fruto não apenas de elementos teóricos, como as opiniões e conselhos, as regras e as leis, mas, sobretudo, de uma habituação emocional ou desiderativa ao que é preciso desejar e realizar. O aprendizado, que pode ser expresso em termos de educação dos desejos ou aquisição das virtudes, ainda não nos responde uma incômoda pergunta: o que significa dizer que a virtude moral produz o alvo correto? Quais capacidades estão em jogo para que se constitua o bom fim a ser desejado? Trata-se, afinal, de um tipo de operação racional não deliberativa ou de um tipo de percepção que poderíamos chamar de percepção moral?

Posta a dificuldade, gostaria de iniciar esta breve apresentação com duas citações que irão localizar o problema da apreensão do fim da ação na *Ética Nicomacheia*, de Aristóteles. Antes, é preciso deixar claro que irei me deter apenas na formulação do problema, deixando de lado qualquer tentativa de resolvê-lo, ainda que eu sinalize possíveis resoluções e aponte suas falhas. Passemos às citações:

1. “Enquanto a virtude produz o alvo correto, a prudência (*phronêsis*) produz os meios (τὰ πρὸς) para tal alvo” (EN VI, 12, 1144a7-9);
2. “O fim não é objeto de deliberação (*bouleuton*), mas aquelas coisas que conduzem aos fins” (EN III, 3, 1113b34).

Como podemos constatar, nessas duas citações, a virtude intelectual (*phronêsis*) é responsável pela correta apreensão dos meios, ou melhor dizendo, das coisas que conduzem ao fim, e a virtude moral (*aretê êtikê*), dos fins.³ Diante desta tese, e, diante de uma segunda tese que afirma que a função racional concernente às ações é essencialmente deliberativa, ou seja, que a razão prática parece se reduzir ao exercício de procurar os meios para realizar um fim previamente posto, Aristóteles lega à posteridade o problema da apreensão correta do fim da ação. Afinal, não poderíamos deixar de perguntar ao filósofo estagirita o que significa dizer que a disposição moral põe (*tithênai*) o fim?⁴

Como vimos, a primeira tese que apresentei é a de que a virtude produz o fim. Aristóteles a expõe ao procurar delinear a relação entre a prudência (*phronêsis*) – excelência da parte racional calculativa (*logistikón*) ou deliberativa⁵ – e a virtude moral (*aretê êtikê*) – excelência da parte não racional desiderativa (*orektikón*).⁶ Cito novamente o trecho: “a função do homem é exercida por completo conforme a prudência e a virtude moral: enquanto a virtude produz o alvo correto, a prudência, os meios para tal alvo” (EN VI, 12, 1144a7-9).⁷ É preciso notar que ao dizer que a função do homem, isto é, a sua racionalidade se realiza por completo quando nossa alma se torna virtuosa intelectual e moralmente, o que o filósofo procura enfatizar é que a razão, do ponto de vista teórico e prático, deve ser desenvolvida maximamente e que, no que diz respeito à razão prática, a virtude intelectual é a excelência da capacidade racional de bem deliberar

3 Também na *Ética Eudêmia*, o mesmo é afirmado: “A virtude produz o fim correto (*skopon orthon*) ou as coisas em vista do fim? Nossa posição é que seja o fim, pois não há silogismo ou *logos* do fim. Em verdade, ele deve ser considerado como um princípio (*archê*)” (EE II, 9, 1227b23-25).

4 EN III, 5, 1114b23-25.

5 EN VI, 1, 1138b35-1139a17.

6 EN I, 13, 1102b13-1103a10.

7 Linhas adiante o mesmo é dito nas seguintes palavras: “A escolha deliberada (*προαίρεσις*) não será correta sem *phronêsis* e tampouco sem virtude: pois uma produz o fim e a outra o que conduz ao fim” (1145a5-7).

os meios, enquanto a virtude moral é a excelência da capacidade racional de bem persuadir o desejo a desejar bons fins. Agora, como exatamente a virtude “produz o alvo correto” (*ton skopon poiei orthon*) não nos deixa explícito o filósofo, abrindo um flanco para as divergências.

A segunda tese que apresentei é a de que a razão prática parece ser essencialmente deliberativa,⁸ o que significa dizer que ela tem como objeto exclusivamente ou, sobretudo, os meios em vista de um fim. Isso se explica por dois motivos: em primeiro lugar, a deliberação (*bouleusis*) é definida como uma investigação sobre os meios, que se inicia com um fim já dado e termina em uma escolha (*prohairesis*), isto é, em um desejo por realizar o primeiro meio na cadeia daqueles que nos conduzem ao fim.⁹ Aristóteles é explícito ao dizer que a deliberação, bem como a escolha deliberada, se restringem à determinação dos meios que estão em nosso poder realizar.¹⁰ Como foi dito: “o fim não é objeto de deliberação (*bouleuton*), mas aquelas coisas que conduzem aos fins” (*EN* III, 3, 1113b34).¹¹ Em segundo lugar, ao distinguir duas funções racionais elementares no início do sexto livro da *Ética Nicomaqueia* – a contemplativa (*theôrêtikos*) ou científica (*epistêmonikon*), responsável por contemplar os princípios invariáveis, e a prática ou calculativa (*logistikôn*), responsável por calcular (*logizesthai*) e deliberar (*bouleuesthai*) os fatores variáveis e circunstanciais envolvidos na ação –, Aristóteles acaba por sustentar a tese de que a deliberação é a função racional prática por excelência.

Novamente, o problema pode ser descrito do seguinte modo: se o fim não pode ser apreendido pela deliberação, pois é objeto já dado a partir do qual se delibera, então ele seria fruto tão somente da disposição moral, isto é, de uma

8 Visto que a parte da alma que possui *logos* se divide em científica e calculativa e este última é essencialmente deliberativa *EN* VI, 1, 1138b35-1139a17.

9 *EN* III, 5, 1112b12-1113a14.

10 Como diz o filósofo estagirita: “o objeto de deliberação (*bouleuton*) e o objeto de escolha (*proaireton*) são o mesmo, com a ressalva que o objeto de escolha deliberada já está determinado: com efeito, o objeto de escolha deliberada é o que foi preferido em função do conselho” (*EN* III 3: 1113a2-5).

11 São muitas as passagens que dizem que o fim (*telos/hou heneka*) não é objeto de deliberação, mas apenas os meios (*ta pros ta tele*); cito apenas as mais significativas: *EN* III 2: 1111b26-27; III 5: 1112b11-12; VI 4: 1140a27-28; VI 9: 1142b33 e ss; VI 13: 1144a7-9; *EE* II 10: 1226a7-17; *Ret.* I 6: 1362a18. Ver o artigo de Pierre Aubenque, “La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?” *Revue des Études Grecques*, 1965. Ver também, do mesmo autor, o capítulo dedicado à análise da *prohairesis* em seu livro *A Prudência em Aristóteles*, 2008.

disposição (*hexis*) para se comportar de certo modo com relação às emoções (*pathê*). Diante dessa constatação textualmente explícita, porém filosoficamente hermética e obscura, os comentadores gastaram e continuam a gastar tinta e mais tinta no intuito de saber exatamente o que eu estou agora tentando saber: afinal, como o fim da ação é apreendido? Há ou não alguma operação racional na produção do fim? Tendo em vista o bom fim, como não poderia haver uma operação racional se apenas a razão é a faculdade capaz de discriminar o bem do mal? As respostas, como já eram de se esperar, divergem imensamente. Uns tratam tal silêncio que apenas sinaliza que a virtude produz o fim, embora não explique tal produção, como um absurdo (Broadie e Rowe); outros como um erro (Cooper, Hardie); ou como algo que deveria ser modificado (Greenwood); outros ainda como um lapso da parte de Aristóteles (Joachim).¹²

A divergência se encontra justamente na dificuldade de compreendermos como a disposição moral apreende ou produz corretamente o seu objeto: o fim. Se tal disposição diz respeito à parte não racional, desiderativa, da alma, então, poderíamos supor que o fim seria simplesmente um objeto de desejo, portanto, distinto de um objeto racional. O fim, neste caso, deveria ser compreendido como uma espécie de dado natural, ou seja, como se o fim surgisse em nossa alma “naturalmente”. Digo naturalmente não no sentido de ele já estar presente em nossa alma desde o nascimento, como se fôssemos pré-determinados desde sempre a desejar certos fins, mas no sentido de o fim surgir mecânica ou espontaneamente, sem pensarmos, sem que pudéssemos ter controle imediato ou direto sobre ele, sem que pudéssemos constitui-lo deliberadamente. Bem sabemos, pela nossa experiência ordinária, que não basta dizer para si mesmo “vou desejar isto” ou “é melhor que eu deseje isto e não aquilo” para assim passarmos imediatamente a desejar. Ou seja, se o desejo não parece estar sob o domínio direto e imediato da razão, se não basta à razão ordenar para que o desejo obedeça, visto o caso do descontrole, acrasia¹³, então tampouco o fim, objeto de desejo, estaria sob o domínio direto da razão. Se nós não somos senhores por inteiro do modo como o fim nos aparece, então, como bem disse o filósofo,¹⁴ devemos

12 Cf. COOPER, 1986, p. 64; HARDIE, 1968, p. 213; BROADIE; ROWE, 2002, p. 49; JOACHIM, 1951, p. 218; GREENWOOD, 1973, p. 51.

13 Cf. DA III, 9, 433a1-8.

14 Nas palavras do mesmo: “Se, portanto, como foi dito, as virtudes são voluntárias, somos também causas coadjuvantes em certo sentido das disposições e, pelo fato de sermos de certa qualidade

reconhecer que somos parcial ou indiretamente senhores (*kupioi*) deste tipo de desejo capaz de direcionar nossas ações. O fim, ao contrário da ação, não está inteiramente sob o nosso poder (*eph'hêmin*). Ele é, essencialmente, fruto de uma parte não racional da alma.

Contudo, mesmo sendo fruto não da razão, mas do desejo, duas constatações devem ser feitas: em primeiro lugar, este desejo, quando educado, dialoga com a razão; em segundo lugar, há regularidade na sua ocorrência justamente porque somos capazes de adquirir uma disposição em desejar certos fins e não os seus contrários. Ou seja, com a repetição de ações, nos habituamos a agir de certo modo e não no seu sentido contrário. Haveria uma espécie de direcionamento para se desejar de certo modo, isto é, para que certos fins sejam produzidos em detrimento de seus contrários. Concebendo desta maneira, que papel teria a deliberação na produção do fim? Se tiver algum papel, certamente ele teria de ser exercido de modo indireto. Explico-me: como somos inteiramente senhores de ações voluntárias e, mais ainda, de ações escolhidas deliberadamente, e, como o hábito de repetir um tipo de ação engendra o tipo correspondente de disposição, então somos, por meio do pleno uso de nossa capacidade racional de deliberar, parcialmente responsáveis por certa regularidade no modo como o fim nos aparece. Em resumo, podemos dizer que, mesmo que a deliberação não tenha um acesso direto sobre a produção do fim, certamente, ela o tem por meio da determinação das ações que, uma vez tornadas habituais, engendram as disposições e, portanto, certas regularidades no modo pelo qual apreendemos o fim.

Antes de prosseguirmos, é preciso esclarecer que tipo de desejo interessa ao Estagirita no domínio ético, de modo que nos fique mais evidente em que sentido o fim é um objeto de desejo. Pois bem, no conjunto de nossos desejos, há aqueles que são por coisas impossíveis, como o desejo pela imortalidade, por exemplo.¹⁵ Há, porém, aqueles cujo objeto está em nosso poder buscar, como o

pomos (*tithemetha*) o fim que lhe corresponde. Os vícios também são voluntários, pois são similares” (EN III 5: 1114b23-25). Em seguida, continua Aristóteles: “As ações e as disposições não são voluntárias do mesmo modo; com efeito, de um lado, somos senhores (*kupioi*) de nossas ações do início ao fim, desde que conhecedores das circunstâncias; de outro, somos senhores do início das disposições, mas o acréscimo caso a caso não é distinguível, assim como ocorre nas doenças. Porque, porém, está em nosso poder (*eph'hêmin*) nos comportarmos assim ou não assim, por esta razão são voluntárias” (EN III 5: 1114b30-1115a3).

15 Exemplo dado em EN III, 4, 1111b20-2.

desejo de se tornar virtuoso, e, esse tipo de desejo realizável é o que, do ponto de vista ético, interessa a Aristóteles.

Do desejo realizável, podemos distinguir dois tipos: um se refere ao fim de uma ação, e outro ao que conduz ao fim. O desejo pelo meio é chamado de *prohairesis* ou escolha deliberada. Com efeito, se desejamos certos meios para realizar certo fim, assim os desejamos não em vista deles mesmos, mas com vistas ao fim já dado. Por isso, na *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles define brevemente a escolha deliberada como “desejo deliberado do que está em nosso poder (*bouleutikê orexis tôn eph’hêmîn*)” (EN III, 3, 1113a11), ou seja, um intelecto desejante (*orektikos noûs*) ou um desejo pensante (*orexis dianoêtikê*) (EN VI, 2, 1139b4-5), um desejo que se constituiu após e conforme a deliberação de realizar um meio com vista a um fim.¹⁶ Já na *Ética Eudêmia* a definição é explicitada com mais clareza: “Se, então, não se escolhe deliberadamente sem ter se preparado e deliberado se <algo> é pior ou melhor, e se se delibera sobre as coisas que estão sob nosso poder que podem ou não existir e que são meios para um fim, é evidente que a escolha deliberada é um desejo deliberado do que está em nosso poder” (1226b14-17). Adiante, conclui: “eu chamo de deliberado o desejo cujo princípio e causa é a deliberação e se deseja por haver deliberado” (122b20-21).

A escolha, portanto, é o desejo oriundo da investigação deliberativa, cujo objeto é um meio realizável aqui e agora em vista de um fim já dado. Sobre este fim já dado, a escolha não o constitui, mas apenas o aprova ou não. Por isso, temos primeiramente em nossa alma certo desejo que constitui o fim da ação, por exemplo, o desejo de ser saudável. Após a deliberação, surge outro desejo que

16 A frase em que se encontra tal definição é a conclusão de EN III 3, capítulo em que se define deliberação: “Dado que o objeto de escolha deliberada é o objeto de desejo do que está em seu poder após a deliberação, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberado do que está em nosso poder, pois, julgando em função de ter deliberado, desejamos conformemente à deliberação” (1113a9-12). Este desejo é pelo meio e não pelo fim. Este “desejamos” da frase é *oregometha* e não *boulometha*, ou seja, desejar é o gênero, que compreende a espécie escolha, por um lado, e, por outro, a espécie querer, apetite, impulso. Como diz Aubenque (2008, p. 196), “por certo, esta escolha é, ela mesma, um desejo (*orexis*), pois somente se quer os meios porque se quer o fim, e a escolha dos meios permanece subentendida à vontade do fim, sem a qual a escolha perderia toda razão de ser”. Segundo Ross (1923, p. 207), porém, Aristóteles erra ao conceber a escolha como um desejo e limitar o seu objeto ao meio em vista de um fim; mesmo assim, segundo o autor, em todas as outras passagens em que ela não é discutida *ex professo*, ela é tratada como “intenção” ou “proposta” (*purpose*), portanto, como se dirigindo ao fim e não aos meios. Esta interpretação, todavia, obscurece a concepção aristotélica de *prohairesis*, com toda a limitação que ela possa apresentar diante da nossa concepção de “liberdade da vontade”, como bem notou Aubenque (2008, p. 202-203).

anseia concretizar os meios para tal fim, por exemplo, o desejo de se exercitar, dormir e se alimentar bem para ser saudável. Este desejo deliberado é o que Aristóteles chama de escolha. Já o desejo (*orexis*) que tem como objeto um fim se manifesta de três modos: o desejo pelo enfrentamento da dor, chamado impulso (*thumos*), o desejo pelo prazeroso, chamado apetite (*epithumia*), e o desejo pelo bem, chamado querer (*boulêsis*).

Pois bem, este desejo pelo fim pode ser ou não engendrado por uma disposição já adquirida. Quando ele é fruto de uma disposição, dizemos que a causa de assim desejar está parcialmente sob nosso poder, ou seja, podemos inferir que, sobre aqueles fins oriundos das disposições morais, temos controle parcial de sua aparição em nossa alma. Neste sentido, nossa razão deliberativa parece ser causa parcial ou indireta de alguns fins desejados. Se o que foi dito está correto, então a deliberação parece exercer um papel reduzido na determinação do fim, ensejando uma interpretação da ética aristotélica como uma ética antirracionalista,¹⁷ isto é, uma ética que valoriza o elemento desiderativo ou emotivo na apreensão do fim.¹⁸

Podemos dizer, *grosso modo*, que, enquanto a interpretação antirracionalista da ética aristotélica defende a tese de que o desejo é fortemente ou absolutamente avesso à razão, a interpretação racionalista afirma que o desejo, ou ao menos um tipo de desejo, seria fortemente ou absolutamente determinado pela razão a ponto de ele ser considerado um desejo essencialmente racional. É possível observar que esses dois caminhos interpretativos nos conduzem a um radicalismo, que, a meu ver, afasta de nosso horizonte uma concepção mais razoável desta problemática. Por um lado, o radicalismo da interpretação antirracionalista reside em afirmar que o objeto de desejo não é acessível à razão senão por via indireta, o que parece ser o caso quando se trata da função deliberativa da razão, mas não pode pressupor que a razão prática esteja reduzida à sua função deliberativa, visto que outra função racional teria de ser capaz de apreender o bom fim; por outro lado, a interpretação racionalista extrapola ao supor que haveria um tipo de desejo absolutamente racional,¹⁹ a *boulêsis*, que fosse capaz de desejar aquilo que lhe impõe direta e imediatamente a razão deliberativa.

17 Sobre a diferença entre a interpretação racionalista e a antirracionalista, ver Irwin (2007) “Rationalist v. Anti-rationalist Accounts of Virtue”.

18 Jessica Moss (2011, p. 2) parece compreender deste modo a ética aristotélica.

19 Mais adiante, neste mesmo capítulo, veremos como a interpretação da *boulêsis* aristotélica enquan-

Evitaríamos, contudo, de nos enveredarmos para um dos extremos interpretativos se tivermos em vista não uma cisão ou oposição radical entre desejo e razão, nem uma subordinação ou redução do desejo à razão, mas tão somente uma distinção que permita a tão desejada harmonia entre ambos. Nem o desejo parece ser absolutamente avesso à razão, afinal, o filósofo afirma claramente que a razão pode participar do desejo persuadindo-o.²⁰ Nem a razão parece ser absolutamente determinante na apreensão do fim a ser desejado, pois, no que diz respeito ao desejo pelo fim, é preciso que algo apareça como sendo bom para se tornar objeto de desejo, o que pressupõe a atuação da imaginação (*phantasia*).²¹ Assim, é preciso se perguntar que razão ou que operação racional é esta responsável pela apreensão do bom fim. Certamente, como vimos, não poderia ser a operação deliberativa, pois que sua atuação é apenas indireta, como vimos. Todavia, quando se trata da disposição virtuosa, estamos falando da excelência da parte desiderativa da alma, portanto, do melhor funcionamento do desejo. Este pressupõe uma razão participante do desejo, isto é, uma razão capaz de participar do desejo persuadindo-o de que o bem apreendido verdadeiramente deve ser desejado.

Essa interpretação intermediária nos permitiria trazer à baila as nuances da complexa relação de participação e persuasão entre desejo e razão, além de ser bastante condizente com o que o filósofo afirma no capítulo 13 do primeiro livro da *Ética Nicomaqueia*, capítulo em que a divisão da alma é estabelecida com vistas a mostrar que a parte racional participa da não racional desiderativa persuadindo-a, e, a desiderativa participa da racional ouvindo-a ou obedecendo-a. Nas palavras do filósofo, “a parte <desiderativa> participa da razão, como dissemos; pelo menos, a do homem que se controla obedece à razão – além disso, presumivelmente a do homem temperante e corajoso é ainda mais obediente, pois em tudo concorda com a razão” (*EN* I, 13, 1102b26-29). Assim, a razão que põe corretamente o fim não é a deliberação, mas uma operação racional que participa do desejo persuadindo-o, tendo em vista que a virtude moral nada mais é do que o melhor funcionamento da nossa razão em acordo com o desejo, isto é, a melhor comunicação possível entre razão e desejo. Trata-se, portanto,

to um desejo da razão, o que ficou conhecido por vontade, é absolutamente inadequada.

20 Cf. *EN* I 13.

21 Não cabe explicarmos a atuação da imaginação neste momento, mas esta tese foi desenvolvida pelo filósofo no *DA* III 9-11, *De Motu* 6 e 7 e *EN* III 4.

de uma razão partícipe do desejo e não de uma razão desejan- te ou de um desejo pensante, como é o caso da escolha deliberada.

Se o filósofo não lhe forneceu um nome, isso não quer dizer, todavia, que não a concebeu e se tivéssemos que escolher um nome, este poderia ser razão persuasiva. Em poucas palavras, a razão que apreende corretamente o fim é aquela que o faz em uma comunicação harmônica com o desejo. Esta razão partícipe do desejo é capaz de constituir o bom fim fazendo uso da percepção das circunstâncias particulares, ou seja, é capaz de ver o que é realmente bom dada a situação particular, de modo que isso apareça como sendo bom para o agente moral, portanto, para o seu desejo. Com efeito, esta razão vê o que é bom a partir do material fornecido pela percepção, de modo que *isto* mesmo apareça (*phainetai*) como sendo bom, portanto, se constitua como objeto de desejo. Essa interpretação será mais bem desenvolvida ao longo deste primeiro capítulo.

Certamente, qualquer interpretação convincente terá que se defrontar com o que Aristóteles compreende por desejo, por razão, bem como a relação entre eles. A pergunta essencial, a meu ver, é a de saber se Aristóteles concede ou não à razão um papel crucial na apreensão do fim.²² Se a resposta for positiva, se de fato a razão for capaz de determinar direta e imediatamente o fim desejado, então devemos explicitar qual função racional é esta. Segundo a interpretação racionalista, o fim teria de ser apreendido por outra função racional que não a deliberativa, função esta que o próprio filósofo parece não ter explicitado em sua obra, *Ética Nicomaqueia*. Neste ponto, estou inteiramente de acordo com a interpretação racionalista.

Alguns comentadores²³ fundamentam tal interpretação em uma passagem bastante difícil de ser compreendida da *Ética Nicomaqueia*, livro VI, capítulo 11. Trata-se de uma passagem inserida em um capítulo que Aristóteles pretende definir o termo *gnômê* (que pode ser traduzido por compreensão ou julgamento), e demonstrar quais são as quatro principais faculdades (*dunameis*) ou disposições (*hexeis*) intelectuais que o prudente deve possuir, a saber: prudência (*phronêsis*), entendimento (*sunesis*), julgamento (*gnômê*) e intelecto (*noûs*). Evidentemente, estas disposições próprias ao prudente são capazes de discriminar objetos sensíveis, mutáveis, contingentes, particulares, em uma só palavra: a ação

22 Irwin (1975), Wiggins (1980) e Cooper (1986) atribuíram à razão um papel essencial na apreensão do fim.

23 Por exemplo, Greenwood (1973, p. 51).

a ser feita. Pois bem, a passagem que citarei diz respeito à atuação do intelecto (*noûs*) nos âmbitos teórico e prático. O *noûs* seria responsável tanto pela apreensão dos primeiros termos (*horôn*) do conhecimento teórico dedutivo, bem como dos princípios (*archai*) do que é em vista de algo, do fim (*hoû heneka*):

O *noûs* diz respeito às coisas últimas (*τῶν ἐσχάτων*) em ambos aspectos <isto é, no aspecto teórico e no prático>, pois tanto dos primeiros como dos últimos termos (*horôn*) há intelecção (*noûs*) e não raciocínio (*logos*); e o intelecto (*noûs*) que concerne às demonstrações apreende os termos imutáveis e primeiros, enquanto aquele que concerne às coisas práticas apreende <os termos> últimos e mutáveis e a premissa menor. *Pois estes <termos> são os princípios (archai) do que é em vista de algo* (*ἀρχαὶ γὰρ τοῦ ὧς ἕνεκα αὐταί*), visto que dos particulares surge o universal. Dessas coisas é preciso ter percepção, e esta é uma intelecção (*noûs*) (1143a35-b5).

Não nos cabe, no momento, analisar esta citação tão sintética e de difícil compreensão em seus detalhes, mas vale destacar o que nos interessa. A partir desta citação, não parece ser possível inferir que o intelecto ou a “intuição sensível” seja capaz de apreender o fim, embora possamos dizer que ele forneça as condições para tanto na medida em que ele apreende os objetos sensíveis, mutáveis e contingentes, isto é, os particulares. É preciso deixar claro que uma coisa é dizer que o *noûs* apreende os particulares a partir dos quais formamos o nosso juízo sobre o fim, outra coisa bem distinta é dizer que o *noûs* apreende o fim.²⁴ Podemos, portanto, interpretar tal citação da seguinte forma: o *noûs* apreende o particular e esta apreensão é a condição inicial para apreendermos o fim. Ou seja, o particular apreendido é “o princípio do fim”, pois partimos da apreensão das circunstâncias particulares para que certo fim nos pareça bom e desejável.

Como vemos, esta citação não nos convence de imediato que o *noûs* seria o responsável pela apreensão do fim, pois uma outra leitura é mais plausível. A meu ver, as indicações textuais em que o filósofo trata da apreensão correta do fim na *Ética Nicomaqueia* são duas: (i) a primeira é aquela em que o Estagirita diz

24 Cooper (1986, p. 42), por exemplo, argumenta que Aristóteles esteja dizendo que os particulares são os princípios não da apreensão do fim (*the grasping of ends*), mas antes da obtenção do fim (*the attainment of ends*). Broadie (2002) faz leitura similar ao dizer que os particulares são os princípios do fim no sentido de que “eles dão nascimento ao fim (isto é, à sua realização) ao preencher um objetivo geral de modo a convertê-lo em uma decisão” (comentário ad locum).

que a disposição moral põe (*tithênai*) o fim (EN III, 5, 1114b23-25), e (ii) a segunda é aquela em que ele diz que o fim é visto pelo virtuoso e não escolhido deliberadamente por ele, ou seja, o virtuoso vê (*horan*)²⁵ o que deve ser feito.

Bem sabemos que, segundo Aristóteles, a discriminação do que deve ser feito reside na percepção,²⁶ pois a determinação do fim correto, do meio termo, deve ocorrer conforme as circunstâncias particulares que envolvem a ação. O fim, por sua vez, é a mais importante²⁷ das circunstâncias particulares a serem determinadas conforme a ocasião (*kata ton kairon*).²⁸ Por isso, ele também será objeto de discriminação sensível. E como qualquer outro objeto sensível, cuja natureza está sempre sujeita a mudanças, não é nada fácil apreendê-lo.²⁹ Em poucas palavras: conceber um fim significa determinar o que é preciso ser feito aqui e agora diante das circunstâncias que se apresentam aos nossos sentidos. Desse modo, qualquer que seja a faculdade capaz de apreendê-lo, certamente ela será capaz de avaliar qual ação particular deve ser realizada e como deve ser realizada. Enquanto o fim é matéria de sensação, o meio é objeto de deliberação e escolha deliberada. Em suas palavras: “Também não são objeto de deliberação os particulares (*kath’hekasta*); por exemplo, se isto é pão ou se está cozido como se deve, pois são do domínio da sensação” (1113a1-2).

É evidente que a faculdade que determina o fim também não poderia operar simplesmente como uma discriminação sensível de um objeto particular, como o seu reconhecimento (“isto é um pão”), tampouco de uma qualidade sensível de certo objeto particular (“o pão está bem cozido”). Esta operação incide necessariamente sobre a ação, então ela deve ser capaz de avaliar que ação particular deve ser realizada e como deve ser realizada, portanto, que ação é boa e que ação

25 O virtuoso vê (*horan*) o que é bom a ser feito: EN III 4 1113a34 e vê corretamente (*horosin orthos*): EN VI 14 1143b14.

26 Cf. EN IV 5: 1126b5 e II 9: 1109b23. Por isso, acertadamente, Burnyeat (2010, p. 159) diz que “o nobre e o justo não admitem, segundo Aristóteles, formulações precisas em regras ou preceitos tradicionais [cf. I 3 1094b14-16; II 2 1104a3-10; V 10 1137b13-32; IX 2 1165a12-14]. É necessária uma percepção educada, uma capacidade que vá além da aplicação de regras gerais, para dizer o que requer a prática das virtudes em circunstâncias específicas”.

27 Cf. EN III, 2, 1111a16-18.

28 Cf. EN III 1: 1110a14 e 1111a19.

29 Com efeito, é difícil determinar o meio termo, assim como é igualmente difícil censurar aquele que se distância do meio termo, visto que “não é fácil determinar pela razão até que ponto e em quanto ele é censurável, pois tampouco o é algum objeto sensível: tais objetos ocorrem nos casos particulares e a discriminação é matéria de sensação (*têi aisthêsei hê krisis*)” (EN II, 9, 1109b21-3).

é ruim. Dizer o que é bom ou ruim é tarefa exclusivamente da razão que, por sua vez, assim o faz a partir da percepção das circunstâncias. O fim é a ação a ser realizada a partir da apreensão do que deve ser feito aqui e agora e não a mera identificação de um objeto sensível.

Se, todavia, optarmos por dizer que o *noûs* é responsável pela apreensão do fim, então teríamos que definir, para além das palavras do filósofo, que tipo de operação o *noûs* exerceria nesta função e como ele se comunica com o desejo, visto que o desejo é o princípio motor por excelência. Se este *noûs* for um tipo de percepção, conforme nos indica a passagem de VI 11, restará ainda a tarefa de compreender como esta operação intelectual comunica o fim apreendido ao desejo: se de modo direto e imediato ou de outro modo. Se for de modo direto e imediato, então teríamos de supor a existência de um desejo puramente racional, um desejo que obedeça imediatamente ao que ordena a razão. Neste caso, a *boulêsis* aristotélica seria idêntica ao que conhecemos modernamente pelo conceito de vontade, o que é um ponto absolutamente controverso. Também teríamos que nos perguntar se o *noûs* que apreende o fim correto teria aprendido a fazê-lo por ensino ou por hábito.

Enfim, são várias as dificuldades que as interpretações racionalistas e antirracionais produzem. Contudo, mesmo que haja problemas com a interpretação racionalista, não poderíamos negar a necessidade de haver uma operação cognitiva na apreensão do bom fim, seja ela qual for: razão, percepção ou imaginação. Esta necessidade é evidente se nos atentarmos para a definição de desejo como a capacidade de nos mover na medida em que ele é uma atividade (*energeia*) de nossa alma, que se realiza no corpo em direção ao que lhe falta, ao objeto desejado.³⁰ Ou seja, a natureza da faculdade desiderativa é monolítica: ela nos conduz diretamente para o objeto desejado, sem ser capaz de, por ela mesma, ponderar se este objeto deve ou não ser desejado. Já a razão é a capacidade de distinguir contrários³¹ e assim determinar o que é verdadeiro e falso, o que é correto e incorreto, enfim, o que é bom e ruim.

30 Depois de dizer que o movimento implica três coisas: aquilo que move, aquilo que move e é movido e aquilo que é movido, Aristóteles define o desejo da seguinte maneira: “Aquilo que move sem ser movido é o bem prático, aquilo que move e é movido é a faculdade desiderativa (*to orektikon*) (pois aquilo que é movido assim o é na medida em que deseja, e o desejo (*orexis*) é um movimento (*kinesis*) ou atividade (*energeia*)), e aquilo que é movido é o animal” (DA III 10: 433b15-18).

31 Cf. *Met.* IX 2, 1046a36-b28 e *EN* VI 2, 1139^a21-31, onde o filósofo diz claramente que a função do pensamento, seja ele teórico ou prático, é apreender com verdade o seu objeto.

Com intuito de apresentar o problema e as dificuldades das possíveis soluções, gostaria de concluir o texto retomando o que foi dito: conforme a primeira tese, não podemos saber com clareza como a virtude moral determina o fim e, conforme a segunda tese, sabemos com certeza que não é a deliberação que o determina. Se, porém, (i) o fim deve ser um bem prático, e, (ii) se não é função do desejo determinar o que é correto e incorreto, bom e ruim, mas de alguma operação cognitiva, então é preciso pressupor que haja um tipo de cognição que incida sobre o fim de modo a determinar corretamente a sua qualidade moral. Todavia, se a razão concernente às ações estiver reduzida à função deliberativa, ou bem haveria outra função cognitiva capaz de apreender o fim, como a percepção ou a imaginação ou alguma função racional, ou bem teremos que considerar como definitivamente *aporético* o problema da apreensão do bom fim segundo a filosofia moral aristotélica.

O ponto é que, a título de especulação, podemos inferir que a apreensão do bom fim pressupõe que a razão possa fazê-la e transmiti-la ao desejo. Sendo assim, a razão prática não poderia estar reduzida à deliberação, tampouco ser incomunicável com o desejo. Trata-se, ao que parece, de uma razão que avalia o que é bom a ser feito a partir da percepção das circunstâncias particulares, bem como persuade o desejo a desejar isto mesmo que parece ser bom a ser feito: o bom fim. Dizer, portanto, que a virtude moral põe o fim significa dizer que a razão em conjunto com o desejo apreende o bom fim. Há uma espécie de trabalho conjunto no caso do virtuoso: a sua razão apreende o bom fim e o seu desejo o deseja em vista dele mesmo, como vemos nas seguintes palavras do filósofo: “a função de toda parte do intelecto é apreender respectivamente a verdade e a falsidade, mas a do intelecto prático é apreender a verdade que está em acordo (*homologôs*) com o desejo reto” (*Ética Nicomaqueia* VI, 2, 1139^a30-31).

Objeção: o conceito de vontade

Sabemos que a escolha é necessariamente uma operação racional desiderativa, pois é fruto de uma investigação deliberativa, já o desejo (*orexis*) é um movimento não racional capaz de ser persuadido pela razão. Tendo em vista que o objeto da escolha são os meios e o do desejo o fim, verificamos que não seria possível escolher direta e imediatamente desejar certo fim. Todavia, uma objeção pode ser apresentada, a saber, se atribuirmos a Aristóteles o papel de inaugurador do conceito de vontade, teríamos que aceitar tal possibilidade.

Em outros termos, se fosse possível escolher o nosso ato de desejar certo fim, isto é, se a razão deliberativa tivesse inteiramente sob o seu poder o desejo pelo fim, então deveríamos admitir que a natureza não apenas da escolha, mas do querer (*boulêsis*) fosse de ordem puramente racional e que, desse modo, Aristóteles teria formulado, em sua ética, o que desde a Idade Média ficou conhecido como o conceito de vontade.³² Além dos medievais, o conceito de vontade fez fortuna entre os modernos e, como sabemos, continua imperante em nosso tempo. Sabemos que, para que haja liberdade, no sentido moderno do termo, é preciso haver um desejo que seja puramente racional ou uma faculdade racional que seja capaz de desejar de forma absolutamente autônoma, ou seja, é preciso haver o que se designa por vontade. Esse conceito pressupõe que o sujeito seja livre o suficiente para determinar racionalmente os fins de suas ações e não estar submetido a nenhuma espécie de necessitarismo imposto por um suposto mecanismo natural do desejo; caso contrário, a liberdade, no seu sentido moderno, ficaria comprometida. Pois bem, o conceito de vontade expressa a plena autonomia da razão sobre o desejo.

Se o desejo, pelo menos um tipo de desejo, a saber, o querer (*boulêsis*), não for ele próprio desprovido de razão, contrariando a natureza de seu gênero, ou seja, se o querer for uma espécie de desejo racional no sentido forte do termo, então esta seria, por sua vez, uma objeção de peso à tese aristotélica de que não é possível escolher deliberadamente o fim da ação. Isso porque, uma vez sendo de natureza racional, nada impediria que o querer fosse um modo de desejar da razão deliberativa, fazendo de Aristóteles um precursor do conceito de vontade. Ora, não é por acaso que a *boulêsis* será traduzida por *voluntas* no latim.³³ Esta aproximação entre *boulêsis* e *voluntas* se explica pelo fato de o querer ser o modo de desejar mais afeito à razão. Há passagens tanto na *Ética Nicomaqueia*, como no *De Anima*, que parecem justificar a interpretação de que o querer não

32 Sobre este ponto, ver Irwin (1992). Também Gauthier (2002, p. 194, tomo II, grifo e tradução nossos), brevemente nos diz que, “para os escolásticos, a *voluntas* é precisamente um desejo racional no sentido de ele ser uma atividade da alma racional, que possui em si mesma uma faculdade desiderativa distinta da faculdade desiderativa irracional, ideia totalmente estranha a Aristóteles”. Ross (1923, p. 207), ao contrário, defende que a noção aristotélica de escolha (*prohairesis*) é claramente uma tentativa de se formular o conceito de vontade. Sobre este ponto, ver também Zingano (2007b), “Deliberação e Vontade em Aristóteles”.

33 Assim os estoicos traduziram o termo *boulêsis*. Como vemos em Cícero: “*voluntas est, quae quid cum ratione desiderato* (vontade é o que se deseja com razão)” (*Tusc.* IV 6 12).

seria apenas mais capaz de ouvir a razão do que os outros dois tipos de desejo, mas seria ele próprio a expressão de uma razão que deseja. Analisaremos, em seguida, cada uma dessas passagens, pois é preciso conceber se a racionalidade atribuída ao querer é por participação ou por essência. Com efeito, se for por essência, isto é, se o querer for essencialmente próprio da parte racional, então não teremos senão o que os escolásticos chamaram de *voluntas*.

É bem sabido que a interpretação de Tomás de Aquino, retomando, por sua vez, a ideia agostiniana da escolha como um movimento ativo da vontade, consolida a tese racionalista de que a *boulêsis* aristotélica é um desejo próprio da parte racional da alma, portanto, uma vontade. Para o filósofo medieval, a vontade é “o desejo proveniente da apreensão de um objeto de desejo segundo o livre juízo. E tal é o desejo racional ou intelectivo que é dito vontade” (*Suma Ia Iae* q. 26a1). Por detrás deste conceito, há a crença de que somos agentes livres, no sentido de podermos escolher o que o nosso desejo irá desejar aqui e agora.

No fundo, o erro interpretativo consiste em confundir o ato de escolher realizar um desejo dentre outros com o ato de escolher o que iremos, neste momento, desejar. Escolher desejar é certamente distinto de escolher concretizar um desejo dentre vários outros, pois sabemos que é possível desejar sem ter que, necessariamente, realizar o nosso desejo. Seria, em verdade, contra intuitivo não fazer esta distinção entre desejar e satisfazer um desejo. Aristóteles nitidamente diferencia esses dois momentos, o do desejo e o da ação, atribuindo escolha apenas à ação. Podemos escolher agir, mas não desejar.

A responsabilidade moral incide exclusivamente na escolha por realizar ou não um desejo e de forma alguma na própria atividade de desejar, no próprio ato de desejar isto e não aquilo outro. Ou melhor, somos responsáveis por certos desejos recorrentes na mesma medida em que somos responsáveis pelas disposições que adquirimos, pois adquirimos voluntariamente as disposições a partir de ações voluntárias em certo sentido e não no seu sentido contrário. Ainda assim, não poderíamos precipitadamente dizer que os nossos desejos se reduzem àqueles postos pelas disposições adquiridas; por isso, a responsabilização por desejos eventuais ou não regulares é ainda menor do que aquela atribuída à disposição. De todo modo, é evidente que o desejo não está em nosso poder do mesmo modo que a ação. Como a ação pode ser escolhida deliberadamente, então Aristóteles nos diz que ela está inteiramente em nosso poder. Poderíamos dizer que o desejo está parcialmente em nosso poder, na medida em que está em

nosso poder escolher o início da constituição do caráter. Discorreremos melhor sobre este ponto mais adiante.³⁴

Ademais, o segundo problema da interpretação de Tomás de Aquino é identificar a vontade tanto com o querer, como com a escolha deliberada, uma vez que ela é tanto vontade do fim como dos meios.³⁵ Aristóteles é claro ao dizer diversas vezes que o querer concerne ao fim e a escolha aos meios e que o querer (*boulêsis*) não é escolha deliberada. O desejo pelo meio será sempre uma decorrência do desejo pelo fim, pois o desejo deliberado nada mais é do que o impulsionador para a primeira ação que realizará o fim. Como vimos, desejar ter saúde é distinto de desejar aqui e agora caminhar para ter saúde. Ninguém escolhe direta e imediatamente desejar ter saúde, mas escolhe-se caminhar aqui e agora para realizar este fim. É preciso primeiramente desejar ter saúde para que se possa desejar os meios em vista deste fim. Ninguém deliberaria sobre os meios para ter saúde se não quisesse ser saudável; tampouco desejaria realizar tais meios. Ademais, devemos desejar os meios para realizar um fim porque este fim é realizável por meios adequados. Se a vontade, por sua vez, é identificada tanto com o desejo pelos meios, como com o desejo pelo fim, então ela é identificada tanto com a escolha deliberada como com o querer. Eis a contradição: se a vontade é o querer, logo ela não poderia ser também escolha deliberada, pois, para Aristóteles, querer e escolha são claramente distintos.

Por fim, Tomás de Aquino, ao atribuir a Aristóteles o conceito de vontade, comete duas extrapolações interpretativas, a saber: supor a existência de um desejo da parte racional, isto é, um desejo essencialmente racional e identificar, sob a rubrica da vontade, querer e escolha deliberada. Algumas passagens, todavia, podem induzir a esta leitura da *boulêsis* como *voluntas*, endossando a tese

34 Seção “O hábito”, deste capítulo. Ver também *Ética Nicomaqueia* III 5: 1114b30-1115a3.

35 Tomás de Aquino é claro ao responder à questão sobre se a vontade incide apenas sobre o fim ou também sobre os meios em vista do fim: ela incide sobre ambos. Mesmo diante da objeção posta pela passagem da *Ética Nicomaqueia* 1112b3-4, à qual o próprio Aquinate se refere, a saber, que “a vontade (*boulêsis*) é do fim, enquanto a escolha é do que é para um fim” (*Suma*, Ia IIae q.8^o2); ele responde dizendo o seguinte: “se falamos de vontade referindo-se à faculdade, ela se estende tanto ao fim, como ao que é para um fim, pois toda potência se estende a tudo aquilo ao qual pode encontrar o aspecto de seu objeto; a vista, por exemplo, estende-se a tudo que participa de algum modo da cor. Por outro lado, o aspecto do bem (*ratio autem boni*), que é o objeto da faculdade da vontade se encontra não apenas no fim, mas também no que é para o fim” (*Suma*, Ia IIae q.8^o2). Cf. também em Aquino (1993), *Suma* Ia IIae q.12-13. Sobre este ponto ver Irwin (1992, p. 460).

aquiniana, a saber: (i) *Ética Nicomaqueia* (EN) I 13 1102b29-1103a1; (ii) EN III 2: 1111b20; (iii) *De Anima* III 9: 432b4-7.

A primeira delas, 1102b29-1103a1, faz parte do capítulo 13 do livro primeiro da *Ética Nicomaqueia*, capítulo em que o filósofo descreve a estrutura da alma humana para que o político compreenda como a virtude pode ser engendrada em nossa alma. A passagem referida explica como a alma se divide de modo a garantir uma possível participação da razão na parte desiderativa:

É também manifesto que a parte não racional é dupla: o aspecto vegetativo em nada participa da razão. Ao passo que o aspecto apetitivo e, em geral, desiderativo participa de certo modo da razão ao lhe ser atento e obediente, assim como dizemos prestar atenção à razão do pai e dos amigos, mas não quando dizemos ter atenção na matemática. A advertência e toda censura e exortação indicam que a parte não racional é persuadida de certo modo pela razão. Se for preciso dizer que esta parte é racional, será também dupla a parte racional: uma propriamente e em si racional, a outra como capaz de ouvir em certa medida o pai (EN I 13: 1102b29-1103a1).

O trecho que mais nos põe em dificuldade, 1103a1, poderia ser traduzido da seguinte forma: “Se for preciso dizer que esta parte tem razão (*to logon echon*), então seria também dupla a parte que tem razão: uma propriamente e em si racional, a outra como que capaz de ouvir de certo modo o pai”. Devemos entender a expressão “ter razão” de dois modos: no sentido estrito de possuir ele próprio razão (no caso, o intelecto), e no sentido mais largo de possuir razão por participação (no caso, o desejo).³⁶ Ou seja, se for preciso dizer que esta parte, a não racional, tem razão, então a parte desiderativa deve ser compreendida como tendo razão por participação e não por essência, pois, caso contrário, teríamos que supor que ela pudesse ser, sob o aspecto do querer, essencialmente racional. Esta é uma interpretação possível, e que me parece mais adequada, pois nega a suposição de que a parte desiderativa teria um aspecto absolutamente racional, a saber, a *boulêsis*.

Como a parte desiderativa é híbrida, isto é, tanto participa da parte racional como da não racional, ela deve ser considerada em sua duplicidade. Trata-se de

36 Sobre estes dois sentidos de “ter razão” (*to logon echon*), ver Stewart (1892, p. 167). Gauthier (2002, p. 98), por esta mesma razão, interpreta “ter razão” por “tomar ciência”.

duas perspectivas possíveis para compreender a relação do desejo com as duas partes da alma. Se, por um lado, a tomarmos em relação à parte irracional, então ela deve ser considerada aquela que participa da parte racional, diferenciando-se da função vegetativa, que em nada participa da razão. Se, por outro lado, a tomarmos em relação à parte racional, então ela deve ser considerada aquela que é naturalmente desprovida de razão, mas que pode participar da parte racional, diferenciando-se da função intelectual. Nas duas perspectivas, o que há em comum é que a função desiderativa participa da parte racional e é exatamente esse atributo que a define, diferenciando-a tanto da função intelectual, como da vegetativa. Ou seja, o desejo é naturalmente um movimento da parte não racional da alma, portanto, ele é naturalmente desprovido de razão, mas capaz de participar da parte racional. Desse modo, acreditamos que Aristóteles não está preocupado em distinguir, nesta passagem, as três espécies de desejo para dizer que uma delas é essencialmente racional. Ele estaria antes procurando localizar o desejo em geral (*haplôs oretiktikon*) na alma humana diante da distinção das duas partes, a racional e a não racional.³⁷

O argumento é bem preciso: trata-se de distinguir a parte racional da não racional e localizar a desiderativa como uma parte híbrida que pode ser dita de dois modos. A conclusão também parece ser clara: há uma função anímica absolutamente irracional, a vegetativa; outra função absolutamente racional, o intelecto; e ainda uma terceira função que é híbrida, o desejo. Este não é nem absolutamente racional, nem irracional, mas pode ser dito não racional por ser desprovido, ele próprio, de razão, ou pode ser dito racional na medida em que participa da razão; afinal, o desejo pode participar da razão ao ouvi-la e obedecê-la.³⁸ Fica, assim, descartada a interpretação que, por sua vez, induziria ao erro de atribuir a Aristóteles o conceito de vontade.

37 Suscitar aqui, como fez Irwin (1992, p. 458-459), o problema de classificar os tipos de desejo conforme a bipartição da alma e propor duas soluções interpretativas, a antirracionalista e a racionalista, significa suscitar um falso problema para a interpretação desta passagem. Isso porque a classificação, por si só, é problemática ao sustentar fórmulas reducionistas de um conflito que requer antes uma explicitação da complexa relação entre desejo e razão do que a simples tomada de posição em preferência por uma das interpretações. Enquanto a interpretação antirracionalista defende a tese de que o desejo é absolutamente avesso à razão, a racionalista afirma a existência de um tipo de desejo que seria essencialmente racional. Diante dessas duas interpretações, optamos por nenhuma, pois o desejo é naturalmente tanto desprovido de razão como capaz de participar dela.

38 Em *EE* 1220b6-8, o filósofo também diz que “o caráter (*êthos*) é próprio da parte da alma não racional, mas capaz de ouvir a razão e ser conforme o que ela ordena”. Tomás de Aquino (1993,

A segunda passagem, 1111b20, é aquela que afirma que o querer não é escolha deliberada, “embora lhe seja evidentemente afim (*suneggus*)”. A passagem encontra-se no contexto em que a escolha deliberada é definida por exclusão dos possíveis candidatos. Depois de ter excluído a opinião, o apetite e o impulso, o filósofo argumenta pela exclusão do querer como sendo o *definiens* de escolha deliberada:

Tampouco é querer, embora lhe seja evidentemente afim, pois não há escolha deliberada de objetos impossíveis e, se alguém declarasse escolher deliberadamente coisas impossíveis, pareceria insano, ao passo que há querer de objetos impossíveis (por exemplo: a imortalidade). E o querer diz respeito também àquelas ações que de modo algum são realizadas por si mesmo (por exemplo: querer que um ator ou atleta vença a competição); ninguém escolhe por deliberação, porém, tais coisas, mas aquelas que crê engendrar por si próprio. Ademais, o querer diz respeito, sobretudo, ao fim, mas a escolha deliberada concerne ao que conduz ao fim (por exemplo: queremos estar saudáveis, mas escolhemos deliberadamente que coisas nos tornarão saudáveis; queremos ser felizes e o declaramos, mas não é apropriado dizer que escolhemos deliberadamente ser felizes). Em suma, a escolha deliberada parece dizer respeito àquelas coisas que estão em nosso poder (EN III 2: 1111b20-30).

Esta passagem nos permite dizer que o querer é antes distinto da escolha deliberada do que idêntico a ela, visto que a intenção de Aristóteles é mostrar por que a escolha não pode ser definida como nenhum dos três tipos de desejo, nem mesmo o querer. Apenas uma leitura que queira ver no termo afinidade ou proximidade (*suneggus*) o conceito de identidade proporia que o querer é um desejo da parte racional e, assim sendo, como interpreta Tomás de Aquino, tanto o querer (*voluntas*) como a escolha deliberada (*electio*) pertenceriam a uma mesma faculdade: à faculdade racional apetitiva, isto é, à vontade.³⁹

§242) descreve com clareza esta passagem: “Uma parte da alma, a vegetativa, é irracional apenas. Outra parte é racional apenas, o intelecto e a razão. Ainda outra parte é em si mesma irracional, mas racional por participação, como a parte apetitiva e a desiderativa”. Veja também que a solução dada por Zingano (2008), nota 1102b13-14, se aproxima do que acabamos de argumentar.

39 Como diz Tomás de Aquino (1993, § 443) em sua interpretação desta passagem: “Ele [Aristóteles] diz, primeiramente, que a escolha (*electio*) não é a vontade (*voluntas*), embora ela pareça estar intimamente vinculada à vontade. Ambos pertencem a uma única potência, ao apetite racional que é dito vontade. Mas a vontade designa um ato desta potência que concerne ao bem em absoluto. A

Porém, na mesma passagem, Aristóteles ainda esclarece que querer e escolha não são os mesmos, pois não dizem respeito aos mesmos objetos: o querer diz respeito a objetos possíveis e impossíveis, e apenas aos fins; a escolha concerne apenas aos possíveis e aos meios. Querer e escolha, portanto, são distintos por terem objetos distintos. Ademais, podemos dizer que eles também diferem por natureza, pois o querer é desprovido de razão, já a escolha é um desejo que resulta da operação deliberativa da razão. E se eles são distintos, a sua proximidade explica-se apenas pelo fato de o querer ser o tipo de desejo mais capaz de ouvir a razão,⁴⁰ e não porque querer e escolha sejam expressões de uma mesma faculdade volitiva racional. Sendo assim, dizer que o querer é o modo de desejar mais capaz de participar de razão está definitivamente distante da inferência de que o querer é um desejo da parte racional e que, portanto, ele definiria ou expressaria o ato de escolher.⁴¹

Outra frase deste mesmo trecho, 1111b20-30, à primeira vista problemática, é a seguinte: “o querer diz respeito sobretudo (*mállon*) ao fim, mas a escolha concerne ao que conduz ao fim” (1111b25). O *mállon* dessa frase pode conduzir a interpretações errôneas se a frase não for contextualizada. Aristóteles acabara de dizer que a escolha deliberada não é o querer pelo seguinte motivo: não há escolha deliberada de objetos impossíveis, embora haja querer de coisas impossíveis (por exemplo: a imortalidade). Também há querer de coisas que não estão em nosso poder realizar, como querer que um atleta vença uma competição, mas ninguém escolhe deliberadamente que ele vença, pois não há escolha deliberada

escolha designa um ato da mesma potência que concerne ao bem na medida em que ele pertence à nossa operação, pela qual nos ordenamos um bem”.

40 Aristóteles é claro ao dizer no *De Anima* III 10 que “quando alguém é movido de acordo com a razão (*kata ton logismon*), ele também é movido de acordo com o querer (*kataboulesin*)” (433^a24-25). Sobre a natureza da *boulêsis*, ver seção “Querer, impulso e apetite”, mais adiante.

41 Além do Aquinate, esta também foi a interpretação dada por Aspásio, explicada e contra argumentada por Zingano: “Aspásio baseia-se em III 5: 1113a11-12, ‘pois, julgando a partir do que foi deliberado, desejamos segundo o querer (75,10-11)’, mas, como ele mesmo observa, há uma outra versão, que se conclui por *kata ten boulesin*, ‘pois, julgando a partir do que foi deliberado, desejamos segundo a “deliberação”’. Nesta segunda versão, Aristóteles não está dizendo que, mediante deliberação, o agente lança-se à ação por um querer, como se a escolha deliberada fosse interna (unicamente) ao querer, mas que, qualquer que tenha sido seu desejo (querer, impulso ou apetite, os três tipos de desejo), o homem, tendo deliberado, age segundo sua deliberação, realizando (ou não) o objeto de seu desejo” (ZINGANO, 2008, nota 1111b20). Analisaremos esta passagem, III 5: 1113a11-12, mais adiante.

do que não está em nosso poder. “Além disso” (*eti*), ou seja, além das duas diferenças apresentadas, uma terceira é que “o querer diz respeito *sobretudo* ao fim e a escolha deliberada ao que conduz ao fim”. O *mállon* da frase pode ser interpretado da seguinte maneira: (i) o querer não tem apenas como objeto o fim, mas também pode ter o meio, isto é, o querer diz respeito *sobretudo* (mas não exclusivamente) ao fim, ou, (ii) o querer não tem apenas como objeto o fim, isto é, um bem prático, portanto, realizável, mas também bens impossíveis, ou seja, que não se constitui como fim a ser atingido, mas apenas como objetos imaginários (como querer a imortalidade). Enquanto a primeira interpretação faz referência à frase seguinte, procurando distinguir querer de escolha deliberada ao dizer que o querer diz respeito sobretudo ao fim, embora possa ter como objeto o meio (embora, aparentemente, não haveria motivo para atribuir uma maior incidência do fim como objeto do querer e não o meio); a segunda interpretação faz referência ao conteúdo anterior, pois o querer incide no mais das vezes sobre fins realizáveis e não sobre objetos impossíveis que não poderiam ser fins de nossa ação. Neste ponto, concordamos com Stewart e discordamos de Zingano.

Stewart (*ad locum*) compreende que a melhor interpretação é a de que o *mállon* diz respeito à frase toda, de modo que, assim, ficará evidente que o querer diz respeito exclusivamente ao fim (como vemos em 1113a15), ao contrário do que afirma a *EE* (II 10, 1226a7-16). Tendo em conta essa saída linguística de Stewart, a frase ficaria assim: “novamente, é mais correto dizer que queremos o fim e escolhemos o meio”. Ou, podemos propor o que se segue: “Além disso, é sobretudo o querer que diz respeito ao fim, e a escolha deliberada ao meio”, ou seja, não é exclusivo do querer ter como objeto o fim, pois o apetite e o impulso também incidem sobre fins. Já Zingano defende a outra interpretação ao dizer que “deve-se observar, no entanto, que a tese de Aristóteles não precisa limitar o querer ao fim, pois basta salientar que é sobretudo do fim, o que já o distingue da escolha deliberada; por outro lado, é conveniente não limitar o querer ao fim, pois pode ser também de um meio, na medida em que, sendo primeiramente de um fim, torna-se por intervenção da deliberação, querer do meio que realiza o fim. Quem quer os fins quer os meios que reconhece como adequado para realizar os fins” (*ad locum*). Ora, será justamente esta tese que fundamentará a assimilação da *boulêsis* ao conceito de vontade de Tomás de Aquino. O mesmo distinguirá vontade pelo meio e vontade pelo fim, estando a primeira subordinada à segunda. O ponto é que Aristóteles se esforçou por distinguir querer e escolha deliberada. Se dissermos que o querer também é pelo meio, nada impede a

identificação, mesmo que parcial, do querer à escolha deliberada. É justamente isso que parece querer evitar Aristóteles. Não há intervenção direta da deliberação sobre o querer, mas sobre outro tipo de desejo, a *prohairesis*. Assim, quem quer os fins, escolhe os meios, sendo a escolha a expressão de um desejo deliberado, oriundo da deliberação. Ao contrário do querer que não é um desejo deliberado, pois que existe antes da deliberação e é a sua causa.

Outro argumento adicional é que seria definitivamente estranho à ética aristotélica supor um tipo apenas de desejo como sendo capaz de ouvir a razão e, mais ainda, como se ele fosse uma espécie de desejo da razão. Primeiramente, se já é um erro dividir a alma em partes⁴², seria, com mais razão, absurdo dividir a faculdade desiderativa, colocando o querer na parte racional, mas o apetite e o impulso na parte não racional; ou mesmo distribuindo o desejo em três partes, se reconheçêssemos três partes da alma, como fez Platão, em *República*, livro IV. Ao contrário, o desejo não se divide em partes, mas se diz de três modos, conforme a razão, o prazer e a dor, visto que o desejo (*orexis*) é tanto o querer (*boulêsis*), o apetite (*epithumia*) e o impulso (*thumos*).⁴³

Este argumento adicional está presente na terceira e última passagem a ser analisada, *DA* III 9: 432b3-7, que, aparentemente, seria problemática, porém parece contar a nosso favor. Aristóteles, após criticar a partição da alma, mostrando a dificuldade que decorreria para classificar as funções da alma como pertencentes seja à parte racional, seja à não racional, passa a mostrar que a mesma dificuldade ocorreria com a faculdade desiderativa:

Além dessas <faculdades>, há a desiderativa, que parece ser distinta lógica e potencialmente de todas as outras. Certamente é absurdo distribuí-la em partes, pois o querer se engendra na parte racional e o apetite e o impulso na irracional. E se a alma fosse tripartida, o desejo estaria em cada parte (*DA* III 9: 432b3-7).

O trecho desta passagem que é mais avesso à nossa interpretação é aquele que diz que “o querer se engendra na parte racional e o apetite e o impulso na irracional (*en te toi logistikoi gar he boulêsis ginetai, kai en toi alogoi he epithumia*

42 Como diz Aristóteles em *DA* III 9: 432b3-7.

43 Cf. *DA* II 3: 414b2; III 9: 432b3-7; *MA* 6: 700b17-18; *EE* II 7: 1223a26-7; II 10: 1225b25-6; *Ret.* I 10: 1369a1-4 e *EN* III 2: 1111b11-2. Sobre a natureza de cada tipo de desejo, ver a seção “Querer, impulso e apetite”, mais adiante.

kai ho thumos)”. Primeiramente, temos que considerar que esta afirmação pressupõe a suposição errônea, do ponto de vista da psicologia aristotélica, de uma alma bipartida em racional e irracional.⁴⁴

Se a alma fosse partida, seja em quantas partes fossem, duas ou três; o desejo, assim como a sensação e a imaginação estariam distribuídos pelas partes e seriam, eles mesmos, partidos. Chegar a esta conclusão é, de fato, um disparate. Aristóteles, como sabemos, quer preservar a unidade do desejo em *DA* III 10: 433b10-11; por isso, justamente o que ele não quer é pressupor uma partição da alma e, consequentemente, do desejo.⁴⁵ Sendo assim, como já não é correto pressupor a partição da alma segundo o projeto do *De Anima*, menos ainda estaria correto pressupor uma partição das faculdades anímicas, como a desiderativa. Ou seja, não parece ser razoável dizer que uma parte do desejo seria racional e outra desprovida de razão.⁴⁶

Se tivermos que assumir como tese aristotélica que o querer se engendra na parte racional, então deveríamos interpretar esta tese não a partir da bipartição do desejo, mas a partir do fato de que o objeto do querer, o fim ou o bem, é sempre constituído pelo pensamento ou pela imaginação (se esta for entendida como um tipo de pensamento). O modo pelo qual o querer pode ter como objeto um pensamento ou uma imagem racional do que é bom será tratado em outro momento.⁴⁷

Por fim, essas três passagens, se forem interpretadas como propusemos, confirmariam a tese de que o querer não pode ser assimilado ao conceito de vontade, pois esse tipo de desejo deve ser concebido como naturalmente desprovido de razão, visto ser esta a definição de seu gênero: o desejo (*orexis*). A sua diferença específica, por sua vez, é que ele é o tipo de desejo mais capaz de

44 Embora não seja errônea do ponto de vista político, como veremos adiante: seção “O hábito”.

45 Esta é exatamente a interpretação de Ross (1961, p. 311-312) desta passagem.

46 Muitos intérpretes pressupõem que o querer é um desejo da parte racional, desconsiderando assim todo o contexto argumentativo no qual está inserida esta passagem. Assim o faz, claramente, Tomás de Aquino ao se referir ao querer como vontade: “a vontade é uma potência racional, pois está na razão, como é dito no livro III do *De anima*” (*Suma*, Ia IIae q.8^a1); além de outros, como Aristóteles (1993, p. 241) e Fortenbaugh (2006, p. 61-67).

47 Ver *EN* 1111b26, 1113a5, b3 e *Ret.* 1369b2-3. Vale a pena citar a interpretação de Nussbaum (1978, p. 335, tradução nossa) quanto a este ponto: “a observação de que ele está *“in the logistikon”* (*Top*, 126a12-13 e *DA* 432b5), e de que o movimento conforme a razão é um movimento conforme a *Boulêsis* (433a22) devem significar não que a *Boulêsis* seja um desejo mais o raciocínio de como atingir o objeto, mas um desejo por um objeto privilegiado, que deve ser posto pela razão”. Esta questão será mais bem desenvolvida na análise dos tipos de desejos, a seção “Querer, impulso e apetite”.

ouvir a razão, portanto, mais capaz de participar da função racional. O querer é um desejo por natureza obediente à razão; enquanto o impulso e o apetite são desejos por natureza menos obedientes à razão, mas educáveis para serem conforme a razão.⁴⁸ Como o objeto do querer é o bem e a razão é a única operação anímica capaz de apreender corretamente o bem, o seu objeto será a apreensão racional sobre o que deve ser feito, ou seja, o querer é um modo de desejar conforme a razão; no caso do virtuoso, conforme a reta razão.

Solução: é possível desejar corretamente

Mesmo não sendo possível escolher deliberadamente o que iremos desejar, devemos compreender o que significa desejar conforme a deliberação (*oregometha kata ten bouleusin*) (1113a13).

Remontando a ordem que vai do fim à ação, podemos inferir que, diante de certo fim, investigamos os meios para realizá-lo. Uma vez concluída a deliberação, escolhemos realizar ou não este fim. Se for escolhido, então significa que o que havíamos desejado foi aprovado como sendo moralmente bom e realizável por bons meios. Isso não significa que constituímos o fim desejado a partir do que foi deliberado, mas que, ao concluirmos a deliberação e escolhermos realizar o fim, o nosso desejo foi avaliado como estando em conformidade com a deliberação. Nas palavras do filósofo:

Dado que o objeto de escolha deliberada é o objeto de desejo do que está em seu poder após a deliberação, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberado do que está em nosso poder, pois, julgando em função de ter deliberado, desejamos conformemente à deliberação (*EN* III 5: 1113a11-12).

O desejo pelo fim é o início da deliberação, caso contrário, não se deliberaria sobre nada. Ora, a deliberação não é senão encontrar os meios para um fim

48 Certamente, o elemento ao qual se refere Aristóteles que é, por natureza, contrário à razão (*para ton logou pephukos*), que combate e puxa em sentido contrário à razão (*ho machetai kai antiteinei tõi logôi*) na alma dos controlados e descontrolados, é o elemento desiderativo que se expressa por meio do apetite (no caso da acrasia no sentido próprio) e por meio do impulso (no caso da acrasia por homonímia). Ademais, o filósofo cita a seguir que no caso do controlado é evidente que este elemento participa da razão, ou seja, o apetite; e mais evidente ainda no caso do temperante e do corajoso, respectivamente, o apetite e o impulso são mais obedientes, pois em tudo concordam com a razão, como veremos adiante.

já dado. Uma vez concluída a deliberação e escolhidos os meios para se agir, passamos a desejar tais meios com vistas a realizar o fim desejado. Em suma, passamos a “desejar conformemente à deliberação”. Esta frase, portanto, parece se referir ao desejo pelo meio, isto é, à escolha deliberada. Isso porque o fim desejado, uma vez escolhido, passa a ser *realizável por meios encontrados pela deliberação*. Se o próprio fim fosse objeto de deliberação, como diz Aristóteles,⁴⁹ iríamos ao infinito e a deliberação seria vazia. Isso porque, se o fim fosse objeto de deliberação, então ele seria um meio para um fim que, por sua vez, seria um meio para outro fim e assim *ad infinitum*.

Do que foi argumentado até o momento, concluímos que à razão não cabe criar os próprios desejos,⁵⁰ mas que o desejo pode apreender a desejar o que dita a razão e ser aprovado pela deliberação, portanto, escolhido. Desse modo, afirmamos haver a possibilidade de se desejar corretamente, o que significa dizer que o desejo, enquanto próprio da parte não racional da alma, pode participar da racional. Ou seja, ele é capaz de ser educado, de passar a ter como objeto com o que a razão lhe diz que é preciso ter.

Com efeito, para que o desejo seja educado, é preciso haver uma racionalidade capaz de educá-lo, visto que somente a razão é capaz de apreender verdadeiramente o que é bom. Tal racionalidade, no início da formação do caráter, é externa ao agente, pois a criança possui a razão apenas em potência; mas com o caráter já constituído, ela passa a estar sob o domínio do agente. Esta racionalidade prática própria ao agente moral adulto possui, ao menos, duas funções essenciais: uma responsável pela apreensão dos meios, a deliberativa, e outra

49 “Parece, então, conforme foi dito, que o homem é princípio das ações; o conselho concerne às coisas feitas por si mesmo; as ações são em vista de outras coisas. Portanto, não é objeto de deliberação o fim, mas as coisas que conduzem aos fins [...]. Se sempre se tiver que deliberar, se irá ao infinito. O objeto de deliberação e o objeto de escolha deliberada são o mesmo, com a ressalva que o objeto da escolha deliberada é o que foi preferido em função do conselho. Cada um para de investigar como agirá quando traz para si o princípio e ao seu condutor: é isto, com efeito, o que é objeto de escolha deliberada. Isto fica também evidente pelas constituições antigas, que Homero cantou em poemas, pois os reis anunciavam ao povo o que haviam escolhido por deliberação. Dado que o objeto de escolha deliberada é o objeto de desejo deliberado do que está em nosso poder, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberativo do que está em nosso poder, pois julgando em função de ter deliberado, desejamos conformemente à deliberação” (EN III 3: 1112b32-1113a13).

50 Em concordância com o que foi argumentado, Zingano (2008, p. 2008, nota 1112b11-12) afirma que “a razão prática tem um papel fundamentalmente avaliativo, podendo interferir de modo a abortar o que conduz ao desejo, mas não cabe a ela criar os próprios desejos”. E, continuando, “a razão parte de um fim posto pela disposição moral, ela não o gera puramente”.

que deve ser responsável pela apreensão correta do fim. Afinal, pressupõe-se que apenas uma operação racional pode apreender verdadeiramente o bom fim. Esta última, a título de distinção da função deliberativa e *faux de mieux*, nós a chamaremos de razão persuasiva.

O virtuoso é aquele que faz uso maximamente da racionalidade prática em ambas as funções, pois ele apreende verdadeiramente tanto o bom fim, como os bons meios. Por isso, que o desejo seja capaz de ser educado é evidente a partir da figura do virtuoso. Sabemos que, para nos tornarmos virtuosos, temos tanto que inculcar o hábito de desejar o que se deve, o que significa ter prazer e dor com o que se deve, como também sabermos escolher deliberadamente os melhores meios para se realizar o fim desejado.⁵¹ O virtuoso delibera sobre como e quando se deve realizar um fim já posto e correto; caso contrário, se a deliberação não partisse de um fim belo (*kalos*) e bom (*agathos*), não poderíamos dizer que a deliberação pudesse ser boa no sentido moral do termo.⁵² Portanto, para que um fim seja belo, o desejo deve ser educado a obedecer ao que a reta razão apreende como sendo belo. A virtude, neste sentido, não é senão a realização de bons desejos a partir de meios também moralmente bons. Trata-se de compreender a virtude como uma disposição para sentir emoções e desejos adequados de modo a permitir que o virtuoso aja conformemente à reta razão.⁵³

Sendo assim, para sustentarmos a tese da possibilidade da retitude do desejo é necessário explicitar a condição desta possibilidade e a sua realização. Brevemente, a condição de possibilidade é garantida pela constituição natural da alma humana. E a realização desta possibilidade, pela educação do desejo.

Condição de possibilidade da educação do desejo

A concepção aristotélica de natureza humana permite que haja a educação do desejo, pois, na alma, a parte desiderativa é naturalmente capaz de obedecer ou de ser persuadida pela parte racional, o que é explicado, em *EN* I 13, em termos

51 Ora, “é próprio da virtude ter prazer e dor com e como se deve” (*EN* IV 1: 1121a4-5). Várias passagens atestam o fato de a educação consistir em ter prazer e evitar a dor com o que se deve, como e quando se deve. Faço referência apenas às mais significativas: *EN* II 3: 1104b4-13; 1105a4-13; X 1: 1172a22-23 e III 12: 1119b8-12.

52 Ver *EN* VI 9: 1142b27 e ss.

53 Ver *EN* II 6: 1106b36-1107a2 e II 9: 1109a20-25.

de relação entre pai e filho. Ou seja, a razão pode participar do desejo orientando-o, como um pai em relação ao filho; e o desejo pode participar da razão, como uma criança obedece ao pai.

Segundo o Estagirita, a possível harmonia entre desejo e razão tem como condição a constituição natural da alma humana. Por isso, o fundamento da educação moral se encontra no fato de que a nossa natureza é educável, ou seja, o desejo pode ser capaz de ser persuadido pela razão que soube apreender que é verdadeiramente bom. Tendo isso em vista, a minha tese é a de que a educação do desejo não é apenas possível, como é de extrema importância para que a ação ética possa se fundar e se fundamentar na virtude.

Quanto à analogia entre pai e filho para explicar a relação entre razão e desejo, tendemos de imediato a considerá-la como uma explicação meramente metafórica. Porém, se notarmos bem, veremos que a explicação fundamenta-se no próprio processo formativo do caráter e, ao mesmo tempo, no amadurecimento da criança. No início, o desejo e o corpo são educados a partir de uma autoridade vinda de fora, mesmo porque, a criança, efetivamente, possui a faculdade racional ainda em potência; não podendo, por ela mesma, fazer uso de sua racionalidade tal qual o faz um adulto. A parte não racional precede à racional na geração do homem. A prova cabal disto é a de que o impulso (*thumos*), o apetite (*epithumia*) e o querer (*boulêsis*) pertencem à criança desde o nascimento, enquanto o raciocínio (*logismos*) e a inteligência (*noûs*) serão desenvolvidos com a idade.⁵⁴ Portanto, por natureza, há precedência do desejo em relação à razão. Por haver esta precedência, Aristóteles pôde afirmar seguramente que “as crianças e os animais compartilham do voluntário, mas não da escolha deliberada” (*EN* III 1: 1111b8-9),⁵⁵ e que “a escolha deliberada não é comum aos

54 “Como o corpo é primeiro do que a alma na geração, assim também é a parte que não possui razão em relação àquela que possui. Isto também é evidente, pois o impulso (*thumos*), o querer (*boulêsis*) e também o apetite (*epithumia*) existem nas crianças assim que são geradas, enquanto a natureza do cálculo (*logismos*) e da inteligência (*noûs*) surgem com o crescimento delas. Por isso, primeiro é necessário que a disciplina (*epimeleia*) do corpo preceda à da alma, e, consequentemente, a disciplina do desejo preceda à da inteligência; mas a disciplina do desejo é em vista da inteligência e a do corpo em vista da alma” (*Pol.* VII 15: 1334b18-28). Ver *EE* II, 8, 1224a26-30, em que o Estagirita diz que a criança não age no sentido próprio do termo, como tampouco o animal, visto ainda não ter se apropriado do *logos*. Também em *MM* 1195b15, Aristóteles diz que “um filho é como se fosse uma parte do pai, até que ele atinja a maturidade e se separe dele. Desde então, ele passa a estar em uma relação de igualdade e paridade com seu pai”.

55 Como sabemos, na *EN*, não é preciso que haja uma motivação estritamente racional para que o

irracionais, apetite e impulso, porém, o são” (*EN* III 1: 1111b13-14). Ou seja, ao distinguir escolha do fim e desejo pelo fim, Aristóteles estabelece como sendo condição suficiente da ação o desejo de agir: princípio motor que está sob o poder do agente. Não é preciso raciocínio para agir, embora seja preciso para que os homens adultos possam agir corretamente.

Realização da educação do desejo

A dificuldade em saber como a educação moral dos desejos se realiza é a mesma que se apresenta ao buscarmos saber como, segundo Aristóteles, a prática de ações virtuosas engendra uma disposição virtuosa (*hexis aretê*). Sabemos que para adquirirmos uma disposição virtuosa devemos, primeiramente, praticar atividades similares (*homoiôn energeiôn*).⁵⁶ Não é gratuito o fato de o filósofo ter dito atividades *similares* àquelas propriamente virtuosas, pois, no processo de aquisição da virtude moral, tanto as disposições adquiridas são de qualidade similar àquela das atividades regularmente praticadas, como é preciso notar que uma atividade similar à virtuosa é aquela cuja qualidade é boa, embora o modo de ser feita não é propriamente virtuoso.

No processo de formação do caráter, devemos praticar ações virtuosas sem sermos propriamente virtuosos, justamente porque estamos habituando os nossos desejos a bem desejar e aprendendo a raciocinar de modo prudente ou com sabedoria prática (*phronimos*). Se, no início da formação, esta racionalidade prática ainda não foi plenamente desenvolvida, certamente a ação que o jovem realiza, quando boa, não será por uma decisão de sua própria racionalidade, mas a

agente seja princípio da ação no sentido forte do termo; ao contrário do que vemos na *EE*, em que o voluntário é concebido como um ato de reflexão, pois “não dizemos que a criança age, tampouco o animal, mas o que já age por raciocínio” (II, 8, 1224a28-30). Enquanto na *EN*, a condição para o ato ser voluntário é simplesmente que o princípio da ação esteja no agente e sob seu poder, ou seja, que ele não tenha vindo de fora exclusivamente, operando como uma causa mecânica necessária e coercitiva. Já na *EE*, o voluntário é associado com a noção de agir com reflexão, *kata dianoia*, embutindo já no voluntário a escolha deliberada. Neste sentido, podemos afirmar, sem hesitação, que é a *Ética Nicomaqueia* e não a *Eudêmia* que nos abre caminho para esta interpretação de que a razão não é capaz de criar os seus próprios desejos, distanciando Aristóteles do reduto ético calcado no conceito de vontade.

56 “Em uma palavra: as disposições originam-se das atividades similares, pois as disposições seguem as diferenças das atividades. Portanto, habituar-se de um modo ou de outro desde jovem não é de somenos, mas de muita, ou melhor: de toda importância” (*EN* II 1: 1103b23-25). Sobre a precedência da ação em relação à constituição da disposição, ver *EN* II 1-2.

partir de uma autoridade externa, isto é, da força compulsória das leis ou regras morais ou da força persuasiva dos conselhos provenientes dos familiares e cidadãos.⁵⁷ Por isso, podemos afirmar que, no processo de aquisição da virtude, o desejo vai se habituando a desejar bem e a razão vai aprendendo a ser reta.

As crianças, assim como os animais, possuem naturalmente disposições similares às virtuosas justamente porque elas não são capazes de agir com razão (*meta logoû*). Porém, “uma vez de posse da razão (*noûs*), o agente difere por suas ações, e a disposição que antes era semelhante (*homoia*), agora é propriamente (*kuriôs*) virtude” (EN VI 13: 1144b12-14). Assim, em EN VI 13, Aristóteles nos explica que, se antes o jovem agia conforme a reta razão de outros, uma vez vindo a ser um adulto virtuoso, ele passa a agir com sua própria reta razão. Isso porque “a virtude não é meramente uma disposição conforme a reta razão (*kata ton orthon logon*), mas uma disposição com reta razão (*meta tou orthoû logoû*)” (EN VI 13: 1144b26-27).⁵⁸ No capítulo anterior (EN VI 12), Aristóteles distingue claramente aquele que faz ações virtuosas sem ser propriamente virtuoso, isto é, conforme a reta razão, daquele que o faz sendo propriamente virtuoso, isto é, com reta razão:

Como dizemos que as pessoas que fazem atos justos não são necessariamente justas, isto é, aqueles que agem cumprindo a lei, mas não de bom grado (*akontas*), ou por ignorância, ou por outro motivo e não em vista dos próprios atos (embora, certamente, eles fazem o que deviam fazer e fazem aquilo que o homem bom deveria fazer); assim, parece haver certo estado no qual o homem faz esses vários atos por ele ser bom, isto é, quando ele faz por escolha deliberada e em vista dos próprios atos (1144a14-20).

Sendo assim, dizer que o jovem se tornou um homem plenamente virtuoso significa dizer que ele se tornou capaz de realizar ações propriamente virtuosas, pois as realizará cumprindo três condições: (i) ele fornecerá as boas razões para realizar certa ação; (ii) ele escolherá deliberadamente realizar certa ação por ela ser virtuosa e em vista de ela ser virtuosa; e (iii) ele agirá de modo firme, sem hesitar, não apenas sabendo, mas também desejando agir de modo virtuoso.⁵⁹

57 Ver EN X 9: 1179b30 e ss. Sobre a autoridade paterna, ver 1180b4-7.

58 Sobre o agir conforme a razão e com razão, ver Zingano (2007b).

59 Cf. EN II 4: 1105a28-33. Como diz Burnyeat (2010, p. 161), “o objetivo último a que visa a prática

Mesmo ainda sem sabermos como o desejo se torna reto, isto é, educado, sabemos ao menos que a educação do desejo é condição necessária e prévia para que a virtude moral possa ser adquirida, isto é, para que aquele que se tornou virtuoso possa agir segundo a boa escolha. Como foi dito, primeiramente nós aprendemos a desejar coisas boas, sem ainda sabermos dar por nós mesmos as boas razões para a escolha das ações. A partir da análise de *EN X 9*, capítulo dedicado sobretudo à educação moral, podemos inferir que a educação prévia do desejo é a condição para que o sujeito compreenda o sentido moral do que deve ser feito e, somente assim, possa tomar a boa decisão (1179b21-31). Por isso, do ponto de vista da formação do caráter, a educação do desejo precede e é condição necessária para aquisição plena da virtude, isto é, da virtude completa, que inclui a moral e a intelectual, a *phronêsis*. Mesmo que o processo de formação do caráter preceda a aquisição das virtudes morais e intelectuais, sabemos que é a atuação conjunta de desejo e razão, virtude moral e intelectual, que produz a ação propriamente virtuosa e, portanto, o homem virtuoso⁶⁰. Isso porque, em termos gerais, tanto a virtude moral depende da intelectual, como a intelectual depende da moral, pois “é evidente, pelo o que foi dito, que não é possível ser propriamente bom (*agathon*) sem a prudência, nem ser prudente sem a virtude moral” (*EN VI 13*: 1144b30-32).

Que o conhecimento é causa necessária, mas não suficiente para a educação moral é evidente na concepção aristotélica. O limite do conhecimento para a aquisição da virtude se explica com clareza a partir do paradigma da ciência médica, pois “nós não nos tornamos mais capazes de fazer ações saudáveis e exercícios físicos por ter a ciência da medicina ou da ginástica” (*EN VI 12*: 1143b27). Ou seja, do mesmo modo em que a posse do conhecimento médico não é causa suficiente para nos tornarmos saudáveis, o conhecimento moral do bem tampouco o é do tornar-se bom. Afinal, “o conhecimento sobre essas coisas justas, belas e boas não nos torna mais capazes de fazer tais coisas, pois que as virtudes são disposições” (*EN VI*: 1143b23-25) e não faculdades ou formas de

do iniciante é que ele se torne o tipo de pessoa que faz <ações virtuosas>, escolhendo fazê-las em razão delas mesmas, agindo com base em um estado assentado de caráter”.

- 60 Com efeito, certamente não é possível ser prudente sem que se seja temperante (cf. *EN* 1140b12-19; 1103a16-17 e *Pol.* VII 15: 1334b15 e ss.). Como bem comenta Zingano (2007b, p. 379): “O homem virtuoso precisa primeiramente ter os bons hábitos para então poder fazer operar em seu interior o ato racional que instaura a prudência”.

conhecimento, como queria Sócrates. Ou seja, é preciso que certa disposição em desejar o que é justo, belo e bom se constitua para que o conhecimento sobre essas coisas tenha alguma eficácia.

Salvo aqueles “bem-nascidos” que naturalmente amam o que é belo e bom, a razão não tem qualquer eficiência prática para a grande maioria comumente arrastada pelos apetites. Vale, então, para a maioria, a seguinte fórmula: como a terra que deve ser cultivada para receber a semente, o desejo deve ser cultivado para ouvir a razão. Em suma, é necessário que haja a educação do desejo para que a razão seja reta e tenha eficiência prática. Eis a passagem que sustenta claramente o que acabamos de dizer:

Alguns julgam que nos tornamos bons por natureza; outros, por habitação; outros ainda, por ensinamento. É evidente que o que é dado por natureza não está sob nosso poder (*eph'hêmîn*), mas, por certas causas divinas, existe naqueles que são verdadeiramente afortunados. Com efeito, o argumento (*logos*) e o ensinamento (*didachê*) certamente não têm poder sobre todos os homens, mas antes a alma de quem escuta deve ter sido cultivada previamente (*prodieirgasthai*) por meio de hábitos em regozijar (*chairein*) e odiar o que for belo, como a terra que deve ser nutrida para receber a semente. Isso porque aquele que vive segundo os afetos (*pathos*), não escutará nem entenderá o argumento que tenta dissuadi-lo; e, se assim for, como convencê-lo a mudar? Em geral, o afeto parece não ser dominado (*hupeikein*) pela razão, mas por força. É preciso, portanto, que o caráter possua de antemão certa familiaridade com a virtude, tendo amor pelo que belo (*kalon*) e ódio pelo que é vil. (EN X 9: 1179b21-31).

Como vemos na citação acima, a tese da precedência da educação dos desejos em relação à constituição da virtude parece se confirmar. É preciso que, na formação do caráter, o jovem adquira “hábitos em regozijar (*chairein*) e odiar o que for belo”, ou seja, “é preciso, portanto, que o caráter possua de antemão certa familiaridade com a virtude, tendo amor pelo que é belo (*kalon*) e ódio pelo que é vil”; caso contrário, aquele que assim não tivesse seus desejos educados jamais conseguiria ouvir ou entender a razão. Por isso, tal educação parece ser condição prévia necessária para que razão e desejo se harmonizem e a razão possa também ser efetivamente causa na constituição do fim da ação. Assim, se, para Aristóteles, a habitação é o meio pelo qual a virtude pode ser adquirida,

certamente ela não poderia ser uma dádiva divina ou natural, nem, como queria Sócrates, fruto de ensinamento.

Em suma, é necessário haver previamente um hábito moral concernente aos desejos para que a reta razão seja efetivamente causa conjunta da ação. É neste sentido, como vimos, que podemos afirmar que há precedência da disposição (*hexis*) em bem desejar a atuação da reta razão. Tal precedência é fundamental para distinguirmos a ética aristotélica da platônica, uma vez que, nesta última, a razão é a causa do verdadeiro desejo e, por conseguinte, causa necessária e suficiente da ação; enquanto que, para o filósofo, a razão só pode ser causa da ação propriamente virtuosa se estiver em acordo com o desejo.⁶¹

Sendo assim, podemos concluir que não apenas no âmbito da ação o desejo pelo fim antecede à escolha; também no âmbito da formação do caráter a educação do desejo é condição para que a razão seja capaz de apreender verdadeiramente o que deve ser feito e assim escolher deliberadamente os bons meios para agir. E verdadeiramente quer dizer não apenas ver o que deve ser feito (disso o vicioso também é capaz), mas persuadir o desejo a ter prazer com o que é correto, isto é, ver verdadeiramente significa apreender como bom e prazeroso *isto* aqui que deve ser feito agora.

Até o momento, sabemos da necessidade da educação dos desejos para a aquisição da virtude moral, resta examinarmos como tal educação se realiza. Para que o desejo se torne reto, isto é, para ele seja conforme a razão, Aristóteles nos diz sucintamente que ele deve ser educado a “ouvi-la” e a “obedecê-la”.⁶² Dizer isso significa pressupor que o desejo não nasce reto e que o fim não é naturalmente⁶³ um bom fim, mas que, ao contrário, deve ser constituído dessa forma. Se fosse naturalmente bom, não haveria por que educá-lo, ou seja, não haveria motivo ético para tanto, nem uma razão que fosse capaz de persuadir a parte desiderativa. Tampouco poderia haver educação do desejo se a parte desiderativa não fosse naturalmente educável, isto é, constituída, por natureza, para obedecer à razão.

61 Ver a passagem *EN* III 3: 1113a23-24, seguida do comentário de Zingano (2008). *Grosso modo*, se, para Platão, desejamos porque sabemos que é bom, para Aristóteles, diferentemente, desejamos porque parece bom, mesmo que saibamos que não o é. O virtuoso, por sua vez, age porque deseja o que sabe ser bom.

62 Termos utilizados em *EN* I 13: 1102b29-1103a3.

63 Ver também *EN* III 5: 1114b17-25.

Basta dizermos, por enquanto, que ser educado é passar a se habituar a desejar o que é verdadeiramente bom a ser feito aqui e agora. O hábito (*ethos*), por sua vez, é incutido por repetidas ações; no caso, boas ações. Sendo assim, em princípio, realizamos boas ações sem desejá-las por elas mesmas, mas por uma autoridade externa, isto é, em vista de ser elogiado ou de evitar ser repreendido. Com o passar do tempo, passamos a ter vergonha de agir erradamente, pois esta autoridade externa começa a ser interiorizada; isso se explica pela necessidade pedagógica do pudor no processo de formação do caráter.⁶⁴ Se, no início do processo formativo, o medo da punição pode, muitas vezes, fazer com que a criança evite fazer algo errado, certamente, com o tempo, esta criança deverá aprender a não agir mal pelas boas razões e não mais pelo medo de ser punida; ela passará, por hábito e por aprendizado, a não ter prazer com coisas ignóbeis e a se envergonhar caso venha fazê-las.

Entretanto, deve-se deixar claro que os procedimentos educativos não são assim tão explícitos e que eles decorrem, em alguma medida, de nossas inferências e suposições a este respeito. Isso porque não há, na *Ética Nicomaqueia*, uma explicação sofisticada e detalhada no que concerne ao modo pelo qual o desejo deve ser educado. Aristóteles apenas nos diz que o aspecto desiderativo da parte não racional da alma é naturalmente capaz de participar da parte racional, obedecendo-a, do mesmo modo que a razão é naturalmente capaz de participar do desejo, persuadindo-o, pois “a advertência e toda censura e exortação indicam que o aspecto irracional é persuadido de certo modo pela razão” (EN I 13: 1102b34-1103a1).⁶⁵

64 Quanto a esta questão do pudor como um mecanismo de internalização da censura, ver, no próximo capítulo, seção “O pudor”. Burnyeat (2010, p. 169) descreve com clareza este processo de formação: “a pessoa bem criada tem um tipo completamente diferente de razão para evitar as [ações ignóbeis]: na medida em que percebe que são injustas ou ignóbeis, essas ações não lhe parecem prazerosas; na medida em que não o percebe e, por conseguinte, deseja e, quiçá, faz tais coisas, sente-se mal a respeito, envergonha-se de seu fracasso. O sofrimento causado por suas ações é-lhes interior”.

65 Quanto a esta passagem, Aspásio tem um comentário detalhado e curioso que diferencia a advertência (*nouthetesis*) da censura (*epitimesis*) e da exortação (*paraklesis*): “A censura (*epitimesis*) é um tipo de reproche (*epipectesis*) intenso que instila o medo com vistas a extirpar o impulso não racional; a advertência (*nouthetesis*) acompanhada de exortação é um reproche médio que ocorre no caso do erro. A exortação (*paraklesis*) é o encorajamento para as boas coisas, mas mais comumente um encorajamento em vista de qualquer coisa. Neste caso, nós compreendemos que a advertência é uma censura com exortação, salvo o fato de que toda advertência e exortação querem direcionar a parte desiderativa e impulsiva da alma para o que se deve quando ela se impulsiona ao que não de-

Dizer que o desejo pode ser persuadido pela razão é bem diferente de dizer que ele seja fruto de uma escolha. Se pudesse ser fruto de uma escolha deliberada, então não haveria necessidade do hábito como uma prática formativa do desejo. Se fosse possível escolher que fim desejar, não haveria necessidade alguma de se educar o desejo e menos ainda de manter essa educação com a prática regular de ações virtuosas. É justamente em posição oposta ao naturalismo e ao intelectualismo que podemos compreender o desejo, a saber: o objeto de desejo enquanto fim da ação não é nem dado por uma natureza inata boa ou má, nem por uma razão autônoma o suficiente para determiná-lo segundo o conhecimento do bem e do mal. Desse modo, não podemos dizer que desde o início sabemos desejar retamente, mas que esta retitude é fruto de uma prática regular de boas ações que engendra esta disposição de bem desejar.⁶⁶ Por isso, não só não é possível escolher deliberadamente o ato de desejar certo fim, como não faria sentido algum para a ética aristotélica se assim fosse possível.

Diante do que foi dito, a seguinte tese deve ser sustentada: não podemos escolher deliberadamente sentir certa emoção ou ter certo desejo, pois a razão deliberativa não determina o ato de desejar certo fim,⁶⁷ nem a emoção a ser sentida. Isso é evidente pelo que foi dito até aqui e também pela afirmação literal do filósofo de que nós nos “encolerizamos e tememos não por escolha deliberada (*aproairetôs*), ao passo que as virtudes são certas escolhas deliberadas ou não são sem escolha deliberada” (*EN* II 5: 1106a3-4). Isso se explica pelo fato de que “as virtudes e os vícios não são emoções (*pathê*), pois nós não nos dizemos ser bons (*spoudaioi*) ou maus (*phauloi*) conforme nossas emoções, mas conforme nossas

veria. <Mas isto não seria assim> se esta parte não fosse constituída por natureza de modo a obedecer à razão” (Aspásio, *On Aristotle Nichomachean Ethics*, 1-4, 7-8, trad. modificada a partir da tradução inglesa de David Konstan, Duckworth, Londres, 2006, 36,8-14). O filósofo estagirita parece exibir certa exatidão neste domínio ao falar que o grau de censura deve variar conforme o grau do erro seja menor ou maior (*EN* IV 5: 1126b7-9). Muitas outras passagens também dizem da educação por elogio e censura, faço referência apenas a algumas: *EN* II 9: 1109b14-20; III 5: 1113b22-26; III 12: 1118b35-1119b15; VII 4: 1148a26-30.

66 Sobre a prática de ações constituírem as disposições éticas, ver *EN* II 1: 1103a14 e ss.

67 São muitas as passagens que dizem que o fim (*telos/hou heneka*) não é objeto de deliberação, mas apenas os meios (*ta pros ta tele*), cito apenas as mais significativas: *EN* III 2: 1111b26-27; III 5: 1112b11-12; VI 4: 1140a27-28; VI 9: 1142b33 e ss; VI 13: 1144a7-9; *EE* II 10: 1226a7-17; *Ret.* I 6: 1362a18. Ver o artigo de Pierre Aubenque, “La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?”, 1965. Ver também do mesmo autor o capítulo dedicado à análise da *prohairesis* em seu livro *A Prudência em Aristóteles* (2008).

virtudes e vícios; nem somos elogiados ou censurados por nossas emoções” (*EN* II 5: 1105b29-32). A nossa ação, uma vez sendo realizada voluntariamente, é passível de elogio ou censura, portanto, imputável. No entanto, os afetos (*pathê*), isto é, o ato de sentir emoções e desejos não é direta e imediatamente elegível. Não podemos escolher ter ou não certo desejo ou sentir ou não certa emoção aqui e agora. Por isso, assim como nós não somos elogiados ou censurados por termos simplesmente certa emoção, mas sim por agirmos sem moderação conforme certa emoção,⁶⁸ tampouco poderíamos ser elogiados ou censurados por termos simplesmente certo desejo, mas por realizá-lo ou não.⁶⁹ Enfim, podemos ser completamente responsabilizados pelas nossas ações, uma vez que estas sejam voluntárias ou escolhidas deliberadamente, mas não pelos desejos.

Em resumo, podemos dizer que a educação dos desejos se realiza a partir de dois modos de atuação da razão sobre o desejo. Os dois modos são próprios da função persuasiva da razão, ou seja, são dois modos em que a razão atua persuadindo o desejo. O primeiro modo ocorre no período formativo do caráter do indivíduo, segundo uma racionalidade que lhe é externa, ou seja, através de conselhos, censuras e elogios dos pais e concidadãos. Assim é possível incutir na criança o hábito de bem agir e desejar. Trata-se de uma função essencialmente persuasiva e admoestadora.

Uma vez de posse da razão, o agente pode corrigir o seu caráter através da mudança de hábito, o que implica autoconhecimento. Isso porque, tendo bons hábitos e conhecendo a si próprio, o adulto pode educar seus próprios desejos. Neste caso, o segundo modo de atuação da razão parece ser primordialmente avaliativo e controlador. Ou seja, trata-se de uma função racional essencialmente persuasiva e corretiva. Sabemos que a razão é capaz de avaliar a qualidade moral do fim e dos meios, bem como aprová-lo ou reprová-lo, isto é, escolher realizá-lo ou não.

Em suma, não apenas a sociedade é capaz de educar os desejos das crianças, mas os adultos também são capazes de educar seus próprios desejos. Assim sendo, a educação do desejo é a via pela qual a razão atua sobre o desejo

68 Cf. *EN* II 5: 1105b29-1106a2.

69 Esta inferência pode ser sustentada por outras passagens exteriores ao capítulo 5 do livro II da *EN*, mas também se sustenta por Aristóteles ter se referido, neste capítulo, ao apetite (*epithumia*) e à cólera (*orgê*) correlata do impulso (*thumos*), como componentes de sua lista de emoções, sobre as quais não há escolha deliberada possível e, portanto, responsabilização por senti-las (1105b22).

persuadindo-o, uma vez que, sem esta educação prévia, o desejo não é capaz de tomar como objeto aquilo que a razão determina como sendo um bem.

Para compreendermos melhor como a educação do desejo se realiza, ainda é preciso investigar mais detalhadamente o papel do hábito e do autoconhecimento, bem como o modo pelo qual a razão é capaz de persuadir cada tipo de desejo: o querer, o apetite e o impulso.

O hábito

Quanto ao hábito, cabe ainda falarmos o que se segue. Parece ser indubitável que tanto a razão em sua atuação persuasiva, como o hábito são responsáveis pela educação dos desejos.⁷⁰ Vejamos o que o filósofo entende por hábito.

Aristóteles, na *Retórica* I 11, afirmou que o hábito é similar à natureza, o que ficou tradicionalmente conhecido na referência do hábito como uma espécie de segunda natureza.⁷¹ Se formos ao texto, veremos que o filósofo está investigando as causas da voluntariedade da ação. Ao descartar, das sete causas apresentadas (1369a7), o acaso (*tuchê*), a natureza (*phusis*) e a compulsão (*bia*), restam ainda quatro outras a serem investigadas: o hábito, a razão, o impulso e o apetite. O que nos interessa, porém, deste capítulo é compreender o que é o hábito e, portanto, qual é a semelhança e a diferença entre hábito e natureza. Se o que é feito por hábito é o que é feito de uma certa maneira muitas vezes, e o que é feito por natureza é o que é feito sempre, podemos compreender que a distinção entre hábito e natureza se encontra na frequência com que algo é feito. Isso porque “aquilo que é habitual é o que se tornou como que natural; pois o hábito é semelhante à natureza, já que a distância é pouca entre o *frequente* (*pollakis*) e o *sempre* (*aei*). A natureza concerne ao sempre e o hábito ao frequente” (*Ret.* I 11: 1370a5-9). Também no *De Memoria*, o Estagirita diz que “o hábito é já uma natureza” (EN VII 11: 1152a29-30). Isso porque o hábito é algo adquirido pela prática de ações em um sentido e não no seu sentido contrário, logo, também pode ser corrompido pela falta de prática ou pela prática de ações no sentido contrário àquele que se

70 A importância de ambos, razão e hábito, na aquisição da virtude é atestada na *Política*, livro VII, 1334a5 e ss.

71 As divergências sobre esta concepção de hábito como uma segunda natureza foram pontuadas por Pierre-Marie Morel (1997) em seu texto “L’habitude: une seconde nature?”.

está habituado. Eis a semelhança entre hábito e natureza: ambos determinam a regularidade de uma ação ou movimento, e a diferença: o hábito é uma mudança que se engendra por certa regularidade, enquanto a natureza é princípio interno de mudança sujeita a impedimentos extrínsecos contingentes.

Por isso, apesar de a disposição moral ser compreendida como uma espécie de “segunda natureza” por marca de sua regularidade e fixidez, ela jamais seria de ordem puramente natural. Nas palavras do filósofo,

Nenhuma virtude moral se engendra em nós por natureza, pois nada do que existe por natureza habitua-se a ser diverso. Por exemplo, a pedra, que por natureza se move para baixo, não se habituaria a mover-se para cima, nem mesmo se alguém tentasse habituá-la lançando-a milhares de vezes para cima (*EN* II 1: 1103a18-22).

Passar a se habituar a agir de certo modo é passar a achar bom e a ter prazer com as boas ações. Em verdade, é preciso se habituar a agir bem de modo a passar a ter prazer com as coisas que são boas, já que “o familiar e o habitual estão entre as coisas prazerosas, pois muitas coisas não são naturalmente prazerosas, mas o hábito as torna prazerosas” (*Ret.* I 10: 1369b18). Logo, se certas ações, no início, são feitas compulsória ou penosamente, com o tempo e prática regular, elas se tornam habituais e prazerosas. Como bem disse Burnyeat: “Aristóteles sustenta que apreender a fazer o que é virtuoso, torná-lo um hábito ou uma segunda natureza é, entre outras coisas, aprender a ter prazer – o prazer apropriado – em fazê-lo”.⁷²

Como sabemos, a prática regular de certas ações determina que as disposições sejam de certa qualidade. Aristóteles é explícito ao dizer que “a virtude intelectual tem gênese e aumento em grande parte pelo ensino (por isso requer experiência e tempo), ao passo que a virtude moral resulta do hábito” (*EN* II 1: 1103a15-17).⁷³ Tornamo-nos tais quais nos habituamos a ser. Assim, por nos habituarmos a temer ou sermos corajosos, tornamo-nos corajosos ou covardes;

O mesmo ocorre no caso dos apetites (*epithumias*), assim como no caso das iras (*orgas*), pois se tornam uns temperantes e outros irascíveis, uns por persistirem a agir de um jeito nas mesmas situações, outros por

72 BURNYEAT, 2010, p. 166.

73 Cf. também *EN* II 2: 1103b31-32.

persistirem de outro jeito. Em uma palavra: as disposições (*hexeis*) originam-se das atividades similares. Por esta razão é preciso que as atividades expressem certas qualidades, pois as disposições seguem as atividades. Portanto, habituar-se de um modo ou de outro desde jovem não é de somenos, mas de muita, ou melhor: de toda importância (*EN* II 1: 1103b18-19).

Nessa citação, de suma importância para nossa reflexão, fica claro que é o hábito que engendra a disposição para agir de certo modo, portanto, para desejar de certo modo. Estão aqui contemplados os desejos não racionais, o apetite (*epithumia*) e o impulso (*thumos*). Este último é considerado como sinônimo de cólera (*orgê*).⁷⁴ Vemos que tais modos de desejar são educados pelo bom hábito; o mesmo pode ser inferido ao querer (*boulêsis*), na medida em que ele, assim como os outros dois tipos, faz parte do gênero desejo (*orexis*). Como exatamente tais desejos são educados será examinado no decorrer desta investigação.

Que as disposições engendram-se por ações ficou evidente. O que não parece tão evidente é como os desejos se engendram a partir das disposições. Analisemos uma passagem que demonstra que nós somos inteiramente senhores de nossas ações e, uma vez que as disposições são constituídas por ações repetidas, podemos dizer que somos parcial e indiretamente senhores de nossas disposições. A passagem mostra que são as disposições que põem (*tithênai*) os desejos:

Se, portanto, como foi dito, as virtudes são voluntárias, somos também causas coadjuvantes em certo sentido das disposições e, pelo fato de sermos de certa qualidade pomos (*tithemetha*) o fim que lhe corresponde. Os vícios também são voluntários, pois são similares (*EN* III 5: 1114b23-25).

Desta citação, cabe enfatizar que Aristóteles apenas utiliza o verbo *pôr* ou *dispor* e jamais *escolher* o fim. Contudo, não nos esclarece o que significa dispor um fim, como isto ocorre, por qual faculdade; embora, como vimos, não poderia ser, por inferência, outra senão a razão quando se trata de um bom fim. Certamente, esta investigação é mais apropriada para o tratado psicológico, o *De Anima*, e para os psicofísicos, os *Parva Naturalia* e o *De Motu Animalium*.

74 Sobre este ponto, ver a seção “Querer, impulso e apetite”, mais adiante. Ver também o artigo de Frère (2000), “Emportement et colère: thumos et orgê selon Aristote”.

Para a disciplina ética não é necessário que se tenha um conhecimento das operações psicofísicas determinantes da ação; basta que se saiba o suficiente sobre a alma humana para que o político ou o legislador possa engendrar as virtudes nos cidadãos.⁷⁵

Sendo assim, basta que o político conceba a alma como um objeto de investigação ética, ou seja, que ele saiba que a alma humana, aparentemente, possua duas partes, uma racional e outra desprovida de razão. Esta não seria uma verdade, mas apenas um modo não tão rigoroso de tratar a natureza da alma, ou melhor, com exatidão distinta daquela do exame do verdadeiro físico. Basta saber que são distintas a função desiderativa e a racional (o que é o mesmo que dizer, porém em termos menos rigorosos, que são funções que pertencem a distintas “partes” da alma) para compreender que o desejo, embora desprovido de razão, seja naturalmente capaz de ouvi-la e que a educação do desejo signifique o perfeito equilíbrio, próprio à alma virtuosa, entre desejo e razão. Porém, para a ciência natural, que realiza uma investigação minuciosa da alma humana, a bipartição é problemática.⁷⁶

75 Como diz Aristóteles: “deve-se evidentemente investigar a virtude humana, pois procurávamos o bem humano e a felicidade humana. Por virtude humana, entendemos não a do corpo, mas a da alma, e, por felicidade, entendemos atividade da alma. Se é assim, o homem político deve evidentemente conhecer de certo modo o que concerne à alma, assim como quem vai curar os olhos de alguém também deve conhecer de certo modo todo o corpo, e tanto mais deve conhecer quanto mais estimada e melhor do que a medicina é a arte de política: os médicos cultivados empenham-se muito no estudo do corpo. O estudo da alma deve ser feito também pelo homem político, mas ele deve estudá-la em função destes objetivos e tanto quanto for suficiente em relação ao que analisa, pois examinar com minúcia talvez seja por demais dispendioso para o que se propõe” (*EN* I 13: 1102a14-27). O comentário de Aspásio (2006, p. 34,34-35,5) a esta passagem reitera o argumento de que o estudo da alma deve ter apenas serventia prática, a saber, que o político possa tornar bons os seus cidadãos: “No caso, o político também deve conhecer a alma, se ele vai engendrar nela a virtude. Desse modo, nem o sábio, nem o cientista natural pensarão na alma com vistas às mesmas coisas que o político, pois o cientista natural conhece tudo sobre a alma em vista da própria contemplação e investiga o que concerne a ela exatamente, enquanto o político não o faz em vista da contemplação, mas referindo-se à virtude e em vista da virtude, e não é extremamente exato, mas apenas na medida do que for suficiente para ele adquirir o conhecimento <relevante> da alma” (*tradução minha a partir do inglês*).

76 Em *DA* I 5: 411b5-30, Aristóteles rejeita qualquer partição da alma com o argumento de que assim se justificaria uma partição arbitrária, problemática para localização das diversas funções anímicas e que assim se poderia dividir, se a alma fosse divisível, ao infinito. A unidade da alma tem de ser garantida em si mesma, caso contrário, se algo além da alma garantisse a unidade de suas partes, perguntaríamos se este algo é, ele próprio, divisível e, se não, o que garantiria a sua unidade e assim ao infinito. Com efeito, a tripartição platônica da alma será explicitamente criticada em *DA* I 5: 411b4-

É também suficiente saber que, na prática, há conflitos entre o que diz nossa razão e ao que impulsiona nosso desejo. Se não fosse assim, não censuraríamos as ações provindas de emoções e desejos que são contrárias à razão, isto é, ao que consideramos racionalmente como um bem. Tampouco exortaríamos a bela harmonia entre desejo e razão que se expressa nas ações virtuosas. E se vemos que ora a parte desiderativa concorda com a razão e não há conflito, como no caso do virtuoso (*spoudaios*); ora a razão é instrumentalizada para a realização do desejo pelo prazeroso e não há conflito, como no caso do perverso (*kakos*) e do intemperante (*akolastos*); ora o desejo pelo prazeroso é refreado e controlado pela razão, como no caso do controlado (*encratês*); ora não é controlado, como no caso do descontrolado (*acrático*), e nestes dois últimos casos há conflito; então é possível concluir que esses fatos mostram, por eles mesmos, que a alma humana possui duas funções, a desiderativa e a racional, e que estas podem estar em harmonia ou em conflito.⁷⁷ Com efeito, o conhecimento ético da alma deve servir à finalidade de compreender a possibilidade natural de se educar o desejo para engendrar a virtude.

Enfim, a finalidade de tal conhecimento é prática, qual seja: saber como e por quais causas a virtude pode ser engendrada na alma. Saber apenas o que é a virtude, como o fez Sócrates, retira toda praticidade própria ao conhecimento no domínio ético. Aristóteles critica Sócrates ao dizer que “ele costumava investigar o que é a virtude, mas não como e de quais fontes ela surge” (*EE* 1216b10-11; cf. 1216b19-22). Em *Mênon* de Platão, quando Sócrates é inquirido sobre se e como a virtude é adquirida (70a), ele responde que é impossível saber se e como a virtude é adquirida sem antes saber o que é a virtude (71a-b). Ora, mas se a virtude é conhecimento para Sócrates, conhecer é se tornar virtuoso. Evidentemente, Aristóteles critica essa doutrina socrática intelectualista com a sua concepção de hábito. Como ele próprio diz: “Sócrates pensou que as virtudes são operações racionais, pois todas são formas de conhecimento, mas, para nós, elas são com razão (*meta logou*)” (*EN* VI 13: 1144b29-30).⁷⁸

6 e em *DA* III 9: 432a25-26. Sabemos que a tripartição da alma em racional, apetitiva e impulsiva se baseia em uma primeira versão corrente da bipartição em racional e não racional, sendo que esta última incluiria os chamados desejos não racionais: o apetite e o impulso. Sobre este ponto, ver a nota de Zingano (2008) 1102a27-28.

77 Sobre este ponto, ver Aspásio (2006, p. 32-37).

78 Como disse Burnyeat (2010, p. 156): “Aristóteles conheceu o intelectualismo sob a forma da dou-

Em suma, ao político cabe compreender que as disposições são constituídas pelo hábito e que são elas que põem os fins, e não a razão (*logos*) ou o intelecto (*noûs*) de modo direto, puro, imediato. Por isso, não é por determinação racional, como as ordens e sermões, ensino ou aquisição do conhecimento do que é correto a ser feito, mas por meio dos bons hábitos que o desejo pode vir a ser concorde com a razão. Ou seja, é preciso que o conhecimento do bem venha a ser objeto de meu prazer e de meu desejo, e passe a compor a minha segunda natureza. Como bem disse Burnyeat:

Pode me ser dito, e posso acreditar, que tais e tais ações são justas e nobres, mas não aprendi por mim mesmo (não guardei em meu coração, não fiz disso minha segunda natureza) que elas têm esse valor intrínseco até ter aprendido a valorizá-la (amá-las) por isso, com a consequência de que terei prazer em as praticar. A fim de entender e apreciar o valor que as torna em si mesmas prazerosas, tenho de aprender por mim mesmo a nelas ter prazer, o que exige tempo e prática – em uma palavra, *habituação*.⁷⁹

Como vimos na passagem da *EN* III 5: 1114b23-25, são as disposições morais que põem os fins e as disposições são constituídas por ações das quais somos inteiramente causa, por isso, devemos dizer que somos apenas causa parcial ou coadjuvantes (*sunaitia*) das disposições e, conseqüentemente, do fim. Em outros termos, somos completa e diretamente senhores das ações e parcial e indiretamente senhores dos desejos oriundos das disposições. Com efeito, dizer que nossos desejos estão parcialmente sob nosso poder não significa dizer que o modo como o fim nos aparece nos seja absolutamente alheio, como se a aparição do fim fosse fruto de um fenômeno puramente natural.

Por um lado, contrariamente à posição naturalista, que assume a autonomia completa do desejo e a naturalização do fim, e, por outro, contrariamente à intelectualista, que assume a autonomia absoluta da razão e a constituição deliberativa do fim, Aristóteles se coloca numa posição intermediária ao pressupor que a determinação do desejo está parcialmente sob o nosso poder. Para que esta inferência fique ainda mais clara, vejamos a seguinte passagem:

trina socrática de que a virtude é conhecimento. Ele reage enfatizando a importância dos começos e do desenvolvimento gradual de bons hábitos de sentimento”.

79 BURNYEAT, 2010, p. 167.

As ações e as disposições não são voluntárias do mesmo modo; com efeito, de um lado, somos senhores (*kupioi*) de nossas ações do início ao fim, desde que conhecedores das circunstâncias; de outro, somos senhores do início das disposições, mas o acréscimo caso a caso não é distinguível, assim como ocorre nas doenças. Porque, porém, está em nosso poder nos comportarmos assim ou não assim, por esta razão são voluntárias (EN III 5: 1114b30-1115a3).⁸⁰

Como foi dito na referida passagem, as ações são mais voluntárias que as disposições, uma vez que somos mais senhores dessas do que daquelas. Basta defender esta tese para negarmos uma concepção naturalista ou racionalista da constituição do fim. Aristóteles concebe que somos causa de nossa disposição inicialmente, pois agimos regularmente de certo modo e não de modo contrário, e assim adquirimos certa disposição ou tendência para agir e para desejar de certo modo (por exemplo, de modo justo e não injusto). Assim, podemos inferir que somos em parte senhores de certas regularidades de desejos, pois desejamos comumente aquilo com o qual nos habituamos a desejar.

De qualquer maneira, mesmo já tendo adquirido certo hábito, ainda podemos escolher se continuamos ou não a agir e a desejar de certo modo. O que não podemos escolher é se desejamos *isto aqui* (este objeto particular) no ato mesmo de desejar, ainda que tenhamos todo o poder para decidir realizar ou não *isto aqui* que estamos desejando. Resumidamente, não podemos escolher o que desejar no ato mesmo de desejar, mas podemos escolher mudar certos modos de desejar, o que significa mudar nosso modo de ser, nossa segunda natureza, nosso caráter. A princípio, sempre teremos a possibilidade de refrear certos desejos, de interromper o fluxo contínuo de desejos em uma certa direção. Para tanto, é preciso se controlar e agir como ordena a reta razão, contrariando certo modo de desejar, certa regularidade e repetições de desejos e ações, como tipicamente faz o controlado (*encratês*). Este não age segundo a razão porque não mais deseja o que é contrário a ela, porém, diante do conflito entre dois desejos, um segundo a razão e outro contrário a ela, vence o primeiro.⁸¹ Já no caso do

80 Tradução de Zingano (2008), modificada.

81 Ver DA III 11: 434a12-14.

descontrolado (*acrático*) vence o desejo contrário à razão (*epithumia* ou *thumos*) sobre aquele que é segundo a razão (*boulêsis*).⁸²

Em suma, quando há conflito moral, temos tanto um fim desejado conforme a reta razão como outro contrário a ela. Por isso, quando Aristóteles diz que há conflito entre escolha deliberada e apetite, mas não entre apetites, devemos entender que há conflito entre querer certo fim (enquanto um desejo conforme a reta razão, portanto, conforme a própria escolha deliberada por ter sido aprovado por ela) e ter apetite por outro fim (enquanto um desejo contrário à reta razão, portanto, contrário à própria escolha deliberada).⁸³ Para que haja harmonia e o conflito cesse, o apetite e o impulso devem estar suficientemente habituados a ouvir a razão, de modo que o desejo em geral (*orexis*), o que inclui os três tipos, esteja habituado a desejar conformemente à reta razão. Em suma, para entender o conflito moral não há necessidade de supor a existência de um desejo próprio da parte racional, basta supor a existência de um desejo conforme e outro contrário à parte racional. Por isso, mesmo que o conflito seja sempre um conflito de desejos, daí não se autoriza inferir que um seja próprio da parte racional; basta que ele seja o mais obediente a ela.

Por fim, vimos que é por meio do hábito que a razão penetra no desejo educando-o, persuadindo-o com mais intensidade e facilidade, afinal o hábito

82 Na análise da justiça, livro V, capítulo 9, Aristóteles diz que não é possível agir injustamente contra si mesmo, ainda que seja possível agir voluntariamente contra o querer, como ocorre no caso do *acrático*. Sem especificar o que isso significa no contexto referido, vale destacar a afirmação *ipsis litteris* de que o *acrático* “age contrariamente ao querer (*para ten boulesin prattei*), já que ninguém quer algo que não pensa ser bom, mas o *acrático* faz o que ele pensa que não deve fazer” (1136b7-9).

83 Que o apetite não é contrário ao apetite, ver *EN* III 2: 1111b15-16. Que o descontrolado age por apetite e não conforme a escolha deliberada, ver 1111b13-14, embora faça a escolha correta (1151b6-7). Contrariamente à interpretação de Irwin (1992, p. 460), a qual justifica e endossa a concepção aquiniana de que a *boulêsis* é um desejo da parte racional, isto é, *voluntas*, a escolha não é um desejo sustentado pela *boulêsis*, pois é possível haver escolha a partir de todos os tipos de desejo. Por isso, ela é antes a desejada decisão em realizar os meios com vistas a um fim. O conflito moral próprio do *acrático* e do *enkratês* se traduz por um conflito de impulsos (*hormai*: 1102b21), mas não de um impulso vindo da parte irracional, da *epithumia* ou do *thumos*, e outro vindo da parte racional, a *boulêsis*; o que facultaria à parte racional a capacidade de desejar, como interpreta Irwin (1992, p. 459). Há um conflito de impulsos que se traduz por um conflito de desejos, um conforme a razão, a *boulêsis*, e outro contrário à razão, a *epithumia* ou o *thumos*. Sendo assim, se, no *acrático*, vence o apetite, então é porque o apetite é mais forte do que o querer; já com o *enkratês* se passa o contrário, é o querer que vence o apetite.

prepara o desejo para ouvir a razão e segui-la. Vejamos agora o papel do autocohecimento para a educação dos desejos.

O conhecimento de si

Uma das coisas mais difíceis é ter controle sobre a própria mente e uma das coisas mais perigosas é não ter controle sobre ela. Nada mais explica tão bem a razão pela qual o governo de si mesmo é o principal mote da ética antiga, mote este que, em verdade, não deixa de ser absolutamente atual e sempre. O governo de si implica conhecimento e cuidado de si. Embora esses dois temas não tenham o mesmo peso e desenvolvimento na ética aristotélica como na platônica, segue abaixo algumas linhas sobre o que Aristóteles compreendia por conhecimento de si e sua importância para a educação moral.

Como foi dito, há um segundo modo pelo qual a razão pode atuar sobre o desejo além daquele que é próprio do processo formativo do caráter. Este segundo modo se caracteriza pela possibilidade de o adulto mudar as disposições já adquiridas, ou seja, de aperfeiçoar o seu caráter através da mudança de hábito, o que implica ter conhecimento de si. Para tanto, é fundamental que ele saiba para quais desejos ele tende, quais hábitos engendram tais desejos e como é possível efetivamente mudar de hábito.

Assim sendo, este segundo modo de atuação da razão, que parece ser primordialmente avaliativo e controlador, se expressa pelo que chamamos de conhecimento de si e cura pelo contrário. Nas breves palavras do filósofo dedicadas a esta questão, temos o que se segue:

Devemos ficar atentos aos erros aos quais somos mais propensos: alguns tendem para uns; outros, para outros. Isto torna-se conhecido pelo prazer e pela dor por que passamos. Devemos puxar a nós mesmos em direção ao ponto oposto, pois chegaremos ao meio termo afastando-nos tanto quanto possível do erro, como fazem os que endireitam a madeira empenada (*EN* II 9: 1109b2-8).

Visto que a virtude moral é um meio termo nas emoções e nas ações, conhecer a si mesmo nada mais é do que conhecer se as disposições são excessivas ou estão em falta, portanto, se sentimos emoções e agimos de modo excessivo ou em falta. Conhecendo primeiramente nossas tendências ou propensões, podemos realizar o que ficou conhecido na exegese por “cura pelo contrário”.

O autoconhecimento não serve senão para que possamos mudar de hábito de modo a nos direcionarmos para a mediania e adquirirmos a disposição mediana, isto é, virtuosa. Em suma, toda cura pelo contrário implica conhecimento de si.

Há outras passagens em que Aristóteles acentua a necessidade do conhecimento de si para não cairmos em falta ou em excesso. Por exemplo, quanto à virtude da grandeza de espírito (*megalopsuchia*), o conhecimento de si é importante para não nos tornarmos alguém de baixa autoestima, de alma pequena (*mikropsuchos*), tampouco nos estimarmos em excesso e nos tornarmos presunçosos e ignorantes de nós mesmo.⁸⁴ Outro exemplo é o do esbanjador, pois Aristóteles nos diz que aquele que erra por excesso de generosidade pode se autoconhecer e se curar ao agir contrariamente ao seu hábito, já o avaro é incurável.⁸⁵ Da mesma maneira, sabemos que o controlado ou o descontrolado são curáveis, já o intemperante não.

O conhecimento de si significa ter consciência sobre as próprias disposições e de que as disposições provêm do exercitar-se nos atos particulares, o que implica saber a quais desejos tendemos mais. Conhecer a regularidade dos desejos não é senão se dar conta da repetição de nossas ações. Uma vez tendo consciência desta tendência, deve-se procurar mudar, agindo no sentido contrário até encontrar o meio termo nas ações, assim como nas emoções e desejos. Tendo tais cuidados consigo mesmo, mais se é capaz de atingir o meio termo quanto ao prazer e à dor no que concerne às emoções e às ações, portanto, mais se é capaz de governar a si mesmo.

Por isso, a educação do desejo daquele que ainda pode mudar de caráter implica autoconhecimento. Conhecer seus desejos, avaliá-los, corrigi-los, controlá-los quando preciso, parecem ser funções próprias de nossa racionalidade. Como diz o filósofo, uma vez tendo conhecimento de suas tendências, não basta querer mudar,⁸⁶ deve-se agir para tanto, ou seja, deve-se cultivar bons há-

84 Cf. EN IV 3: 1125a20-33. Ver capítulo seguinte, seção “A grandeza de espírito”.

85 Cf. EN IV 1: 1121a20 e 1121b11-14. Ver capítulo seguinte, seção “A generosidade”.

86 “O ignorar que as disposições provêm do exercitar-se nos atos particulares é a marca de alguém totalmente insensível; mais ainda, é irracional que o homem que comete uma injustiça não pretenda ser injusto ou que o homem que cai na intemperança não pretenda ser intemperante; se alguém pratica as ações pelas quais se tornará injusto, não ignorando, ele é voluntariamente injusto. Todavia, isto não significa que, sendo injusto, cessará de o ser quando quiser (*boulêtai*) e ficará justo; tampouco o doente cessa de estar doente e fica são quando quer” (EN III 5: 1114a13-15).

bitos de modo a educar o desejo para o meio termo. Ou seja, não basta querer (*boulêsis*) mudar para se mudar de fato; assim como não basta ao doente simplesmente querer se curar e não fazer nada para tanto. A percepção de si e a ação parecem ser as principais vias de acesso da razão ao desejo. Olhar para os próprios desejos e agir para transformá-los dando a si mesmo as boas razões para tanto são as condições necessárias para que a persuasão e a mudança efetivamente ocorram. Afinal, ninguém muda se não estiver convencido de que é preciso mudar e assim agir para que a mudança se efetive. O processo certamente é gradual e árduo.

Podemos concluir que não basta querer a mudança para mudar de fato, pois é preciso educar o desejo a desejar as atividades que conduzem a esta mudança, o que pressupõe começar a agir no sentido contrário ao que se costuma agir. Somente assim será possível passar a desejar no sentido contrário ao que se costuma desejar. Isso porque, o querer, tendo como objeto o que julgamos ser um bem, não é capaz de vencer o desejo pelo prazeroso (*epithumia*) ou o impulso de aversão ao doloroso (*thumos*). É preciso incutir o hábito de se desejar bem, incluindo aí os três tipos de desejo, mas, sobretudo, aqueles que são mais avessos à razão: o impulso e, ainda mais, o apetite.⁸⁷ Não basta, portanto, querer apenas o que é bom. É preciso que isso também apareça como prazeroso, isto é, como objeto do apetite. Menos ainda basta saber que é bom para desejá-lo, como queria Sócrates.⁸⁸ É preciso que o bem não seja apenas um objeto cognitivo, mas que se torne objeto de nosso desejo e parte de nossa segunda natureza. Enfim, para mudar é preciso conhecer a si mesmo, desejar mudar e praticar ações contrárias ao que se estava habituado. Portanto, ser diferente do que se é significa mudar de hábito.

Até o momento, vimos como a educação é possível, isto é, que a razão pode atuar sobre o desejo persuadindo-o, e como ela se realiza por meio do hábito e do autoconhecimento. Vejamos, agora, o que é exatamente um desejo educado a partir de uma espécie de escrutínio da alma do virtuoso em contraste com as demais figuras morais.

87 Esta questão será tratada com mais detalhe na seção “Querer, apetite e impulso”.

88 Cf. EN X 8: 1179b2-4.

O desejo virtuoso⁸⁹

O desejo, ninguém sabe ao certo o que é, muito menos o que fazer com ele. Mas continuamos, desde a época dos gregos ou mesmo antes, nos esforçando para apreender algo de sua natureza, algum aspecto que seja; e, mais ainda, insistimos em vislumbrar o seu papel nas ações que nos conduzem ao bem-estar moral e psicológico, portanto, à felicidade.

Para Aristóteles, de modo geral, a felicidade ou o bem viver (*eudaimonia*) depende necessariamente do nosso modo de ser e agir no mundo. Em outras palavras, viver bem significa agir bem, portanto, ser uma pessoa boa ou virtuosa (*spoudaios*). Na ética aristotélica, a tripla imbricação entre viver bem, agir bem e ser uma pessoa boa se expressa na definição de seu principal objeto, a saber: a *eudaimonia* é uma “atividade da alma segundo perfeita virtude” (*EN* I 13: 1102a5-6). Ou seja, viver bem é realizar atividades virtuosas e, para realizá-las de modo virtuoso, é preciso ser uma pessoa virtuosa. Não é possível viver bem sem agir bem, tampouco seria possível agir virtuosamente sem ser uma pessoa virtuosa, ou seja, sem ter a disposição virtuosa (*hexis aretê*) e, de fato, praticar ações virtuosas. A disposição virtuosa, por sua vez, é adquirida e mantida pelo hábito de se agir virtuosamente. É preciso praticar com regularidade ações virtuosas para se tornar alguém virtuoso, o que significa, sem dúvida, educar o desejo (*orexis*).⁹⁰ Isso significa, como vimos, que o desejo tem um papel central em uma concepção ética que se fundamenta nas virtudes e nas ações, como é o caso da ética aristotélica. O objetivo deste texto, portanto, é esclarecer o que significa educar o desejo de modo que ele se torne um desejo virtuoso.

A educação do desejo é justamente o que Aristóteles denomina por aquisição da disposição virtuosa. Em outras palavras, ter adquirido a virtude pressupõe ter educado o desejo a desejar o bem em vista dele mesmo. Desta expressão - “desejar o bem em vista dele mesmo”, devemos, primeiramente, compreender o que significa desejar algo em vista dele mesmo. Desejamos algo em vista dele mesmo quando tomamos certo objeto como um fim em si mesmo de modo que a ação tenha como finalidade apenas a sua própria realização. Ora, sabemos

89 Uma primeira versão deste texto foi publicada com o título *O desejo virtuoso segundo Aristóteles*. In: CARVALHO, M.; FIGUEIREDO, V. (Org.). *Filosofia antiga e medieval*. 1. ed. São Paulo: Anpof, 2013. p. 295-303.

90 “Adquirimos as virtudes tendo-as primeiramente exercitado (τὰς δ’ ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον)” (*EN* II 1: 1103a31).

que o bem pode ser desejado como um fim em vista dele mesmo ou como um meio para outro fim. Isso significa que um bem pode ser perseguido (*diôkton*) ou buscado (*hairesin*) (i) como um fim em vista dele mesmo (*kath'hauto*), (ii) como meio para outro fim, (iii) como um fim em vista dele mesmo e também como um meio para outro fim (*kath'hauta kai dia toûth' haireton*).⁹¹ Vejamos como Aristóteles aplica essas três formas de desejar para os bens éticos ou bens práticos.

Segundo o filósofo, o bem prático (*prakton agathon*) é o fim de toda e qualquer ação e a felicidade, por ser o fim último de nossas ações, é o bem supremo (*ariston*).⁹² Enquanto o bem supremo é desejado exclusivamente em vista dele mesmo, os outros bens, como o prazer, a riqueza, a honra, a vitória, a inteligência, a saúde e assim por diante são desejados em vista deles mesmos e como meios para a realização da felicidade. Por isso, quando nos referirmos a este tipo de desejo pelo bem como fim em si mesmo, estamos nos referindo tanto ao bem supremo como aos bens que são a própria realização do bem supremo. Este tipo de desejo tem como objeto não um meio exclusivamente, mas um fim tomado em si mesmo, exatamente como deve ser desejada a ação virtuosa.

Aristóteles, como vimos, insiste claramente em distinguir escolha (*prohairesis*) e os três tipos de desejo (*orexis*): impulso (*thumos*), apetite (*epithumia*) e querer (*boulêsis*). Brevemente, toda escolha diz respeito a um meio, enquanto o objeto de desejo é um fim a partir do qual deliberamos sobre os meios.⁹³ Deliberamos e escolhemos os meios, mas não os fins. Os meios escolhidos deliberadamente são também objeto de desejo, mas de um desejo pelo meio e não pelo fim. Este desejo pelo meio, isto é, este desejo deliberado (*orexis bouleutikê*) é o que o filósofo denominou de escolha. Com efeito, se desejamos certo meio para realizar um fim, assim o desejamos não em vista dele mesmo, mas com vistas ao fim já dado. Por isso, Aristóteles define brevemente a escolha como “desejo

91 Tomo as palavras perseguido (*diôkton*) ou buscado (*hairesin*) como sinônimos de *desejado* (ver EN I 7: 1097a23-b6). Entendo *hairesin* como objeto de busca, embora seja comumente traduzido por objeto de escolha, pois os animais não escolhem, embora busquem algo na medida em que o desejam. Portanto, *hairesin*, neste sentido, é o mesmo que perseguir ou buscar o objeto desejado e não uma operação racional de eleição de um objeto antes que outros. Como razão suplementar, ver Zingano (2008, nota 1104b30-31).

92 Ver EN I 7: 1097b1-6.

93 Como diz Aristóteles: “Deliberamos não sobre os fins, mas sobre as coisas que conduzem aos fins (*bouleuometha d' ou peri tôn telôn, alla peri tôn pros ta telê*)” (EN III 3: 1112b12).

deliberado do que está em nosso poder (*bouleutikê orexis tôn eph'hêmîn*)” (EN III 3: 1113a11),⁹⁴ ou seja, um desejo que se constituiu após e conforme a deliberação de realizar um meio com vista a um fim que esteja em nosso poder realizar. Já o desejo que tem como objeto um fim se manifesta de três modos: o desejo pelo enfrentamento da dor (*thumos*), o desejo pelo prazeroso (*epithumia*) e o desejo pelo bem ou pelo fim (*boulêsis*).

Em resumo, a distinção é clara entre dois tipos de desejo: o desejo pelo fim e o desejo pelo meio. O primeiro não é constituído por deliberação, enquanto o segundo é resultante da deliberação. Por isso, quando dizemos que desejamos algo, é preciso distinguir se o desejamos como um fim ou como um meio. Todas as ações que são a própria realização da felicidade, quando desejadas corretamente, são desejadas como fins e não meios escolhidos em vista de outro fim, pois que outro fim haveria de existir para além do fim último, do bem supremo, da felicidade? Sendo assim, é mais adequado dizer, segundo o filósofo, que “nós queremos (*boulometha*) estar saudáveis, mas escolhemos deliberadamente (*proairometha*) que coisas nos tornarão saudáveis; queremos ser felizes e o declaramos, mas não é apropriado dizer que escolhemos deliberadamente ser felizes” (EN III 2: 1111b27-29). Ser saudável é uma realização da felicidade, portanto, desejar ser saudável é desejar ser feliz, e não desejamos ser felizes como meio para outro fim. A felicidade é o fim último, portanto, a razão última de todas as nossas ações.

Tendo em mente esta distinção entre esses dois modos de operar do desejo, podemos compreender o seguinte preceito da ética aristotélica: nós devemos escolher e, portanto, desejar os meios que nos permitem realizar adequadamente a ação virtuosa, mas a ação virtuosa, que é, por sua vez, a própria realização da felicidade, não deveria ser escolhida nem desejada como um meio para a realização de outro fim que não ela mesma. A ação virtuosa deve ser desejada como um fim, ou seja, como um bem em vista dele mesmo. Portanto, o virtuoso age virtuosamente porque ele quer agir assim; porque, em verdade, ele quer ser feliz, como todos nós, mas, diferentemente da maioria de nós, ele sabe como ser feliz.

94 A frase em que se encontra tal definição é a conclusão de EN III 3, capítulo em que se define deliberação: “Dado que o objeto de escolha deliberada é o objeto de desejo do que está em seu poder após a deliberação, a escolha deliberada será, então, o desejo deliberado do que está em nosso poder, pois, julgando em função de ter deliberado, desejamos conformemente à deliberação” (1113a9-12). Também em VI 2: 1139b4-5, a escolha é definida como um intelecto desejante (*orektikos nous*) ou um desejo pensante (*orexis dianoêtikê*).

Ele quer agir bem e ser uma pessoa boa porque ele quer viver bem. A excelência ética do desejo, portanto, se expressa no modo de ser, agir e viver do virtuoso.

Como disse acima, a aquisição da virtude pressupõe a educação do desejo para que ele passe a ter como objeto a ação virtuosa em vista dela mesma, pois a disposição virtuosa é essencialmente uma disposição de bem agir e agir bem implica desejar e deliberadamente escolher realizar boas ações. O virtuoso é justamente aquele que se dispõe a agir virtuosamente por desejar realizar ações virtuosas em vista delas mesmas. Isso pressupõe, do ponto de vista ético, desejar corretamente ou, como diz Aristóteles, ter desejos retos (*orthê*).⁹⁵ Um desejo é reto quando tem como objeto exclusivamente a ação virtuosa, portanto, quando a finalidade da ação virtuosa é a sua própria realização. Isso significa que a ética aristotélica se fundamenta na possibilidade, ou melhor, na necessidade de o desejo ser educado a tomar como objeto o bem em vista dele mesmo e assim se tornar virtuoso.

Sendo assim, antes de perguntar como podemos desejar retamente, temos que perguntar se é possível desejar desse modo? Como já vimos, essa possibilidade se justifica, segundo o Estagirita, pela própria concepção de natureza humana, pois a parte desiderativa da alma é, por natureza, capaz de ouvir e obedecer à parte racional. A razão, por sua vez, é capaz de distinguir contrários e assim determinar o que é verdadeiro e falso, o que é correto e incorreto, enfim, o que é bom e ruim. Já o desejo é a capacidade de nos mover na medida em que ele é uma atividade (*energeia*) de nossa alma que se realiza no corpo movendo-o em direção ao que lhe falta: o objeto desejado.⁹⁶ Mesmo sendo uma atividade da parte não racional (*alogon*) da alma, ela pode ser orientada pela razão, isto é, ela pode seguir o que a razão determina como sendo bom.⁹⁷ Se não houvesse essa possibilidade de habituar o desejo a tomar

95 “Como a virtude ética é uma disposição de escolher por deliberação (*hexis phroairetikê*) e a escolha deliberada é um desejo deliberado (*orexis bouleutikê*), então tanto a razão deve ser verdadeira como o desejo reto, se a escolha é boa, e o último deve perseguir o que assere a razão” (EN VI 2: 1139a22-27).

96 Depois de dizer que o movimento implica três coisas: aquilo que move, aquilo que move e é movido e aquilo que é movido, Aristóteles define o desejo da seguinte maneira: “Aquilo que move sem ser movido é o bem prático, aquilo que move e é movido é a faculdade desiderativa (*to orektikon*) (pois aquilo que é movido assim o é na medida em que deseja, e o desejo (*orexis*) é um movimento (*kinêsis*) ou atividade (*energeia*)), e aquilo que é movido é o animal” (DA III 10: 433b15-18).

97 Ver EN VI 2: 1139a27.

como objeto o bem concebido racionalmente, não poderíamos falar em aquisição de virtude, nem em autonomia do indivíduo para desejar e escolher deliberadamente as próprias ações conforme lhe mostra a sua razão. Teríamos que conceber ações corretas como pura e simplesmente obediência às leis e às regras morais. Ao contrário desta moral hobbesiana, Aristóteles pressupõe que o indivíduo seja capaz de autonomamente decidir o que é melhor em cada situação particular e agir em função disto que fora decidido porque assim deseja agir e não porque esteja coagido a obedecer a uma regra, lei ou a qualquer outra imposição alheia.

Pois bem, é preciso esclarecer que não é apenas possível, mas também necessário desejar o bem em vista dele mesmo para que a ação seja propriamente virtuosa, ou seja, para que a ação seja realizada de modo virtuoso. Nas palavras de Aristóteles: “os atos são ditos justos e temperantes quando são tais quais os que fariam o justo ou o temperante: é justo e temperante não quem os realiza, mas quem os realiza também tal como os justos e temperantes os realizam” (*EN* II 3: 1105b5-10). Ou seja, para que uma ação realizada possa ser considerada propriamente virtuosa ela deve ter sido realizada de modo virtuoso, portanto, tendo sido desejada e realizada como um fim em si mesmo. Ora, segundo o filósofo estagirita, é possível voluntariamente agir bem simplesmente para agradar outrem ou para não ser punido. Alguém poderia, por exemplo, elogiar um político para obter favores, sem de fato querer elogiá-lo, sem achar que os elogios são merecidos. Um jovem poderia, por exemplo, ajudar um idoso a atravessar a rua, sem querer realmente ajudá-lo, mas para roubá-lo no decorrer do percurso. Isso significa que uma ação virtuosa pode ser voluntariamente realizada como meio para outro fim, e, se assim o for, não poderíamos dizer que ela fora realizada de modo virtuoso.

Do que foi dito, podemos concluir que a diferença essencial entre alguém que já se tornou virtuoso e alguém que ainda não se tornou, é que o último faz algo bom como um meio para outro fim, enquanto que o primeiro, o virtuoso, age desejando a boa ação por ela mesma. Por isso, o virtuoso não possui outro desejo senão o de realizar esta boa ação em particular. Ao contrário do virtuoso, aquele que ainda não adquiriu a virtude faz o bem porque quer obter algo com esta ação, mesmo que seja o prazer de ter agido bem. Em suma, a diferença entre aquele que ainda não é e aquele que já é virtuoso reside justamente na disposição de caráter de cada um, portanto, no modo de pensar, desejar e agir de cada um. Por isso, o modo como desejamos realizar uma ação virtuosa sinaliza o tipo de

caráter que temos, a depender se a desejamos como um fim ou como um meio em vista de outro fim.

Como vimos, segundo Aristóteles, é possível desejar algo bom não em vista dele mesmo, mas para obter certo prazer ou evitar certa dor subsequente, como um guerreiro que guerreia pelo prazer de obter honras ou pelo medo de ser punido por fugir da batalha. O fim desejado por este “pseudo” guerreiro não é o próprio bem, isto é, vencer a batalha para defender a cidade, mas vencer para ser afamado, glorificado, ou, ao menos, para não ser punido e ver sua reputação arruinada. O guerreiro verdadeiramente corajoso, porém, vai à batalha por ser belo (*kalos*) agir corajosamente. Teucro, exímio guerreiro grego, ilustra exatamente esta tese aristotélica. Em um episódio da *Ilíada*, Agamenon, rei dos aqueus, vendo o arqueiro Teucro dizimar os troianos, aproxima-se dele e diz:

‘Ó capitão de exércitos, ó Telamônio, segue atirando; sê, para os Aqueus, farol; e para Telamon, teu pai, que te educou, desde criança, acolhendote em sua casa, embora filho bastardo. Eu te prometo: se Zeus portate-escudo e Atena me concedem que devaste a bem-construída cidadela de Ílion, o primeiro de todos, após mim, hás de ser na partilha dos prêmios: uma trípole, uma biga bem-equipada e corcéis, ou a mulher que escolhas para a cama’. Em resposta, lhe diz Teucro, imáculo: ‘Para que incitar-me, Atreide, gloriosíssimo, se, por meu próprio impulso (*thumos*), eu já me esforço ao máximo?’ (*Ilíada*, VIII, vv. 283-296).⁹⁸

Como vimos na citação acima, Teucro é movido apenas pelo seu impulso de guerrear, de ser corajoso e isso faz dele um verdadeiro guerreiro. Se, então, o corajoso deseja simplesmente agir com coragem, ele certamente deseja a ação corajosa por ela mesma e um sinal disso é o prazer que ele sente ao agir assim. Segundo Aristóteles, o prazer que sente o virtuoso ao realizar uma ação virtuosa é qualitativamente superior ao daquele que a realizou apenas como meio para um fim não exatamente virtuoso.⁹⁹

98 Tradução de Haroldo de Campos (2003).

99 Desse modo, segundo Aristóteles, “deve-se tomar os prazeres e as dores nas ações como sendo sinais (*semêion*) das disposições: quem se abstém dos prazeres corporais e se deleita (*chairôn*) com isso é temperante; ao passo que quem se incomoda com isso é intemperante; quem suporta as coisas temíveis e se deleita, ou ao menos não sofre, é corajoso; ao passo que quem sofre é covarde” (*EN* II 3:1104b3-8). Ver a seção “Problema II: Prazer e virtude”, do capítulo segundo da primeira parte deste livro.

Assim, desejar o bem em vista dele mesmo também significa ter prazer em realizá-lo. Como não nascemos desejando ser corajosos, o desejo, neste caso específico o impulso (*thumos*), deve se habituar a enfrentar certas dores e, segundo o Estagirita, nada melhor do que o hábito em agir corajosamente para tornar alguém corajoso. Afinal, o hábito (*ethos*) faz parecer familiar àquilo que antes era estranho e faz parecer prazeroso o que antes era doloroso.¹⁰⁰ Certamente, não nos é naturalmente dado o impulso de colocar a nossa própria vida em risco em uma guerra. Este desejo é socialmente cultivado no bom guerreiro. A boa disposição, como a disposição corajosa, é inculcada por repetidas ações; no caso, ações corajosas.

Se o que foi dito está correto, então antes de nos tornarmos virtuosos, realizamos ações virtuosas não de modo virtuoso, pois ainda não as desejamos por elas mesmas, mas por outra motivação, como obedecer a uma autoridade externa em vista de ser elogiado ou de evitar ser repreendido. Com a prática constante, tanto nos tornamos mais capazes de apreender corretamente o bem a ser feito, como nos habituamos a ter prazer com o bem em vista dele mesmo e não pela consequência prazerosa da realização da boa ação. Resumidamente, ser educado é passar a se habituar a desejar o *que* se deve e *como* se deve. Ou seja, o desejo precisa se habituar a ter como objeto o *que* se deve - a ação virtuosa - até que o *modo* de desejar também se torne virtuoso, isto é, que a ação virtuosa seja desejada em vista dela mesma.

Sendo assim, podemos concluir que o virtuoso não apenas deve desejar o bem, mas deve desejá-lo em vista dele mesmo. Este modo virtuoso de desejar certamente distingue o desejo do virtuoso daquele do homem controlado (*enkratês*), que tem governo de si e possui a disposição moral mais próxima da virtude, embora ainda não a tenha plenamente.¹⁰¹ O controlado também deseja o bem, mas não em vista dele mesmo. Ao agir, ele está sendo movido pelo que podemos chamar de desejo de superação de si. Ele se esforça por vencer a força propulsora do apetite (*epithumia*) que o leva para o sentido contrário do que ele

100 Nas palavras do filósofo: “o familiar e o habitual estão entre as coisas prazerosas, pois muitas coisas não são naturalmente prazerosas, mas o hábito as torna prazerosas” (*Ret.* I 10: 1369b18).

101 Embora o controle e o descontrole não sejam, respectivamente, nem virtude (*aretê*) nem vício (*mochthêria*), ainda assim eles compartilham do mesmo gênero, ou seja, eles são disposições (*hexeis*) (cf. *EN* VII 1: 1145b1-3). Durante todo o Tratado da *Acrasia* (VII 1-10), o filósofo fornece as semelhanças e diferenças entre, por um lado, controle e temperança e, por outro, descontrole e intemperança.

julga ser bom. A ação contrária ao apetite, que ele julga ser boa, mas não prazerosa, não precisaria ser também ela objeto de seu desejo e, portanto, fruto de algum prazer? Ora, por que ele agiria contrariamente ao seu apetite se ele não desejasse e não tivesse nenhum prazer em agir assim?

Para responder a esta pergunta, devemos considerar que o que lhe move a agir conforme o que ele julga ser bom e contrariamente ao que se lhe apresenta como prazeroso é o querer ou o chamado “desejo racional” (*boulêsis*) pelo bem. O controlado age por ter sido convencido pela razão e quem age conforme a razão age *querendo*, pois, como diz Aristóteles, “quando alguém é movido de acordo com o raciocínio (*kata ton logismon*), ele também é movido de acordo com o querer (*kata boulêsin*)” (DA III 10: 433a24-25).¹⁰² Assim, não poderíamos dizer que ele foi forçado a agir bem. Ao contrário, ele foi persuadido por sua própria razão de modo a agir voluntariamente ou de bom grado. Como sabemos, a razão e não o desejo é capaz de persuadir e, mais do que isso, na verdade, a persuasão é o modo pelo qual a razão educa o desejo e orienta nossas ações, como veremos melhor adiante. Ou seja, não se trata apenas de habituar-se a agir bem, é preciso dizer que este hábito cultiva o desejo a ser persuadido pela razão e que a razão exerce, para além da deliberação, duas outras funções práticas essenciais: apreender o bem e persuadir o desejo a desejar o bem em vista dele mesmo. Nas palavras do filósofo: “a persuasão (*peitô*) é oposta à força (*biai*) e à necessidade (*anankêi*), e o controlado, conduzido ao que foi persuadido, procede não por força, mas voluntariamente; enquanto o apetite não conduz alguém por tê-lo persuadido, pois não participa da razão” (EE II, 8, 1224b1-3). A explicação para o ato controlado ser voluntário é que o princípio da ação estava no agente no sentido forte do termo, ou seja, estava no poder do agente tanto agir como não agir. O motivo da ação é interno (*esôthen*) e não externo (*exôthen*) ao agente. O controlado se mantém firme diante da afecção (*pathos*) e do apetite por ter sido bem persuadido pela razão.¹⁰³

Mas será que ele quer o bem em vista dele mesmo, tal como o virtuoso? Certamente não, caso contrário ele não teria que controlar os seus apetites, pois teria apenas desejos retos. O controlado deseja em alguma medida o bem, mas não em vista dele mesmo e sim em vista do prazer subsequente. Ou seja, ele age bem porque deseja se controlar e se tornar virtuoso e não simplesmente (*haplôs*)

102 Cf. também DA III 11: 434a12-14 e EN VII 9: 1151b33-1152a5.

103 Cf. EN VII, 9, 1151b9-10.

porque é virtuoso agir assim. Então, similarmente ao virtuoso, ele age conforme dita sua razão; porém, diferentemente do virtuoso, ele não age conforme a razão porque não mais deseja o que é contrário a ela; ele age assim apesar de ter apetites contrários. Diante do conflito entre dois desejos, um segundo a razão e outro contrário a ela, vence o primeiro. Já no caso do descontrolado (*acrático*) vence o desejo contrário à razão (*epithumia* ou *thumos*) sobre aquele que é segundo a razão (*boulêsis*).¹⁰⁴

Desse modo, não poderíamos dizer que há apenas dor na ação controlada, tampouco haveria apenas prazer na ação descontrolada. A dor certamente está presente em ambos os casos, pois a situação de ter de se controlar ou de acabar se descontrolando é conflituosa por excelência. Estar em conflito já é por si só doloroso. Pois bem, além da dor do conflito, o controlado sente, por um lado, dor ao se controlar restando o prazer que surgiria da realização de seu apetite, por outro lado, ele sente prazer por ter se controlado: o prazer do alívio de não ter que se arrepender depois, o prazer por ter se superado, enfim, o prazer por ter à sua espera o benefício de se tornar melhor do que se é ou mesmo de já ter se tornado melhor do que se é. Já o descontrolado sente, por um lado, o prazer de ter saciado o seu apetite, mas sente a dor que antecede à satisfação do prazer, a dor do conflito moral, da hesitação, e a dor que sucede à satisfação do prazer, a dor do arrependimento, da vergonha de si mesmo, do sentimento de fracasso e de impotência. Nas palavras do filósofo:

Ademais, tanto o prazer como a dor estão presentes em ambos os casos: pois alguém que está se controlando sofre no momento em que age contrariamente ao seu apetite e se deleita com o prazer antecipado de que se beneficiará posteriormente, ou mesmo de já estar se beneficiando por ser saudável,¹⁰⁵ e o descontrolado deleita-se em estar conquistando, ao se descontrolar, o que lhe apetece, mas sofre com a dor antecipada, pois pensa que age mal (*EE* II, 8, 1224b16-21).

104 Na análise da justiça, livro V, capítulo 9, Aristóteles diz que não é possível agir injustamente contra si mesmo, ainda que seja possível agir voluntariamente contra o querer, como ocorre no caso do *acrático*. Sem especificar o que isso significa no contexto referido, vale destacar a afirmação *ipsis litteris* de que o *acrático* “age contrariamente ao querer (*para ten boulêsin prattei*), já que ninguém quer algo que não pensa ser bom, mas o *acrático* faz o que ele pensa que não deve fazer” (1136b7-9).

105 Deve-se levar em conta que ser saudável, do ponto de vista ético, é ser moralmente saudável (cf. *EE* VII, 2, 1235b36-1236a1).

Assim, do mesmo modo em que dizemos que o “pseudo” corajoso age pelo prazer de ser honrado, podemos dizer que o controlado não é virtuoso ou é um “pseudo” virtuoso ao agir pelo prazer de se autocontrolar e assim se beneficiar, pois sua boa ação será reconhecida e ele mesmo se aproximará da virtude. Explico-me. Aos olhos de quem vê a ação boa sendo realizada pelo controlado, ela pode parecer propriamente virtuosa; mas se verificarmos o prazer que ele sente e os desejos que ele tem ao agir assim, constataremos que ele não é virtuoso, pois ele não deseja e sente prazer simplesmente por fazer o bem em vista dele mesmo, mas por superar a si mesmo e, quiçá, agradar aos outros. Agindo assim com certa frequência a sua razão pode ir persuadindo os seus apetites a terem prazer com o *que* se deve e *como* se deve. Desse modo, o controlado que se habitua a agir virtuosamente pode se tornar virtuoso. Disto podemos inferir que o controlado age corretamente conforme ordena sua razão, na medida em que ele quer, sobretudo, superar a si mesmo e assim o faz por almejar a virtude, a harmonia de seus desejos, o fim do conflito perturbador, que o arrasta para longe da virtude, para o desregramento e o aproxima tanto do descontrole (*acrasia*), como da intemperança (*akolasia*). Fica evidente, portanto, que o controlado sente prazer ao agir bem, mas não do mesmo modo que o virtuoso, pois a virtude consiste essencialmente na harmonia entre os desejos e não no controle de apetites desregrados.

O vicioso (*kakos*) também pode fazer algo bom, mas não porque ele quer se tornar virtuoso, como é o caso do controlado. Ele deseja certa ação boa (ajudar um idoso a atravessar a rua) unicamente em vista de um fim perverso (roubar o idoso). Ele sente prazer em realizar esta boa ação, mas não por realizá-la simplesmente e sim porque ela o aproxima do fim almejado. Neste caso, a boa ação é apenas um meio eficiente para um fim vil. Ela não poderia ser, em hipótese alguma, desejada em vista dela mesma pelo vicioso, nem em vista de qualquer superação de si ou aperfeiçoamento do caráter, como no caso do controlado. O vicioso não está em conflito como está aquele que se controla. Enquanto o vicioso sentiria o desprazer de não realizar a boa ação por não conseguir obter o seu fim perverso, o controlado sentiria o desprazer de ter sido vencido pelo seu apetite por ter se descontrolado e sentiria vergonha de ter sido fraco, de não ter tido governo sobre si mesmo, enfim, de ter se distanciado do caminho da virtude.

Por fim, podemos concluir este texto tendo ao menos a certeza de que desejar o bem em vista dele mesmo é o desejo propriamente virtuoso. Neste modo virtuoso de operar o desejo, prazer e desejo necessariamente coincidem. O objeto de ambos é o mesmo, qual seja: a ação virtuosa. Isso porque o virtuoso tanto

deseja realizar o bem como tem prazer em realizá-lo. Assim, desejar o bem em vista dele mesmo implica necessariamente ter prazer em realizá-lo. Por isso, segundo Aristóteles, a educação do desejo tem como finalidade fazer com que prazer e desejo coincidam de modo que não haja conflito moral entre querer (*boulêsis*) o bem por um lado e ter apetite (*epithumia*) pelo prazer por outro, como acontece nos fenômenos de descontrole (*acrasia*) e de controle (*encrateria*). A finalidade última da educação ética é fazer com que o bem seja o único fim de nossas ações e desejos e que ele seja desejado em vista dele mesmo, isto é, por ser bom e não por ser simplesmente prazeroso.

Se, como vimos, o desejo deve ser educado para ouvir a razão de modo a se tornar virtuoso, isto é, a desejar o bem em vista dele mesmo, então resta-nos a tarefa de compreender mais profundamente a natureza de cada tipo de desejo – o querer, o apetite e o impulso, bem como o modo pelo qual a razão é capaz de participar do desejo persuadindo-o.

Querer, apetite e impulso

I

Aristóteles possui, sem dúvida, uma teoria do desejo, embora não a tenha sistematizado e exposto *ex professo* em nenhuma de suas obras. A ausência de uma exposição mais sistemática não nos impede de recolher e analisar diversas passagens em que ele trata da diferenciação entre as três espécies de desejo (*boulêsis*, *thumos* e *epithumia*). Embora a definição de desejo tenha tido especial atenção do filósofo no *De Anima*, livro III, capítulo 10, o exame da natureza de cada tipo de desejo não encontrou um lugar assim privilegiado de exposição na obra do filósofo, o que torna a tarefa de obtê-la mais árdua. Não pretendo, todavia, encontrar a definição de cada espécie de desejo. Pretendo, tão somente e brevemente, analisar algumas passagens centrais das *Éticas* e do *De Anima* de Aristóteles de modo a expor a diferença específica de cada desejo. Afinal, se há três espécies de desejo segundo Aristóteles, como ele diferencia as espécies entre si? Quais são os critérios que ele utiliza para tanto? Estas são as perguntas que pretendo responder neste texto.

Aristóteles nos diz que o desejo (*orexis*) é um gênero que subsumi três espécies – querer (*boulêsis*), apetite (*epithumia*) e impulso (*thumos*). Todavia, não nos é evidente a diferença específica entre os tipos de desejos. Tendo em vista que o

desejo é um movimento ou atividade da faculdade desiderativa que move o corpo do animal em direção ao objeto desejado (*DA* III, 10, 433b13-20), faculdade esta não racional, embora seja capaz de dialogar com a razão (*EN* I, 13, 1103b29-a4), teremos mais clareza da diferença específica se nos detivermos tanto no tipo de objeto de cada espécie como na capacidade de diálogo que cada espécie tem com a razão. Isso porque são justamente estas duas características – objeto e participação racional – que nos fornecem a diferença específica entre os desejos.

II

Começemos pelo *critério da diferenciação pelo objeto*. É bem sabido que o objeto do apetite é o prazer, ou melhor, uma atividade prazerosa. São diversas as passagens do *corpus aristotelicum*¹⁰⁶ que atestam isso. Trata-se, certamente, de um desejo que compartilhamos com os animais, visto que o animal tem sensação de prazer e dor e isso já é suficiente para circunscrever em sua natureza o desejo pelo prazeroso¹⁰⁷: “os animais possuem ao menos um sentido: o tato. E, por haver percepção, há prazer e dor, bem como o prazeroso e o doloroso. Como há tais coisas, há também apetite, pois ele é o desejo pelo prazeroso” (*DA* II 3: 414a33-b6). No contexto da moral, portanto exclusivamente humano, ao distinguir escolha deliberada (*prohairesis*) de apetite em sua *Ética Nicomacheia*, o filósofo diferencia o tipo de objeto de cada um e diz que “o apetite concerne ao prazer e à dor, já a escolha deliberada não” (*EN* III, 2, 1111b18). No tratado da temperança desta mesma obra, Aristóteles diz que há dois tipos de apetites: um comum a todos, pois nos é natural, e outro peculiar ou inusual (*EN* III, 11, 1118b9-25). O primeiro diz respeito a objetos necessários, como o apetite pela comida, já que todos necessitam de nutrientes sólidos e líquidos, e também o apetite sexual (*eunês*), já que todos necessitam de sexo, sobretudo os jovens. O apetite comum é natural e não diz respeito a um objeto prazeroso específico, mas simplesmente ao ato de comer, beber e fazer sexo. Afinal, “o apetite natural é apenas um preenchimento de uma carência” (1118b17-8).¹⁰⁸ Já o apetite peculiar diz respeito a

106 Cf. *Top.* 140b27; *PA* 661a8; *Ret.* 1370a17 e 1369b15; *EN* III, 2, 1111b18; *EE* II, 6, 1223a35 e 1235b22. Ver também o comentário de Ross (1961, p. 222, nota 414b2).

107 Cf. também *De Insomni*, 454b24-33.

108 ἀναπλήρωσις γὰρ τῆς ἐνδείας ἡ φυσικὴ ἐπιθυμία. É notório que a definição de apetite natural é a mesma que a de prazer corporal dada por Platão, em seu diálogo *Filebo*. A diferença, todavia, é que

objetos prazerosos peculiares a cada um e, com relação a este, muitos erram de diversos modos. Também na *Ética Eudêmia*, quando Aristóteles procura definir o voluntário e distingui-lo do apetite, uma vez que é possível agir voluntariamente de modo contrário ao apetite, como ocorre no caso do controlado, o filósofo nos fornece o objeto do apetite: ἡ γὰρ ἐπιθυμία τοῦ ἡδέους: o apetite é pelo prazer (*EE* II, 6, 1223a35).

Há, porém, uma passagem em *Ética Nicomaqueia* III, 1, que poderia ser usada para refutar a definição do objeto do apetite como sendo o prazer. Ao procurar definir a ação voluntária e distingui-la da involuntária, Aristóteles diz que a ação por apetite ou impulso é voluntária, seja ela correta ou incorreta. Ademais, não só está em nosso poder agir por impulso e por apetite, como também é preciso aprender “a se encolerizar com algumas coisas e ter apetite por algumas coisas, como pela saúde e pelo estudo” (1111a32). Isso significa que o objeto do apetite não é apenas o prazer, mas também a saúde e o estudo? Ou significa que o objeto do apetite é sempre o prazer, seja ele qual for, como o prazer por comida, bebida e sexo, mas também por saúde e estudo? É mais provável que a segunda pergunta nos indique a resposta correta: o objeto do apetite é sempre o prazer e o prazer nada mais é do que uma sensação que temos ao realizar uma atividade prazerosa. Ora, a saúde e o estudo são atividades que devem se tornar prazerosas no decorrer do aprendizado moral. Além de reafirmarmos, com esta interpretação, que o prazer é o objeto por excelência do apetite, é possível inferir que o apetite é um tipo de desejo que pode se orientar pelo que a razão determina como sendo bom, visto que, por um lado, a saúde e o estudo são coisas boas e assim nos diz nossa razão, por outro, é preciso aprender a ter apetite, portanto, prazer com as atividades saudáveis e intelectuais. Neste sentido, o apetite pode ser dito como um desejo educável, isto é, capaz de obedecer ou ser persuadido pela razão.

o apetite não provém da dor, mas apenas o apetite do intemperante, pois, segundo Aristóteles, “ele sente dor não apenas quando ele não realiza o seu apetite, mas também quando ele o realiza, já que o apetite é com dor. Paradoxalmente, parece que a dor ocorre por causa do prazer” (1119a4-6). O erro (*hamartia*), continua o Estagirita, com relação a este tipo de apetite é menor e só ocorre quando há excesso. E normalmente quem erra, como o guloso, por exemplo, se comporta como um escravo de seus apetites excessivos. Já com relação aos apetites e prazeres peculiares, muitos erram e erram de muitos modos. O erro ocorre seja quanto ao objeto do apetite, seja quanto ao modo excessivo de se ter apetite. O intemperante erra por completo, tanto no que concerne ao apetite natural, como ao apetite peculiar.

Com efeito, também na *Retórica* o filósofo distingue o apetite que é natural e irracional daquele que é racional, o que enfatiza a tese de que o apetite é educável:

Agradável é tudo aquilo que se tem apetite (*epithumia*), pois o apetite é o desejo pelo prazeroso. Dos apetites, uns são irracionais e outros racionais (*meta logoû*). Denomino irracionais aqueles que ocorrem sem consideração prévia (*hupolambaneîn*) e tais são aqueles denominados naturais (*phusei*), como os que subsistem por causa do corpo – por exemplo, o desejo por alimentos, a fome, a sede, e o apetite conforme cada espécie de alimento; também aqueles que se referem ao paladar, aos prazeres sexuais e em geral ao tato, ao olfato, à audição e à visão. Por outro lado, denomino racionais os apetites que procedem da persuasão (*ek toû peisthênai*), pois são muitas as coisas em que há apetite por contemplar e possuir por se ter ouvido (*akousantes*) e ter sido persuadido (*peisthontes*) (1370a17-27).

Como se pode notar, não apenas nas *Éticas*, mas também na *Retórica*, Aristóteles afirma explicitamente que o desejo pode ouvir e ser persuadido, no caso, o apetite, desejo por excelência mais avesso à atuação da razão em seu interior. Mesmo sendo o menos permeável, certamente ele pode ser educado e aqui está posta a condição de possibilidade, a saber: ele pode ouvir e ser persuadido pela razão, tornando-se, por isso mesmo, um desejo com razão ou conforme a razão (*meta logoû*), portanto, um desejo educado.

É-nos suficiente com relação ao apetite, passemos agora ao objeto do querer. O querer é um tipo de desejo que tem como objeto o bem ou o fim¹⁰⁹ concebido pela razão. Primeiramente, é preciso dizer que será em *Ética Nicomaqueia* III, 4, 1113a15-b2, que Aristóteles definirá o querer. A *boulêsis*, diz ele, τοῦ τέλους ἐστὶν: “o querer é um desejo pelo fim”. Este fim, bem sabemos, é um bem prático, isto é, uma ação que pareça ser boa para aquele que agirá. Há quem pense que ele seja o *bem* e que não poderíamos querer senão coisas realmente boas. Esta parece ser a tese defendida por Platão aos olhos do filósofo estagirita. Há também quem pense que ele é apenas o que *parece ser bom* para cada um, logo, o bem seria sempre bem aparente ou fenomênico. Esta parece ser a tese defendida por Protágoras. Contrapondo-se aos dois, Aristóteles defende que há tanto o bem absoluto (*haplôs*) e verdadeiro, como o fenomênico. A coincidência entre o

109 Cf. *EN* 1111b26, 1113a5 e b3; *EE* 1235b23 e *Ret.* 1369a2-3.

que parece ser bom e o que é de fato ocorre quando a apreensão é correta, como no caso do virtuoso:

Se, então, estas posições não são satisfatórias, não se deve dizer que é objeto do querer sem mais (*haplôs*) e segundo a verdade o bem, enquanto o que aparece para cada um é o bem aparente? Assim, ao homem virtuoso é objeto do querer o bem segundo a verdade; ao homem de pouco valor, o que é aleatório, assim como, com respeito aos corpos, aos que estão em bom estado são saudáveis aquelas coisas que são tais segundo a verdade, aos que estão doentes outras o serão (e similarmente com as coisas amargas, doces, quentes, pesadas e outras deste tipo). Com efeito, o homem virtuoso julga corretamente cada coisa e em cada uma a verdade se manifesta a ele, pois há coisas belas e agradáveis próprias a cada disposição e presumivelmente o homem virtuoso se distingue sobretudo pelo fato de ver o verdadeiro em cada coisa, como se fosse um padrão e medida delas. À turba o engano, parece, engendra-se devido ao prazer, pois, não sendo um bem, parece ser. Buscam o prazeroso como um bem e evitam a dor como mal (1113a24-b1).

Desta passagem, interessa-nos apenas a concepção de que bem aparente e bem em absoluto podem coincidir ou não. Isso significa que o objeto do querer é sempre o que parece ser bom, e o que parece ser bom (bem fenomênico) pode ou não coincidir com o que é verdadeiramente bom (bem em absoluto). Esta coincidência ocorre no caso do virtuoso, pois o bem aparente ou que o parece ser bom coincide com o que de fato é bom. Nos demais casos, é possível que coincida ou não, a depender da disposição moral de cada agente e das circunstâncias em que o mesmo se encontra. Deste modo, o objeto do querer é sempre o que parece ser bom para cada um, isto é, um bem fenomênico, um bem apreendido por alguém. Com efeito, a categoria do bem e do mal é sempre relativamente a alguém, enquanto a categoria do verdadeiro e do falso é sempre em absoluto.¹¹⁰ Logo, o bem é sempre bem apreendido, mas nem sempre é

110 Neste ponto, tomo como referência o *De Anima* III, 7, 431 b10-12: “quanto ao verdadeiro e ao falso que em nada dizem respeito à ação, pertencem ao mesmo gênero que o bom e mau, mas com a diferença que os primeiros são tais absolutamente, os segundos o são para alguém”. Ver também *De Motu* 6, 700b35, cuja expressão para bem relativo a alguém, em oposição a bem divino e ternamente belo, é “*pros heteron*”. Tomás de Aquino elabora uma interpretação precisa do assunto: o bem é sempre bem apreendido (*bonum apprehensum*), e pode coincidir ou não com o bem *in rei veritate* (*Suma Teológica* Ia IIae 8i).

bem verdadeiro, isto é, ele pode ou não coincidir com o bem verdadeiro ou em absoluto, como ocorre no caso do virtuoso. Ademais, o que parece ser bom não coincide necessariamente com o que parece ser prazeroso, mas o que parece ser prazeroso necessariamente é o que parece ser bom.¹¹¹ O erro da maioria funda-se na crença de que basta perseguir o que é prazeroso para agir bem, pois o prazer parece ser um bem, embora nem sempre seja.

Se o objeto do querer é um bem fenomênico, então ele se constitui pelo que parece ser bom a alguém, ou seja, o que alguém pensa ser bom. Em *Ética Eudêmia* II, 6, ao negar que todo ato voluntário é feito por apetite, pois ele pode ser feito também por querer, o filósofo nos diz que “o que o homem quer fazer, ele faz voluntariamente, mas ninguém quer o que ele *pensa* ser um mal (βούλεται δ’ οὐθεις ὁ οἶεται εἶναι κακόν)” (1223b7-8).¹¹² Desta afirmação, segue-se a conclusão de que o objeto do querer é o que pensamos ser um bem, o que implica não apenas o uso da percepção, mas de algum pensamento sobre o que é bom.

O mesmo observa-se em *Ética Nicomaqueia* V, 9, quando, ao procurar definir o que é uma ação injusta, o filósofo nos diz que é possível sofrer uma ação injusta que fora realizada voluntariamente, embora não seja possível sofrer de modo voluntário uma injustiça, pois ninguém *quer* ser prejudicado. Mesmo o descontrolado (*acrático*), que age voluntariamente contra o seu próprio querer, não quer algo que ele *pensa* não ser bom. Em verdade, diz o filósofo: “ninguém quer o que não *pensa* ser bom (ὁ μὴ οἶεται εἶναι σπουδαῖον)” (1136b8). Embora o descontrolado não queira, ainda assim ele faz o que ele pensa que não deveria fazer. E o faz, bem sabemos, por assim lhe apetecer. Também na *Retórica* I 10, Aristóteles, ao investigar as causas da ação injusta, diz algo semelhante: “quando são autores das ações, fazem umas por hábito e outras por desejo, seja por desejo racional ou irracional. O querer é um desejo pelo bem, pois ninguém quer algo senão quando *pensa* (*oiêthêi*) ser bom” (1369a1-4). Mais uma vez fica reiterada a tese de que o objeto do querer é o que se pensa ser bom. Isso significa que o querer parece ser o desejo mais afeito ao diálogo com a razão.¹¹³

111 Cf. *De Motu*, 6, 700b28-29.

112 A mesma afirmação se repete linhas adiante: 1223b33.

113 Como argumento suplementar, é preciso salientar que o querer é mais afeito à razão e, por isso mesmo, naturalmente mais próximo da escolha deliberada, desejo racional por excelência. Podemos citar a passagem em que a escolha deliberada é definida por exclusão dos possíveis candidatos. Depois de ter excluído a opinião, o apetite e o impulso, o filósofo argumenta pela exclusão do que-

É evidente, portanto, que os animais não possuem este tipo de desejo. No *De Anima*, procurando demonstrar que o intelecto não pode ser causa motora sem o desejo, o Estagirita diz que “quando alguém se move segundo o cálculo (*kata ton logismon*) também se move segundo o querer” (III 10: 433a24). O querer fora escolhido aqui justamente por ser ele o modo de desejar mais afeito à racionalidade; o que não significa dizer que ele próprio seja racional. Parece ser definitivamente estranho a ética aristotélica supor que um tipo apenas de desejo seria capaz de ouvir a razão e, mais ainda, que ele seria uma espécie de desejo da razão. Todavia, não é adequado tratar aqui novamente desta dificuldade gerada por uma interpretação enviesada de que o querer aristotélico é idêntico ao que ficou conhecido modernamente por vontade.¹¹⁴ Aceitemos como pressuposto que os três tipos de desejo são naturalmente desprovidos de razão, embora capazes de participar da razão, visto ser esta a característica do gênero desiderativo,¹¹⁵ o desejo (*orexis*). O querer, certamente, é o desejo mais capaz de ouvir a razão, visto que o seu objeto é constituído por um pensamento sobre o que é bom.

É-nos suficiente quanto ao querer. Falemos agora do impulso. O impulso é um tipo de desejo cuja natureza é de menor clareza e cujo objeto é de maior amplitude, se compararmos com o apetite e o querer. Se o apetite é claramente o desejo pelo prazeroso e o querer pelo bem, o impulso parece se referir, sobretudo, à dor. Ele está certamente associado à cólera (*orgê*) na *Retórica* (1369a4) e ao encolerizar-se (*orgizesthai*) na *Ética Nicomaqueia* (1111a30-31).

Aristóteles, todavia, parece não fornecer, em nenhum lugar de sua obra, uma análise clara e conclusiva sobre este tipo de desejo; o que induz Urmsom a declarar como pífio o seu papel na teoria ética aristotélica.¹¹⁶ Por outro lado, surpreendentemente, Grönroos afirma que o impulso é o desejo cujo papel é central na ética aristotélica por ser ele pivô para a compreensão de como a razão

rer como sendo o *definiens* de escolha deliberada. Assim, o querer não é escolha deliberada, “embora lhe seja evidentemente afim (*suneggus*)”, ao contrário dos outros dois tipos de desejo, o apetite e o impulso, que nada possuem de semelhante com a escolha deliberada. Esta, por sua vez, não é um dos três tipos de desejo, embora seja um desejo *sui generis*, oriundo e conforme a deliberação pela realização do que nos conduz ao fim da ação; ao contrário dos três tipos de desejo que não se originam da deliberação, mas antes determinam o fim segundo o qual iniciamos a deliberação.

114 A questão já foi tratada na seção “Objeção: o conceito de vontade”.

115 Cf. *EN* I 13: 1102b29-1103a1.

116 URMSOM, 1988, p. 41.

participa da parte desiderativa.¹¹⁷ A meu ver, não parece que seja possível atribuir este papel centralizador ao impulso; tampouco Aristóteles creditar-lhe-ia a função de auxiliar a razão na educação do apetite, como fez Platão, no quarto livro da *República*.¹¹⁸

O impulso não parece assumir o glorioso papel daquele que preserva a razão ou a auxilia no combate aos apetites desviados, como gostaria Platão; tampouco estaria relegado ao esquecimento pela obscuridade de sua natureza. Este desejo, como veremos, é menos avesso à razão do que o apetite, pois que ele a ouve em certa medida. Quando se trata de uma injustiça, parece ser menos injusto sentir cólera ou um desejo impetuoso de reparação do que meramente perseguir prazeres e assim cometer um ato injusto. Sendo assim, em comparação ao apetite, sua desenvoltura parece ser mais elogiável e sua posição mais favorável no esquema geral da moralidade aristotélica; sem que ele, contudo, tenha que ser condecorado como fora por Platão. Vejamos então, no que se segue, o uso do *critério da diferenciação pela participação na razão* para sabermos quem ocupará o segundo e o terceiro lugares, visto que o querer já ocupa o primeiro lugar no que diz respeito à concordância com a razão.

III

Há uma passagem em que Aristóteles diz que “é mais difícil combater o prazer (*hêdonê*) do que o impulso (*thumos*)” (*EN* II 3: 1105a7-8), uma vez que o prazer é algo entranhado em nossa vida desde a infância e o apetite, como veremos, é um desejo mais avesso à razão. Ademais, o prazer é o fator motivador por

117 GRÖNROOS, 2007, p. 251-271.

118 Como vemos na *República*, Platão nos diz o seguinte: “o comandar cabe à razão, porque ela é sábia e cuida da alma toda, e à impetuosidade (*thumoeidês*) cabe ser submissa à razão e sua aliada” (441e). E, mais adiante: “E essas duas partes <a racional e a impetuosa>, tendo sido assim educadas, verdadeiramente ensinadas e formadas para cumprir sua tarefa, governarão a parte apetitiva (*epithumêtikou*) que, em cada um, é a maior da alma e, por natureza, é insaciável de riquezas. Ficarão de vigia para que ela não se encha dos chamados prazeres do corpo e, ao tornar-se maior e mais forte, deixe de cumprir sua tarefa e, embora isto não lhe caiba por sua natureza, tente escravizar e governar as outras e subverta a vida de todos” (442a). É oportuno também comentar que, em seu diálogo *Fédro*, Platão compara os desejos não racionais a dois cavalos arreados ao domínio da razão que tenta comandá-los de modo a guiar a carruagem: o impulso é como um cavalo fogoso, mas obediente à razão, enquanto o apetite é como um cavalo esquivo, que puxa para esquerda, sempre tentando furtar-se ao comando da razão.

excelência das ações para a maioria das pessoas, visto que tudo o que é prazeroso também parece ser bom. Por tais razões, podemos concluir que é muito mais difícil combater o prazer, portanto, o desejo pelo prazer do que o impulso; o que nos exige toda disciplina (*pasa pragmateia*) possível quanto aos prazeres (1105a5). Tanto com relação ao prazer e ao apetite, como quanto à dor e ao impulso, devemos saber ser afetados da melhor maneira possível e nos comportarmos bem; porém, é mais difícil se disciplinar e cultivar bons hábitos no que concerne aos prazeres do que às dores.

Passemos, neste momento, ao ponto que sobremaneira nos interessa: em que sentido o impulso é menos avesso à razão comparativamente ao apetite? Esta pergunta só poderá ser respondida se analisarmos o capítulo 6 do livro VII da *Ética Nicomaqueia* (1149a25-1150a8), capítulo em que Aristóteles distingue o descontrole (*acrasia*) por apetite daquele por impulso, no intuito de assim delimitar o descontrole estrito senso (*haplôs*).

Depois de ter demonstrado, no capítulo 5, que o descontrole é distinto da bestialidade, visto que seu objeto não são os prazeres bestiais, mas sim os corporais necessários, isto é, os mesmos do escopo da intemperança, Aristóteles conclui que todo descontrole que não tenha como objeto os mesmos da intemperança (*akolasia*) deve ser dito descontrole por metáfora e não estritamente ou sem qualificação (*haplôs*). Por isso, aquele por apetite é dito descontrole estritamente e o por impulso é dito metaforicamente ou por homonímia descontrole.

Tendo assim concluído o quinto capítulo, no capítulo subsequente, o filósofo expõe, através de quatro argumentos, a seguinte tese: o descontrole por apetite é mais vergonhoso ou grave (*aischion*) do que aquele por impulso. Com o intuito de bem distinguir e delimitar esses dois fenômenos de descontrole, as diferenças entre o impulso e o apetite foram pontuadas com tal minúcia que não encontramos em outro lugar da *Ética Nicomaqueia*. O que nos interessa deste detalhamento é antes conhecer a natureza de tais desejos do que o próprio fenômeno *acrático*.

No início do sexto capítulo, o filósofo afirma que é mais vergonhoso o descontrole por apetite do que por impulso, o que significa dizer que é mais grave, do ponto de vista moral, errar por apetite do que por impulso e isso por quatro argumentos. Apresentarei brevemente tais argumentos, destacando os atributos desses desejos. O primeiro argumento (1149a25-b3) mostra a relação do impulso e do apetite com a razão, revelando que o impulso é mais permeável ao diálogo com a razão do que o apetite, ou seja, enquanto o impulso ouve de certo

modo a razão, o apetite não a ouve em absoluto. Nas palavras do filósofo estagirita: “o impulso parece ouvir (*akouein*) de certo modo à razão, mas a ouve incorretamente (*parakouein*)” (1149a26-7). Já o apetite não a ouve de modo algum (1149b1-2). O impulso ouve a razão como um servente que sai apressadamente antes de ter recebido a ordem inteira ou como um cachorro que late ao primeiro toque na porta sem esperar para ver se é um amigo. Como nos diz o filósofo:

O impulso, devido ao calor e à impetuosidade de sua natureza, embora ouça (*akousas*), não escuta a ordem (*epitagma akousas*), e se impulsiona (*hormâi*) para a vingança. Isso porque quando a razão (*logos*) ou a imaginação (*phantasia*) diz que um ultraje ou um desprezo foi recebido, o impulso, como que tendo raciocinado que alguém desse tipo deve ser combatido, imediatamente se manifesta. O apetite, por outro lado, se a razão (*logos*) ou a sensação (*aisthêsis*) apenas diz que algo é prazeroso, ele se impulsiona para deleitá-lo. Portanto, o impulso como que ouve a razão (*logos*) de certo modo, mas o apetite não (*EN VII 6, 1149a30-6*).

A conclusão dessa passagem não parece ser tão evidente a partir do que foi dito antes. É preciso um esforço exegético para compreendê-la. Pois bem, do que foi dito podemos interpretar do seguinte modo. O impulso, quando não educado, se precipita à ação antes mesmo de ouvir ou compreender o que diz a razão. E porque não a ouve bem ele não a obedece inteiramente, mas apenas em parte ou de modo distorcido. Esta razão que o impulso não obedece por completo ou que ouve de modo distorcido é aquela que diz que um insulto foi cometido.

Já o apetite, quando não educado, sequer ouve o que diz a razão sobre o que é justo ou o que é preciso ser feito, mas apenas se impulsiona surdamente ao que é prazeroso tal qual fora concebido por um pensamento ou uma percepção. Como atesta o filósofo em outra passagem, aquele que vive em função de seus prazeres “não escutará um conselho moral, nem mesmo o compreenderá” (*EN X 10, 1179b26-28*). Ademais, não há contradição em dizer que um *logos* constitui o objeto do apetite e que o apetite não ouve de modo algum o *logos*, se, neste caso, supusermos que este último se refere ao *orthos logos*, à reta razão, àquela que apreende verdadeiramente o que deve ser feito e assim aconselha, enquanto o primeiro se refere ao sentido corrente de *logos*, isto é, de um pensamento que, neste caso, concebe algo como prazeroso.¹¹⁹

119 Sobre este ponto, vale a pena citar o opúsculo *Problemata*, que diz que, no caso de *acrasia*, “os ape-

Devemos também fazer outra ressalva quanto à afirmação de que o apetite não ouve de modo algum a reta razão. Trata-se aqui do apetite do descontrolado e do intemperante e não do apetite em geral. Não poderíamos dizer que o apetite é, por natureza, excessivo, desregrado e contrário à razão. Ele é por natureza educável, visto o caso do temperante cujo apetite já educado ouve e obedece mais facilmente à reta razão. Todavia, em uma situação em que ambos os desejos não são educados, o apetite é mais vergonhoso e censurável do que o impulso desregrado. Isso significa que é mais vergonhoso seguir simplesmente o que lhe dá prazer, desconsiderando completamente o que é correto, do que reagir a uma dor e seguir em parte o que é correto. Ou seja, o descontrole com relação ao apetite é mais vergonhoso ou censurável, portanto, menos aceitável do que aquele por impulso.

Para entendermos por que o impulso deseducado ouve em parte ou de modo destorcido a razão, devemos nos atentar para o fato de que, segundo o Estagirita, o ser humano, quando se encontra sob um estado passional excessivo, como uma emoção ou um desejo excessivo, tem a sua capacidade perceptiva alterada e, conseqüentemente, sua capacidade cognitiva em geral afetada, fazendo variar os seus julgamentos ou discernimentos (*kriseis*).¹²⁰ Isso significa que o impulso e o apetite, quando excessivos, provocam certa alteração cognitiva no indivíduo. Ademais, a força de atuação do apetite deseducado é tamanha que, mesmo que a razão diga para “evitar isto, o apetite conduz para isto, pois ele pode mover cada parte do corpo” (*EN VII 3: 1147a35-6*). Também nos diz o filósofo que o apetite do descontrolado é ele próprio contrário à reta razão e a opinião que o acompanha é contrária apenas por acidente (1147b3). Neste caso, é por estar sob um estado passional intenso que a percepção é conduzida pelo apetite, fazendo com que o conhecimento sobre o que é correto permaneça em potência, ou que seja atualizado apenas em palavras, e não em ação. A condição do descontrolado é similar a do adormecido, louco ou bêbado: todos são capazes de reconhecer e dizer o que é certo, mas não são capazes de orientar suas ações conforme o que é certo (1147a10-20).

tites são, de modo geral, contrários à razão (*para ton logon*), mas a cólera é com razão (*meta logou*); não uma razão que ordena a cólera, mas que sinaliza o insulto ou a acusação” (XXVIII, 3, 949b17-19). Ou seja, a reta razão ordena, limita, direciona corretamente a emoção e o desejo, e é justamente esta razão que o apetite acrático não é capaz de ouvir.

120 Sobre este ponto, ver *Ret.* II 1: 1378a19-22.

Em linhas gerais, podemos dizer que a percepção, neste caso, passa a ser governada pela imaginação quando ocorre uma ignorância (*agnoia*) momentânea decorrente dos estados passionais intensos (1147a10-b9). Assim como os que se encontram dormindo, loucos ou bêbados, “pessoas em estados passionais (*en tous pathêsin ontes*) estão na mesma condição; pois os impulsos e os apetites sexuais, além de outras afecções, alteram o corpo e, em alguns casos, causam loucura” (1147a15-17). Ou seja, alguns estados passionais alteram o funcionamento regular do corpo e podem chegar a atrofiar inteiramente a razão, levando à loucura, como nos casos de impulsos e apetites extremos (1147a11-8). Sabemos que são fortes os apetites que movem o descontrolado, na medida em que tal desejo é capaz de pôr cada parte do corpo em movimento (1147a35) e produzir um estado de ignorância momentânea ao “arrastar” (*perielketai*) o conhecimento perceptivo (1147b18); diferentemente do perverso ou do intemperante, que é movido por fracos apetites (1148a18-20).¹²¹

Voltando ao trecho que estamos analisando, 1149a30-6, podemos dizer que ele nos possibilita compreender melhor a natureza dos desejos não racionais, cujo objeto pode ser constituído pela razão, imaginação ou sensação. O objeto do impulso parece ser a dor do ultraje, insulto ou desprezo, e o do apetite é o prazer. A definição de cólera da *Retórica* também confirma que a dor do ultraje, desprezo ou desdém seja o objeto do impulso por vingança ou justiça, a saber: “Seja, então, a cólera um desejo acompanhado de dor de vingança por causa de um manifesto desprezo contra si mesmo ou contra alguém próximo, sem que o desprezo seja merecido” (*Ret.* II 2: 1378a30-2). Isso significa que o desejo não é simplesmente um movimento irracional no sentido de ser absolutamente fechado à atuação da razão em seu interior.

O desejo é um movimento que surge a partir de um objeto concebido pela razão, imaginação ou sensação. Para que haja impulso ou apetite é preciso haver uma consideração sobre a dor ou o prazer de modo que algo nos pareça prazeroso ou doloroso. No caso dos animais, certamente, esta consideração é apenas uma apreensão sensível, isto é, uma imagem formada a partir da percepção atual

121 O tema da alteração da percepção em estados passionais intensos mereceria um capítulo à parte. Em suma, teríamos que, a partir da análise do *Tratado do Sonho*, compreender a atuação da função onírica da imaginação nesses estados passionais; estados nos quais a percepção é turvada pelos afetos, deixando de executar o seu papel de bem discriminar e, por isso, provocando consequências negativas à ação. Contudo, deixemos tal análise para outro momento.

de algo prazeroso ou doloroso. Esta imagem é fruto da função denominada pelo filósofo de imaginação sensível. Já no caso dos homens, tanto a imaginação sensível como a racional podem constituir o objeto de desejo.

Em *De Anima* III 9-11, Aristóteles explica que a atuação da imaginação na constituição do desejo pode se dar de dois modos: enquanto imaginação racional ou sensível. Isso pressupõe ao menos três teses importantes sobre a constituição do desejo: (i) em primeiro lugar, não há desejo sem imaginação, portanto, a imaginação é causa necessária do desejo; (ii) em segundo lugar, a imaginação é produzida seja a partir de um objeto sensível, seja a partir de um objeto noético; e, (iii) como não basta perceber ou pensar para desejar, é necessário que haja imaginação para tanto, então, algo percebido ou pensado deve nos aparecer como sendo um bem para que seja objeto de desejo, e este aparecer como um bem é próprio da função imaginativa cujo objeto é uma aparição (*phantasma*).

Quanto à primeira tese, Aristóteles repete em diversos momentos no *De Anima* e no *De Motu Animalium* que não há desejo sem imaginação, citemos apenas uma passagem bastante contundente a este respeito: “É na medida em que o animal é capaz de desejar que ele pode mover-se a si mesmo, e a capacidade desiderativa não existe sem imaginação, sendo toda imaginação racional (*logistikê*) ou sensível” (*DA* III, 10, 433b27-29). Ademais, se o desejo necessita da imaginação, também a imaginação necessita do desejo quando sua função não é cognitiva, mnêmica ou onírica, mas desiderativa e, portanto, prática: “a imaginação, quando move, não move sem o desejo” (*DA* III 10, 433a20). Enfim, a imaginação é necessária ao movimento por dois motivos:¹²² (i) os animais não racionais são capazes de desejar e se moverem por terem imaginação, pois não é suficiente perceber para agir,¹²³ é preciso ter imaginação para que um objeto percebido também pareça ser prazeroso e bom; (ii) a imaginação é como um pensamento,¹²⁴ portanto, no caso dos animais racionais, ela faz a vez do pensamento na constituição do objeto de desejo, afinal não é suficiente pensar para agir,¹²⁵ é preciso ter imaginação para que um objeto pensado também pareça ser bom.

122 Cf. *DA* III 10, 433a9-12.

123 Caso contrário, a sensação seria causa suficiente do movimento, o que é falso (*DA* III 9).

124 Cf. *DA* III 10, 433a10.

125 Caso contrário, o intelecto seria causa suficiente do movimento, o que é falso (*DA* III 9).

Que a imaginação é produzida a partir de nossas percepções e pensamentos é evidente não apenas pelo que foi dito acima, mas também por ela ser denominada tanto sensível ou que provém da sensação, quanto racional, isto é, quando provém do pensamento. Quanto a essa segunda tese, há uma passagem exemplar no *De Motu* que explica a origem do desejo na imaginação e a transmissão do desejo para o corpo de modo a engendrar o movimento: “As afecções (*pathê*) preparam as partes orgânicas adequadamente, o desejo prepara as afecções, e a imaginação, o desejo; esta, por sua vez, se gera ou pelo pensamento (*dia noêseôs*) ou pela sensação” (702a17-19).

A terceira tese é mais complexa e nos exigirá um maior esforço para sustentá-la. Por vezes Aristóteles se refere à imaginação como aquela responsável pelo movimento dos animais e, no caso do homem, apenas quando este age similarmente aos animais, fazendo a vez do pensamento quando o intelecto está obscurecido pelas emoções, como é o caso do acrático, dos loucos, doentes e bêbados.¹²⁶ Todavia, nos capítulos 9, 10 e 11 do *De Anima*, capítulos que compõem uma espécie de teoria da causa do movimento dos animais e da ação humana, o filósofo alarga a contribuição da imaginação como causa do movimento e lhe atribui um aspecto positivo, visto que, em termos gerais, só é possível desejar com imaginação, seja quando ela faz a vez do pensamento prático na constituição do fim da ação (imaginação racional), seja quando ela faz a vez da percepção (imaginação sensível).

A imaginação foi definida pelo filósofo como um certo movimento produzido pela atividade perceptiva¹²⁷ e como “aquilo segundo o qual dizemos ocorrer em nós uma imagem (*phantasma*)” (*DA* III, 3, 428a1-3), ou seja, um movimento oriundo da atividade perceptiva a partir do qual surge em nós uma imagem. É claro que a definição é ampla e visa contribuir tanto para a teoria do conhecimento, como para a teoria da ação na filosofia aristotélica. No que diz respeito à ação, esta imagem que surge em nós deve ser compreendida como uma representação, no sentido de aparição na alma, de um bem ou uma consideração sobre o que é bom para alguém, caso contrário, a imaginação

126 *De Anima* III, 3, 429a4-8: “porque as imagens (*phantasmata*) perduram e são semelhantes às sensações, os animais realizam muitas ações (*prattei*) conforme tais imagens, sejam os brutos (*thêria*), por não terem intelecto, sejam os homens, por terem o intelecto obscurecido pela emoção (*pathêi*) ou pela doença ou por sono”.

127 Cf. *DA* III, 3, 428b11.

não constituiria desejo algum e nem seria capaz de mover o animal. É preciso, portanto, que eu tome algo como sendo um bem para que este algo se torne meu objeto de desejo. Certamente, o desejo é fruto de uma consideração particular e subjetiva sobre o que me parece ser bom conforme certas circunstâncias.¹²⁸ Trata-se do conhecido bem fenomênico ou bem apreendido, como já nos referimos acima.

Novamente, o bem é sempre o que parece ser bom para alguém e, na medida em que parece ser bom, uma imagem se produz na alma daquele que assim considera, percebe ou pensa. Ao investigar o que é que move o animal, Aristóteles nos diz, no *De Motu* 6, que é o objeto de desejo (*orekton*) e este é o fim das ações (*to tòn praktôn telos*), portanto, um bem. Ademais, todo fim é um bem e “todo desejo é do fim” (*DA* III 10, 433a15). Não qualquer bem, mas o bem prático (*to prakton agathon*), isto é, aquele em vista do qual agimos e que, portanto, causa movimento.¹²⁹ Este bem é sempre um bem relativo a alguém que assim o apreende, ou seja, é o bem aparente, ou, nas palavras do filósofo: “é preciso estabelecer também que o bem aparente (*phainomenon agathon*) ocupa um lugar de bem, e também o prazer, pois é um bem aparente” (*De Motu* 6, 700b28-29). Isso significa que o bem aparente também é um bem, mesmo que seja apenas aparente e não verdadeiro, todavia, não deixa de ser, por isso, um bem. O objeto de desejo, causa primeira da ação, é o fim, portanto, um bem aparente que pode ou não ser também verdadeiro, como já foi dito.

O prazer, por sua vez, necessariamente é bem aparente, pois tudo o que parece ser prazeroso também parece ser bom, embora nem tudo o que pareça ser bom também pareça ser prazeroso, como mostra claramente o conflito moral. No conflito, há, de um lado, um bem oriundo do pensamento ou da imaginação racional, que é objeto do querer, e, de outro, um bem advindo da imaginação sensível, que é objeto do apetite. O objeto do querer é o que pensamos ser bom, portanto, uma imagem do que nos parece ser bom segundo a imaginação racional, e o objeto do apetite é o que percebemos ser prazeroso,

128 Cito um exemplo de silogismo prático, segundo Aristóteles, cuja conclusão é uma ação: “Devo fazer um bem para mim (*poiëteon moi agathon*), a casa é um bem. Faço uma casa imediatamente” (*De Motu*, 7, 701a16-17).

129 *DA* III 10, 433a19: “o objeto desejado (*orekton*) move e devido a isto o pensamento (*dianoia*) move, pois que o princípio do pensamento é o objeto de desejo”. Cf. também *DA* III 10, 433a27-30.

portanto, uma imagem do que nos parece ser bom por parecer ser prazeroso segundo a imaginação sensível. Enfim, há objeto que parece ser bom simplesmente porque pensamos que é bom e há objeto que parece ser bom porque parece ser prazeroso.

A imaginação sensível, no que diz respeito ao ato de desejar, estará rente ao presente e será associada à percepção do prazeroso e do doloroso. Ao contrário, a imaginação racional envolve cálculo, ou seja, diante das imagens sensíveis presentes, o homem é capaz de raciocinar sobre o futuro, freando, como no caso do controlado, um desejo pelo prazer imediato.¹³⁰ A imaginação, como se nota, exerce um papel importante na constituição do objeto do apetite, o que é evidente no conflito moral. Com efeito, Aristóteles nos diz em *De Anima* III 10, 433b5-12, que o conflito surge quando há, na alma, desejos contrários, portanto, quando a razão (*logos*) é, concomitantemente ao querer, contrária ao apetite.¹³¹ O intelecto (*noûs*) ordena resistir por causa do futuro e o apetite segue o agora, porque o prazeroso parece ser (*phainetai*) absolutamente prazeroso e bom no presente. Por não ver o futuro e diante de uma imaginação (*phantasia*) sobre o prazer imediato, o apetite conduz o descontrolado para a ação que o satisfaça. Já no caso do controlado, a razão vence o apetite na medida em que o querer vence o apetite.¹³²

Exponho, ainda, mais um argumento a partir do qual é possível inferir que a imaginação atua na constituição do objeto do apetite. Com efeito, sentir prazer ou dor difere de considerar ou imaginar algo como sendo prazeroso ou doloroso. O primeiro é decorrente de uma operação perceptiva, o segundo de uma operação imaginativa. Imaginar algo como prazeroso é apreendê-lo como algo que será bom, como bem aparente, logo, é desejá-lo. Há uma passagem decisiva para compreendermos que o desejo pelo prazeroso é uma imagem do que é percebido ou pensado como prazeroso:

A sensação é, então, como a simples asserção ou simples pensamento (*noên*) e quando há algo prazeroso ou doloroso, a sensação, como que

130 Cf. *DA* III, 7, 431b2-10; III, 10, 433b5-12.

131 Como já foi dito, a razão não é por si mesma contrária ao apetite, senão que ela é contrária na medida em que o querer que lhe acompanha é contrário, visto que o querer é sempre um desejo conforme a razão.

132 Cf. *DA* III 11, 434a12-15.

afirmando ou negando, busca ou evita. Com efeito, sentir prazer e dor é exercer uma atividade, por meio da faculdade perceptiva, em direção ao bem ou ao mal enquanto tais. Nisto consiste evitar e desejar em ato (*kat'energeian*); e não diferem entre si as faculdades desiderativa (*orektikon*) e a que evita, nem diferem da perceptiva (*aisthêtikê*); embora diferam quanto ao ser. E, para a alma pensante (*dianoêtikê psychê*), as imagens são como sensações presentes: quando afirma ou nega o bem ou o mal, evita ou busca (por causa disso, a alma nunca pensa sem uma imagem) (DA III 7: 431a8-16).

Este trecho nos é útil apenas para inferirmos que a atuação da imaginação no interior do desejo implica que o objeto desejado seja fruto de uma consideração imaginativa sensível ou racional. Assim, estamos autorizados a fundamentar a tese de que o pensamento atua sobre o desejo quando afirma ou nega que algo é bom ou ruim, ou seja, quando imagina racionalmente que algo é bom ou ruim. Imaginar algo bom ou ruim corresponde a ter uma sensação presente de que algo é prazeroso ou doloroso. Certamente, não é qualquer pensamento que atua no interior do desejo constituindo o seu objeto. Trata-se de um pensamento prático ou sobre as ações, que faz uso da imaginação, pois ela é capaz de pôr diante dos olhos uma imagem com efeito similar à sensação, como se nota na citação acima: “para a alma pensante (*dianoêtikê psychê*), as imagens são como sensações presentes: quando afirma ou nega o bem ou o mal, evita ou busca”. Sendo assim, Aristóteles complementa o argumento dizendo:

Assim também quando nas sensações está determinado por ela o que há de ser perseguido ou evitado, também move quando, fora da sensação, se volta às imagens (*phantasma*); por exemplo, quando alguém percebe uma tocha, que é fogo, e <pelo sentido comum>, vendo que se move, reconhece que é o inimigo. Outras vezes, alguém calcula e delibera sobre o futuro diante do presente como que vendo por meio de imagens ou pensamentos (*noêmasin*) na alma. E quando diz que ali está o prazeroso ou o doloroso, aqui se evita ou busca, e assim ocorre em geral com as ações (DA III, 7, 431b2-10).¹³³

133 Outra passagem que descreve bem a atuação do pensamento no interior do desejo é a seguinte: “Com efeito, as sensações resultam imediatamente em alterações; a imaginação e o pensamento (*noêsis*) têm a potência das coisas, pois, de certo modo, a ideia (*eîdos*) pensada de calor ou de frio ou de prazer ou de temível acontece de ser tal como é cada uma dessas coisas, e por isso se tem frio e medo somente pensando” (*De Motu* 7, 701b18-22). A *Retórica* de Aristóteles nos forneceria um

Em suma, havendo tal sensação ou pensamento, o desejo de busca ou de aversão se segue.¹³⁴ Assim, parece ser possível estabelecer o seguinte pressuposto: o desejo é constituído seja pela imaginação sensível, que provém de uma sensação presente sobre o prazeroso ou doloroso, seja pela imaginação racional, que provém de um pensamento sobre o que parece ser bom. Esse pressuposto é fundamental para conceber a natureza do desejo como sendo permeável à razão, ou seja, para compreender que a razão pode efetivamente participar da parte desiderativa por meio de uma operação imaginativa. Essa operação racional que atua via imaginação na constituição do desejo pelo fim não é a deliberativa, pois esta incide apenas sobre os meios; embora tenha que ser algum tipo de operação racional, pois que é um juízo acertado sobre o que é bom que constitui o bom fim, conforme já estabelecido.

Voltemos à distinção entre o descontrole por apetite e aquele por impulso. Até o momento, vimos que ambos os desejos são motivadores de ações voluntárias, mas que a ação incorreta feita por apetite é mais censurável do que a por impulso, visto que o apetite em nada ouve a reta razão, enquanto o impulso a ouve de alguma maneira. Mesmo assim, a natureza de ambos os desejos é ser capaz de ouvir de certo modo a reta razão, ou seja, é ser capaz de ser educada, visto que tanto o impulso como o apetite podem ser persuadidos pelo o que a razão apreende como sendo verdadeiramente um bem.

Feita a análise do primeiro argumento para mostrar que a acrasia por apetite é mais vergonhosa do que aquela por impulso, visto que o impulso ouve em parte a razão, enquanto o apetite em nada a ouve, bem como as suas consequências para o entendimento da natureza desses dois desejos, passemos para a análise do segundo argumento, fornecido em 1149b4-13, que demonstra que o impulso é mais natural do que o apetite excessivo e, por isso mesmo, o erro por impulso é mais desculpável ou perdoável do que aquele cometido por apetite excessivo, uma vez que “o impulso e o temperamento ruim (*chalepotês*) são mais

bom material para tratar do assunto, mas a minúcia nas emoções próprias à retórica não seria útil para o nosso propósito.

134 Veja o que o filósofo afirma sobre a conexão das funções anímicas sensitiva, imaginativa e desiderativa: “se há sensação, então há imaginação e desejo; pois onde há sensação, há também prazer e dor, e onde eles existem, também existe necessariamente apetite” (DA II 2: 413b22-24). Em outros momentos, o pensamento também é tido como causa do desejo, como já vimos, e como é evidente na seguinte citação: “A causa última do movimento é o desejo, e este origina-se pela sensação, pela imaginação e pensamento (*noêseôs*)” (*De Motu* 7, 701a35-36).

naturais do que o apetite por objetos excessivos e desnecessários” (1149b7-9). Ou seja, a cólera ou o impulso são mais próprios de nossa natureza do que os apetites desviados. Por isso, Aristóteles afirma que é mais comum existir o colérico do que o apático, uma vez que a vingança é uma emoção mais própria à natureza humana do que a sua absoluta ausência (1126a30).

Diríamos o mesmo com relação aos apetites por prazeres necessários não excessivos, ou seja, que eles são próprios, ou melhor, *mais* próprios à nossa natureza do que os excessivos. São prazeres necessários aqueles relacionados à comida, bebida e sexo, isto é, aqueles relativos ao tato e ao paladar que visam exclusivamente a preservação da vida (1147b23). Com efeito, a privação desses objetos necessários naturalmente causa dor e até podem causar o perecimento.¹³⁵ O prazer necessário é aquele que acompanha as atividades que preservam a vida, sendo prazeroso conforme a natureza.

Quando se trata da busca do prazer pelo prazer, independentemente de sua necessidade para a preservação da vida, temos não mais o prazer necessário desejado em função da vida, mas aquele que é desejável por si mesmo (*ta hairēta kath'auta*) e, por isso mesmo, suscetível de excesso (*hyperbolēn*).¹³⁶ Os apetites por prazeres desnecessários e excessivos são normalmente entendidos como antinaturais, como contrários à natureza humana, à nossa racionalidade, e são, certamente, adquiridos por maus hábitos. Logo, o impulso, enquanto reação natural e imediata à dor sofrida, é mais natural do que o apetite excessivo e, sendo assim, o segundo argumento demonstra que é mais desculpável (*suggnômē*) uma ação motivada por uma reação à dor do que pela busca de prazer excessivo.

O terceiro argumento (1149b14-20) mostra qual seria o objeto do impulso, bem como os atributos próprios à natureza de cada desejo comparativamente. Neste momento, Aristóteles afirma que a manifestação do impulso, bem como da emoção correspondente, a cólera, é clara ou transparente (*phaneros*);

135 É por isso que o tato, órgão primário e primordial para a vida do animal, é fundamental para evitar a dor que pode ser, inclusive, fatal, se o sensível tátil for excessivo (por exemplo, o calor, o frio e a dureza ou agudeza de um objeto) (DA III 13: 435b14). Como diz o filósofo, o animal “tem tato sobre o prazeroso e o penoso, por meio do qual pode perceber o que é prazeroso na comida e ter apetite e mover-se” (DA III 13: 435b22-4). Com efeito, “um ser que não tenha sensação, no contato com as coisas, não poderá evitá-las ou capturá-las. E, se assim for, será impossível para o animal preservar-se” (DA III 12: 434b16-18).

136 Ver EN III 13: 1118b16-19 e VII 4: 1147b23 e ss.

enquanto a manifestação do apetite é ardilosa ou manipuladora (*epiboulos*) por iludir, enganar, incitar. Neste trecho, Aristóteles compara o apetite com Afrodite, dizendo que sua natureza é como a da deusa “tecedora de enganos/ nascida em Cyprus” (1149b16). Homero, por sua vez, diz: “<sua> fita bordada e variegada (*kesto*) na qual estavam urdidos todos os encantamentos: nela está o amor, nela está o desejo, nela está o namoro e a sedução, que rouba o juízo aos mais ajuizados” (*Ilíada*, XIV, 214-217).¹³⁷

Já o impulso, cuja natureza é antes impetuosa (*tachutêta*) do que manipuladora, mostra-se como tal. Sua natureza é a do combate, da luta, da guerra. Sua sede é por justiça, por vingança. Sua manifestação surge da dor da injúria, desprezo, ultraje. A natureza do apetite, por sua vez, é a da sedução, da manipulação, da trama. Seu objetivo é o prazer, mesmo que para isso tenha que lançar mão do ultraje, do engano, da ilusão. Portanto, sua manifestação surge do prazer de, se for o caso, ultrajar, ludibriar, seduzir. Analogamente, em uma situação de traição, diríamos que o impulso é mais natural à vítima do ultraje, enquanto o apetite, àquele que ultraja. Com as palavras do filósofo, fazemos jus à nossa interpretação: “ademais, ninguém ultraja sofrendo, e todo aquele que age por cólera (*orgê*), age sofrendo, e aquele que ultraja, age com prazer” (1149b20-21).¹³⁸ Logo, como é dito em seguida no texto, quanto mais injusto for o ultraje, mais justo é o encolerizar-se e, certamente, o impulso suscitado na vítima de um ultraje é mais justo do que o apetite daquele que ultraja. Isso significa que a ação por impulso é, em certa medida, uma ação coagida pelo sofrimento; ela é em parte uma reação dolorida a um insulto ou desprezo desmerecido, portanto, o seu objeto é uma injustiça ou o que parece ser uma injustiça.¹³⁹ Enfim, a reação impetuosa parece ser, neste caso, menos voluntária que a ação por apetite, pois nesta última nenhum tipo de provocação injusta a motivou, nem pesa sobre o agente qualquer sofrimento. Por isso, o erro advindo da ação voluntária prazerosa é moralmente mais grave do que o erro cometido por uma ação voluntária dolorosa; logo, a acrasia por apetite é mais grave do que a acrasia por impulso.¹⁴⁰

137 Tradução de Frederico Lourenço, *Ilíada*, Lisboa, 2005.

138 O mesmo é dito em *Retórica* II 3: 1380a34-36.

139 Que o objeto do *thumos* é o que parece ser uma injustiça ou uma injustiça fenomênica também é dito em *EN* V 8: 1136a29: *epi phainomenêi adikiai hê orgê esti*.

140 Tomás de Aquino (1993, § 1396) defende que a ação por impulso é uma ação mista de voluntário e involuntário. Todavia, nós preferimos optar por uma interpretação de graus de voluntariedade;

O quarto e último argumento, 1149b20-26, mostra que o impulso pode ser entendido como uma espécie de reação à dor sofrida por ultraje ou insulto, o que confere à ação por impulso um caráter menos voluntário do que a ação por apetite. Com efeito, a traição ou ultraje (*hubrizei*) é cometido antes por prazer do que por dor; portanto, antes por apetite do que por impulso. Por este argumento, além dos outros três, a ação indevida cometida por apetite é mais injusta, vergonhosa, grave, portanto, menos desculpável do que a realizada por impulso.

Ademais, podemos endossar essa análise comparativa entre o apetite e o impulso a partir da comparação entre temperança e coragem, virtudes relativas ao apetite e ao impulso respectivamente, visto que a tese de que a intemperança é mais voluntária do que a covardia se fundamenta no argumento de que a ação por apetite é mais voluntária do que a por impulso: “pois uma é por prazer, e a outra por dor e o prazer é buscado (*haireton*), enquanto a dor é evitada (*pheukton*)” (EN III 12: 1119a21-22).

IV

Por fim, pretendi com este texto demonstrar que, embora Aristóteles não os tenha explicitado, é possível constatar a existência de dois critérios que estabelecem com clareza a diferença específica entre os três desejos. Além da diferença pelo objeto, as espécies de desejo diferem por sua natureza permitir mais ou menos participação da razão em seu interior. Quanto ao objeto, ficou demonstrado que o objeto do querer é o que me parece ser bom, ou seja, o que eu penso ou imagino racionalmente ser um bem; o do apetite, o que me parece ser prazeroso, portanto o que percebo, penso ou imagino sensivelmente ser prazeroso e bom; e o do impulso, o que me parece ser uma injustiça dolorosa, isto é, o que percebo, penso ou imagino sensivelmente ser um desprezo ou insulto sofrido desmerecidamente. Quanto à participação na razão, o querer é o desejo por natureza mais capaz de ouvir e obedecer à razão, enquanto o impulso e o apetite são por natureza menos capazes, mas educáveis para serem conforme a razão. O impulso, todavia, parece ser mais capaz de ouvir a razão do que o apetite, pois mesmo deseducado, consegue ouvi-la em parte, enquanto o apetite deseducado

mesmo porque, na ação mista, a coação extrema parece sempre estar em jogo, o que não é o caso para toda e qualquer ação por impulso.

em nada a ouve. Quando educados, há um diálogo harmonioso com a razão, como ocorre na alma do virtuoso.¹⁴¹

Vejamos, neste momento, como exatamente ocorre esta comunicação persuasiva entre a razão e o desejo de modo que a razão seja capaz de participar do desejo educando-o.

Razão e desejo: uma comunicação persuasiva¹⁴²

I

Por vezes nos encontramos em uma situação que nos exige refletir e aconselharmos a nós mesmos; outras vezes, ouvimos conselhos dados por outros, como os familiares e amigos. Todavia, nem sempre de fato ouvimos. Ou às vezes ouvimos, mas não seguimos este ou aquele conselho, mesmo acreditando em certa medida que segui-lo seria o melhor. E neste diálogo consigo mesmo, há algo em nós que nos impulsiona a agir como que independentemente de nós mesmos, contrariando o que pensamos que é o melhor a ser feito. Certamente, todos nós já vivemos uma espécie

141 Nas belas palavras do filósofo: “Uma outra natureza da alma, <o desejo>, também se mostra ser não-racional, participando, porém, em certa medida, da razão. Com efeito, elogiamos, no homem que se controla e no acrático, a razão e a parte racional da alma, pois ela exorta corretamente às melhores ações, mas também se manifesta neles uma outra parte, por natureza contrária à razão, que combate e puxa em sentido contrário à razão. Assim como, quando se decide movimentar para a direita os membros paralisados do corpo, estes, ao contrário, desviam à esquerda, assim também ocorre com a alma: os ímpetos dos acráticos vão em direções contrárias. Nos membros do corpo vemos o desvio; no tocante à alma, não o vemos. Contudo, não menos devemos considerar que também na alma há algo contrário à razão, contrapondo-se e resistindo a ela. Não importa como se distingue, mas manifestamente, esta parte participa da razão, como dissemos; pelo menos, a do homem que se controla obedece à razão – além disso, presumivelmente a do homem temperante e corajoso é ainda mais obediente, pois em tudo concorda com a razão” (EN I 13: 1102b15-29). Nesta passagem, a parte a qual se refere Aristóteles que é, por natureza, contrária à razão (*para ton logou pepukos*), que combate e puxa em sentido contrário à razão (*ho machetai kai antiteinei tõi logôi*) na alma dos controlados e descontrolados, é a parte desiderativa que se expressa por meio do apetite desregrado (no caso da acrasia no sentido próprio) e por meio do impulso desregrado (no caso da acrasia por homonímia). Ademais, o filósofo cita a seguir que, no caso do controlado, é evidente que este elemento participa da razão, ou seja, o apetite; e mais evidente ainda é no caso do temperante e do corajoso, pois, respectivamente o apetite e o impulso são mais obedientes e em tudo concordam com a razão.

142 Uma primeira versão deste texto foi publicada com o título *Razão e desejo: uma comunicação persuasiva em Aristóteles*, Anais de Filosofia Clássica, v. 9, n. 18, p. 1-19, 2015.

de guerra interna entre pensar que algo é melhor, mas desejar fazer o seu contrário. É exatamente por isso que todos nós, segundo Aristóteles, devemos educar o desejo a desejar aquilo que pensamos ser melhor. O problema reside em saber como o pensamento ou a razão (*logos*) se comunica com esta parte de nós não racional que, muitas vezes, é avessa aos ditames da razão: o desejo (*orexis*).

Falar sobre a comunicação entre a razão e o desejo não é algo tão evidente à primeira vista. A dificuldade está na compreensão do próprio termo comunicação, pois compreender que a razão seja naturalmente uma capacidade propositiva não é difícil, mas, se estamos falando de comunicação, então se pressupõe que a outra parte, o desejo, ou diz algo, ou ao menos compreende o que foi dito, pois que certamente se comunica com a razão de alguma maneira. O ponto é que, para Aristóteles, o desejo não é uma faculdade naturalmente capaz de emitir enunciados. Todavia, no caso dos homens, ela é capaz de ouvir e falar a mesma voz que a razão, quando já fora habituada para tanto. Do contrário, o desejo parece assumir uma voz discordante da razão. O que não é evidente é saber a origem desta voz discordante. Ao que parece, a voz concordante nada mais é do que uma repetição uníssona do que diz a razão, todavia, discordar da razão significa não ouvi-la e, além disso, dizer algo contrário ao que ela diz. Se o caso da concordância uníssona é próprio da alma harmônica do virtuoso, o caso da discordância revela propriamente o conflito moral, como veremos. Assim, a comunicação parece ocorrer na medida em que a razão procura persuadir o desejo a seguir o que ela pensa ser o melhor, e o desejo, por sua vez, ora é persuadido e concorda, ora não é persuadido e discorda da própria razão.

II

A comunicação entre razão e desejo parece ser perfeita quando falamos de escolha deliberada, pois esta é o “intelecto desiderativo ou o desejo pensante”, como define o filósofo em EN VI 2 (1139b6-7), ou seja, há uma perfeita comunhão entre desejar e raciocinar no ato de escolher, afinal a escolha é um desejo oriundo da escolha deliberada ou um “desejo deliberativo”, que incide sobre o último meio, princípio este da ação deliberada. Assim, a enigmática frase lançada por Aristóteles parece ser mais clara do que se costuma admitir: “a escolha deliberada será, então, o desejo deliberado do que está em nosso poder, pois decidindo em função de ter deliberado, desejamos conforme à deliberação” (EN III 5, 1113a10-12). O desejo conforme a deliberação é o desejo deliberado, portanto, a escolha deliberada (*prohairesis*). A frase expõe de modo sucinto a definição de escolha deliberada

e a explica em seguida. Não há qualquer referência aqui aos três tipos de desejo que incidem sobre o fim (querer, apetite e impulso). A razão, diante de um fim desejado por um dos três tipos de desejo, investiga os melhores meios para realizá-lo e avalia moralmente a ação a ser realizada. Esta capacidade de pesar razões, investigar os meios e ainda suscitar na alma um desejo por determinada ação, gerando-se assim uma decisão ou escolha, é chamada por Aristóteles de deliberação. Pois bem, a deliberação é, por excelência, um ato da razão prática, o prudente é aquele que bem delibera¹⁴³ e a prudência é assimilada à boa deliberação.¹⁴⁴ Esta operação racional, a deliberação, certamente atua no interior da alma não racional como que engendrando nela um desejo por realizar o que fora deliberado. Há, aqui, uma razão capaz de desejar ou um desejo capaz de pensar. Pode-se dizer que, aqui, não há propriamente uma comunicação entre dois elementos independentes, mas um monólogo.¹⁴⁵ A razão delibera e o desejo segue. Aqui, de fato, estamos bem próximos do moderno conceito de vontade. A diferença é o objeto deste desejo. O meio e não o fim é objeto do desejo deliberado.

Agora, quando o nosso alvo é o desejo pelo fim, o rumo muda, as águas comecem a ficar agitadas e turvas e a razão não consegue mais navegar com tanta facilidade. A barreira se impõe com nitidez e Aristóteles se posiciona assim: a parte desiderativa é não racional, mas capaz de participar (*metechein*) da razão. A razão, no âmbito dos desejos pelo fim, terá que se esforçar mais para se mover no interior do querer (*boulêsis*), do apetite (*epithumia*) e do impulso (*thumos*). A persuasão, neste momento, será uma arma indispensável. Aqui, a comunicação persuasiva entre razão e desejo efetivamente começa.

III

Aristóteles afirma, em *Ética Nicomaqueia* I 13, que a parte não racional do virtuoso é mais capaz de ouvir (*eukoôteron*) a razão que a do controlado (*enkra-tes*); e sobre todas as coisas, ela tem a mesma (*homo*) voz (*phônê*) que a razão

143 Cf. *EN* VI 8.

144 Cf. *EN* VI 10.

145 Enquanto querer, impulso e apetite são engendrados na parte não racional desiderativa, a escolha parece ser engendrada em uma região híbrida da alma entre a razão e o desejo, isto é, ela é engendrada por uma razão capaz de desejar e isto é evidente a partir da seguinte passagem: “Querer, impulso e apetite são todos desejos, já a escolha é comum ao pensamento (*dianoia*) e ao desejo (*orexis*)” (*De Motu* 6, 700b23-24).

(1102b27-28). Diante do que foi dito, a pergunta inicial que devemos fazer é a seguinte: o que significa dizer que a parte não racional tem a mesma voz que a racional? Isso significa que ela tem a mesma estrutura linguística que a razão? Seria o desejo uma capacidade propositiva? O filósofo nos diz que a parte não racional é capaz de ouvir a razão e até mesmo ter a mesma voz que a razão, como no caso do virtuoso, em que desejo e razão falam uníssonos; todavia, desta afirmação não poderíamos inferir que o desejo seja ou possa se tornar uma capacidade propositiva. Dizer que o desejo é capaz de formular e emitir proposições é dizer que ele é essencialmente racional, e isso certamente provocaria a assimilação da faculdade desiderativa à intelectual. Aristóteles, por sua vez, é claro ao dizer que o intelecto é essencialmente racional, e que, portanto, ele é a única faculdade capaz de articular sons não significativos de modo a compor sons significativos, isto é, nomes e verbos e, portanto, proposições e discursos¹⁴⁶; enquanto o desejo é racional apenas por participação e não em si mesmo, ou seja, ele capaz de ouvir e repetir as proposições formuladas pela razão, sem ser, ele mesmo, capaz de criá-las.

Certamente, o desejo é um movimento ou atividade da alma não racional que pode participar da razão, o que é evidente pelas límpidas palavras do filósofo estagirita ao comparar o desejo humano com a faculdade nutritiva: “uma outra natureza da alma também se mostra ser não-racional, participando, porém, em certa medida, da razão” (1102b13-14). A excelência do desejo, por sua vez, se traduz pela sua máxima concordância com a razão, como ocorre no caso do virtuoso (1102b25-29). Nas palavras de Jonathan Lear: “a excelência desta parte da alma não racional consiste em comunicar – ouvir e falar com a razão”¹⁴⁷. E, como conclui Lear, o desejo deve exercer bem sua atividade comunicativa, pois a virtude ética nada mais é do que o bom exercício desta atividade comunicativa do desejo.

Se o desejo virtuoso é capaz de falar a mesma voz da razão é porque ele escuta, é persuadido, obedece e, por fim, segue o que diz a razão. A obediência do desejo em relação à razão é fruto desta capacidade de escutá-la bem e segui-la. E escutá-la bem é o mesmo que ser persuadido por ela. A razão, por sua vez, exerce plenamente sua função prática quando não apenas determina os bons meios,

146 Cf. *De Int.*, 2, 16a19-29.

147 LEAR, 2014.

mas também ou, sobretudo, quando persuade o desejo a desejar certo fim. Se a razão é capaz de persuadir o desejo, então o desejo, por sua vez, deve ser capaz de ser deixado persuadir. Ora, quando Aristóteles afirma explicitamente que o desejo pode ser persuadido pela razão, ele está pressupondo que desejar é distinto de sentir calor, dor, ou fome, pois não faz sentido tentar persuadir alguém a não sentir essas coisas,¹⁴⁸ mas faz toda a diferença em termos educacionais tentar persuadir alguém (ou a si mesmo) a desejar ou não desejar certas coisas, ou seja, enquanto algumas sensações, como as mencionadas, não estão sob o nosso poder, o desejo está, em alguma medida, sob o nosso poder e esta medida é dada justamente pelo poder de persuasão da razão sobre o desejo. Com efeito, a persuasão (*peithô*) pressupõe a atuação da razão (*logos*) e, por persuasão, acreditamos (*pistis*) em algo, e por acreditarmos, temos certa opinião (*doxa*), e se temos certa opinião sobre o que é bom ou ruim, desejamos e agimos nesta ou naquela direção, como nos ensina Aristóteles em seu *De Anima* III, 3 (428a23). Isso significa que a persuasão exercida pela razão é fundamental para o direcionamento e, portanto, educação de nossos desejos e ações.

Agora, que tipo de persuasão seria essa se não há um par de falantes, mas um que fala – a razão – e outro que ouve – o desejo? O desejo é como a audiência de uma razão que lhe elogia, censura, exorta e, assim, o direciona para onde ela pensa ser melhor. Como diz o filósofo: “a advertência e toda censura e exortação indicam que a parte não racional é persuadida pela razão” (*EN* I 13, 1102b34). Trata-se, em alguma medida, do que poderíamos chamar de *diálogo consigo mesmo*. Certamente, a obediência ou concordância do desejo com a razão se segue não de uma imposição autoritária de ordens e deveres, mas de um trabalho de convencimento. Neste sentido, a interpretação de Cooper¹⁴⁹ parece ser mais plausível do que a de Grönroos,¹⁵⁰ pois, enquanto o primeiro enfatiza a capacidade de entender que possui o desejo por participar da razão, capacidade esta certamente limitada, como a de uma criança que ouve os conselhos ou elogios e censuras de um adulto, o segundo discorda de Cooper ao dizer que a parte não racional não compreende os argumentos ou considerações, mas simplesmente obedece à razão por autoridade.

148 Cf. *EN* III, 5, 1113b22-29.

149 COOPER, 1999, p. 91.

150 GRÖNROOS, 2007, p. 254.

Conforme defende Cooper, este entendimento do desejo é limitado. Aristóteles se refere ao tipo de razão ou discurso que persuade em uma frase bastante curta: “a parte apetitiva e, em geral, desiderativa participa de certo modo da razão, na medida em que ouve (*katêkoon*) e obedece (*peitharchikon*), do mesmo modo como dizemos prestar atenção à razão (*echein logon*) do pai e dos amigos, mas não do modo como dizemos ter razão na matemática” (EN I 13, 1102b30-2). Essa razão, portanto, da qual participa o desejo é uma razão que diz respeito à ação e que faz uso de argumentos persuasivos, enquanto a razão na matemática diz respeito às abstrações matemáticas e faz uso de inferências demonstrativas. O desejo, por sua vez, é de certo modo (*pôs*) persuadido por esta razão prática e persuasiva, o que significa dizer que ele não é persuadido plenamente, como a razão de outra pessoa poderia ser, quando um adulto procura persuadir outro, mas como o desejo da mesma ou de outra pessoa poderia ser, como quando um adulto procura persuadir uma criança. O desejo, portanto, opera de modo análogo a uma criança e compreende como uma criança é capaz de compreender, portanto, não é capaz de reconstruir os argumentos que lhe foram apresentados e dizer sim ou não apresentando, por sua vez, outros argumentos por conta própria. O desejo compreende não de modo pleno, pois não possui plenamente a razão. A sua compreensão é tão limitada, parcial ou “intuitiva” como parece ser a de uma criança. Trata-se de uma persuasão que pressupõe o outro como possuindo uma racionalidade limitada, infantil, em desenvolvimento. Em termos gerais, esta parece ser a característica dada pelo Estagirita ao fenômeno da persuasão do desejo.

Ao contrário do que parece defender Grönroos, Aristóteles, a meu ver, nos diz explicitamente que o desejo precisa ser persuadido pela razão para que ele possa obedecê-la. Ele não será adestrado de modo a mecanicamente seguir a razão. Não se trata de uma obediência fanática ou cega,¹⁵¹ mas de uma obediência concedida. O desejo, portanto, será educado nos moldes aristotélicos e mesmo gregos de educação. Ou seja, a obediência, em termos de educação das emoções e desejos, se dá pela persuasão e não pela força de uma imposição legal ou moral. A força da persuasão está antes na sedução argumentativa e no acordo consentido do que na imposição.

151 Exatamente como afirma Cooper (1988, p. 33-34).

O que diferencia o virtuoso das demais figuras é que nele a sua parte não racional ouve a racional de modo a ser facilmente persuadida. Facilmente, isto é, sem conflito, como é o caso das figuras do controlado (*enkratês*) e do descontrolado (*acrático*). O desejo, amparado por opiniões e imaginações contrárias à reta razão, pode ser veementemente resistente e mesmo intransigente, como ocorre no descontrolo (*acrasia*). Neste caso, o desejo, mais particularmente o apetite deseducado, guia a ação sem empregar a persuasão, pois ele não poderia persuadir já que não possui por si mesmo o elemento racional. No caso do controlado, a razão guia a ação por meio da persuasão e agir por persuasão é agir não por força, mas voluntariamente.¹⁵² Nesses casos, a parte não racional não está tão permeável à parte racional de modo a se deixar persuadir pela razão. Em poucas palavras, enquanto o desejo é conforme à razão na alma do virtuoso, na alma em conflito, o desejo ora é conforme (como no autocontrole), ora é contrário (como no descontrolo).

O conflito existe quando algum desejo segue não a reta razão, mas uma opinião contrária, como ocorre com o apetite no caso do descontrolo. A opinião de que “todo doce é prazeroso” e a percepção de que “isto é doce”, conjugada com o apetite excessivo pelo doce leva o descontrolado a comer o doce, contrariando a sua razão que lhe diz para evitar o doce. Neste caso descrito pelo filósofo,¹⁵³ o apetite não ouve nem segue a razão, mas sim a opinião contrária à reta razão (*orthos logos*). Certamente, a opinião sobre o prazer do doce foi mais persuasiva do que o conhecimento de que isto lhe faria mal. No caso do controlado, por outro lado, a reta razão é mais persuasiva do que a opinião contrária. Isso porque o seu apetite não é forte o suficiente para lhe arrastar na direção contrária, o que significa dizer que, mesmo tendo em sua alma uma opinião contrária conjugada com um apetite, o controlado não cede. A opinião não é ela mesma

152 Como diz o filósofo, “por um lado, a persuasão é oposta da força e da necessidade, e o controlado (*enkratês*) é conduzido por aquilo que ele foi persuadido, e procede não por força, mas voluntariamente. O apetite, por outro lado, não conduz tendo persuadido, pois não participa da razão” (*EE* II 8, 1224a38-b3). Devemos acrescentar que, quando deseducado, o apetite é resistente à participação da reta razão em seu interior. Neste sentido, o controlado se diferencia do obstinado, pois ele “não se altera por causa da emoção e do apetite, de modo que ele é mais facilmente persuadido (*eupéistos*) quando for a ocasião, mas os obstinados não se atêm à razão, de modo que eles são atraídos pelo apetite e muitos cedem aos prazeres” (*EN* VII, 9, 1151b8-12). Sobre a diferença entre o uso da força e o uso da persuasão, ver também *Política* V, 4, 1304b16.

153 Cf. *EN* VII, 3.

capaz de mobilizar o indivíduo, mas o desejo que lhe acompanha sim. O apetite excessivo e maléfico é efetivamente contrário à reta razão. A opinião é contrária na medida em que acompanha a atuação ou mobilização do apetite. Como diz Aristóteles: “a opinião não é contrária por si mesma (*kath'autên*), mas por concomitância (*kata sumbebêkos*), pois o apetite é contrário, mas não a opinião” (EN VII 3, 1147a2-3). A passagem não é de fácil compreensão, mas o que importa dizer sobre ela é que o apetite não é capaz de discordar da razão emitindo, por si mesmo, proposições contrárias. Ele é antes uma força contrária não racional que encontra voz em uma opinião concomitantemente contrária. Não se trata, portanto, de simplesmente fazer calar a opinião contrária, mas de educar o desejo contrário em termos de persuasão¹⁵⁴ e habituação, pois ele é capaz de mobilizar o agente, não a opinião.

É evidente que o desejo não raciocina por si mesmo e indício disso é que o filósofo comumente usa uma linguagem metafórica para se referir ao desejo que diz algo ou raciocina. Por exemplo, ao dizer que a parte desiderativa é também racional, Aristóteles faz a seguinte ressalva em seguida: então também será preciso dizer que a parte racional é dupla: “uma propriamente e em si racional, a outra como capaz de ouvir em certa medida o pai” (EN I 13, 1103a3). Enquanto o intelecto é em si mesmo racional, o desejo é racional por participação, ou seja, na medida em que é capaz de ouvir a razão, como uma criança é capaz de ouvir ao pai. Sendo assim, dizer que o desejo tem voz não significa dizer que ele tenha *logos* ou se expresse por meio de proposições. As crianças e os animais têm voz, embora não sejam racionais de distinta maneira: enquanto a criança é privada de razão por certo período de tempo, pois naturalmente a tem em potência e tende a desenvolvê-la, os outros animais são absolutamente privados de razão, portanto não deixarão de ser irracionais.¹⁵⁵

154 Como afirma Speight (2005, p. 222) sobre o poder de transformação e cura da persuasão: “A persuasão deve ter não apenas o senso de uma convicção a partir da qual alguém age voluntariamente, não forçosamente, mas também uma ‘abertura para ser mudado’ no sentido em que Aristóteles mencionou ‘curabilidade’”. Isso significa, continua o autor, que a persuasão tem o poder de encorajar a criança a se mover na direção da ação adulta e o acrático e o controlado na direção da virtude. (SPEIGHT, 2005, p. 224)

155 Enquanto a voz (*phônê*) é a expressão de sons significativos, de sinais (*sêmeion*) que manifestam algo, o *logos* é a articulação de sons de modo a compor símbolos (*symbolon*), isto é, nomes (*onoma*) e verbos (*rêma*) (De Int. 2). A matéria (*hylê*) do *logos*, por sua vez, é a voz, pois a razão se exprime sobretudo por meio da voz (GA, V, 7, 786b21). Por exemplo, na *História dos Animais*, o filósofo usa *phônê* para os grunhidos do javali e de porcos no período de copulação, nascimento e desenvolvi-

Ou seja, a nossa parte não racional não é originalmente propositiva, ao contrário da parte racional cuja expressão é o próprio *logos*. A expressão da parte não racional é a da *phônê* e não a do *logos*.

Também é metafórica a expressão que o filósofo usa ao dizer que o impulso, mal tendo ouvido a razão, *como que raciocina* (*hôsper sullogisamenos*) e manifesta-se imediatamente. No contexto em que se pretende provar que a acrasia por apetite é mais injusta e vergonha do que a por impulso, Aristóteles diz o seguinte:

O impulso, devido ao calor e à impetuosidade de sua natureza, embora ouça (*akousas*), não escuta a ordem (*epitagma akousas*), e se impulsiona (*hormâi*) para a vingança. Isso porque quando a razão (*logos*) ou a imaginação (*phantasia*) diz que um ultraje ou um desprezo foi recebido, o impulso, como que tendo raciocinado (*hôsper sullogisamenos*) que alguém desse tipo deve ser combatido, imediatamente se manifesta (EN VII 6, 1149a30-4).

O apetite deseducado, por sua vez, parece ser mais avesso à participação da razão do que o impulso deseducado que, ao menos em parte, ouve a razão: “o apetite, por outro lado, se a razão (*logos*) ou a sensação (*aisthêsis*) apenas diz que algo é prazeroso, ele se impulsiona para deleitá-lo. Portanto, o impulso como que ouve a razão (*logos*) de certo modo, mas o apetite não” (1149a34-6). Isso significa que, em termos gerais, é mais difícil educar e persuadir o apetite do que o impulso.

Do que foi dito, podemos concluir que o grau de comunicação entre o desejo e a razão varia de dois modos: conforme o tipo de desejo e conforme o tipo de disposição moral. Quanto ao primeiro item, o querer (*boulêsis*) é o desejo mais capaz de ouvir a razão, afinal ele é um desejo sobre o que pensamos ser bom.¹⁵⁶ O impulso, por sua vez, é parcialmente capaz de ouvir a razão e o apetite é o mais avesso aos conselhos da razão. Quando educados em uma alma virtuosa,

mento de seus filhotes (578a32). Ele também utiliza este termo quando se refere à voz dos pássaros (593a3-14). Ademais, ele distingue a voz dos animais de outros sons que eles fazem, sons não articulados, como os barulhos dos peixes e o bater das asas dos pássaros (535b13-32). Para saber mais sobre a distinção entre *phônê* e *logos*, ver Labarrière, 1984.

156 O que fora explicado no item anterior: 1.9 *Querer, impulso e apetite*. Como diz o filósofo: “ninguém quer o que não *pensa* ser bom” (EN V 9, 1136b8). Na *Retórica* I 10, diz que “o querer é um desejo pelo bem, pois ninguém quer algo senão quando pensa (*oiêthêi*) ser bom, enquanto a cólera e o apetite são desejos irracionais” (1369a1-5). Cf. também DA III 10: 433a24.

a comunicação dos três tipos com a razão é excelente. Quando deseducados em uma alma viciosa, nenhum desejo é capaz de ouvir bons conselhos e o apetite governa aquele que é antes escravo de seu próprio desejo. No caso em que nenhuma participação é possível da razão no desejo e o desejo é surdo aos conselhos da razão, a comunicação inexistente; há como uma música de uma nota só: o desejo busca o prazer e a razão delibera os meios mais eficazes. Já na alma dos conflituosos, os controlados e descontrolados, o apetite não ouve a razão de modo algum e o impulso a ouve em parte. O querer, por sua vez, continua obedientemente seguindo o que a razão diz, embora não tenha força suficiente para vencer o apetite no caso do descontrolado e, no caso do controlado, consiga vencer a certo custo. Parece, então, que a disposição virtuosa é a expressão da excelência na comunicação entre o desejo e a razão, o melhor diálogo interno que poderia existir, a interação e integração mais harmoniosa da parte não racional da alma com a racional.

Como vimos, a parte desiderativa da alma é não racional na medida em que não possui a capacidade de raciocinar por si mesma e é racional na medida em que possui a capacidade de participar da razão, isto é, de ouvir bem e falar a mesma voz que a razão. Parece ser evidente que o desejo participa da razão na medida em que é capaz de se comunicar com ela, mas não é suficiente afirmar que há uma participação de tal tipo, é preciso dizer como exatamente se dá essa participação ou comunicação entre a razão e o desejo.

IV

Aristóteles oferece um modelo que evidencia a relação de participação entre razão e desejo. Como vimos, o desejo participa da razão como se estivesse ouvindo (*katêkoon*) e sendo persuadido ou obedecendo (*peitharchikon*)¹⁵⁷ a um pai e aos amigos, ou seja, como uma criança que ouve bem e é persuadida pelas ordens e conselhos do pai ou de um amigo. Como disse, não se trata de um *logos* matemático, um *logos* que demonstra a verdade de objetos eternos e imutáveis, mas de um *logos* sobre o que deve ou não ser feito, um *logos* que persuade sobre a melhor ação a ser realizada, e que, portanto, seduz o desejo a lhe seguir. O desejo, por sua vez, é obediente na medida em que é persuadido e não por força ou

157 Cf. EN I 13, 1102b31-2.

coerção. De todo modo, o desejo nunca terá a autonomia racional que o intelecto possui. Ele será sempre uma criança que ora obedece, ora desobedece.

Na análise da temperança, Aristóteles também compara o desejo, no caso o apetite, com a criança e a razão com o seu tutor:

Os apetites devem ser moderados e poucos, e nunca se oporem à razão (*logos*), - isto é o que chamamos de ser bem obediente (*eupeithes*) e comedido -, a parte apetitiva deve ser conforme a razão (*kata ton logon*), assim como uma criança deve viver em obediência ao seu tutor. Portanto, no temperante, a parte apetitiva deve estar em harmonia com a razão (*to epithumêtikon sumphônêin tôi logôi*); pois ambos, temperança e razão têm em mira o belo; e o temperante tem apetite com o que se deve, como e quando se deve, assim como ordena a razão (*tattei ho logos*)” (EN III 12: 1119b11-18).

É preciso notar que a obediência é sempre fruto da persuasão, sendo obediente aquele que literalmente foi bem (*eu*) persuadido (*peithes*). No caso do temperante (*sôphrôn*), a parte apetitiva está em harmonia e fala a mesma voz (*sumphoneîn*) que a razão. O temperante é aquele que persegue os prazeres devidos e assim o faz segundo a reta razão (*hos ho orthos logos*).¹⁵⁸ Assim, a excelência ou virtude do desejo será a de ouvir bem, repetir as palavras da razão e lhe ser obediente. A educação lhe fará obediente por ter sido habituado a ouvir e seguir a razão.

A relação que a razão pode estabelecer com o desejo não é de mando a ser seguido direta e imediatamente. O desejo parece ser mais resistente do que gostaria a nossa crença moderna no poder quase ilimitado da racionalidade. Em contrapartida, a concepção aristotélica de conflito moral torna patente o limite da razão no âmbito prático. Há conflito quando há um desejo conforme e outro contrário à razão. Por isso, a razão não estaria em uma situação de livre acesso ao desejo, tampouco poderia manipulá-lo ao seu bel prazer. É preciso um esforço argumentativo que persuade, seduza e conduza o desejo. E isso deve ocorrer não uma ou duas vezes, mas diversas vezes até que se forme certo hábito, ou seja, até que repetidas ações ocorram e certa disposição de desejar o que é de fato bom se engendre em nós como uma segunda natureza. Uma vez alcançado o estágio firme e inabalável da disposição moral virtuosa, o desejo é mais

158 Cf. EN III 11: 1119a21.

facilmente conduzido pela razão. Chegar a esse estágio, bem sabemos, não é obra de um dia, mas de muitos dias, de muitas ações a serem repetidas continuamente. Repetição esta que não é meramente mecânica ou irrefletida, mas que envolve persuasão e, portanto, reflexão sobre o que se está fazendo. A habituação para o bem agir implica um trabalho contínuo de convencimento do desejo a desejar o bem em vista dele mesmo, convencimento este que se fez por meio das boas razões para se agir assim e não de outro modo.¹⁵⁹ Afinal, não basta plantar uma semente, é preciso cultivar constantemente o jardim para que ela floresça e permaneça firme e forte diante das intempéries e vicissitudes da vida. Vale, então, para a maioria, a seguinte fórmula: como a terra que deve ser cultivada para receber a semente, o desejo deve ser cultivado para ouvir a razão.¹⁶⁰

Como podemos perceber, o próprio filósofo, embora tenha explicitado que a razão se comunica com o desejo persuadindo-o e o desejo participa da razão sendo por ela persuadido, ainda assim, não nos fornece uma exposição detalhada e aprofundada sobre como ocorre exatamente esta persuasão. E perguntar sobre como ocorre a participação do desejo na razão nada mais é do que perguntar sobre o tipo de persuasão que está em jogo. Assim, recorrerei à *Retórica* de Aristóteles tendo em mente que, por esta via, poderei explicitar o tipo de persuasão a ser utilizado pela razão diante do desejo pelo fim. Esta razão trabalhará como um orador na produção de argumentos para convencer o desejo sobre o que é bom e sobre o modo moderado de se desejar o bem em vista dele mesmo. Vejamos, por fim, que este *logos* que aconselha, ordena e persuade é essencialmente um *logos* retórico.

159 Neste ponto, mais uma vez discordamos de Grönroos que supõe que o desejo não pode ser convencido pela razão e que a sua educação seria feita em termos de habituação, excluindo, por sua vez, do hábito e da educação do desejo qualquer elemento cognitivo ou persuasivo. Distinguindo em termos absolutos experiência e raciocínio, Grönroos (2007, p. 264) afirma literalmente que a habituação é “o processo ou mecanismo pelo qual a parte não-racional é posta em acordo com a razão, sem pressupor qualquer quantidade de raciocínio na parte não-racional da alma”.

160 Nas palavras do filósofo: “Com efeito, o argumento (*logos*) e o ensinamento (*didaxe*) certamente não têm poder sobre todos os homens, mas antes a alma de quem escuta deve ter sido cultivada previamente (*prodieirgasthai*) por meio de hábitos em regozijar (*xairein*) e odiar o que for belo, como a terra que deve ser nutrida para receber a semente. Isso porque aquele que vive segundo os afetos (*pathos*), não escutará nem entenderá o argumento que tenta dissuadi-lo; e, se assim for, como convencê-lo a mudar? Em geral, o afeto parece não ser dominado (*hupeikein*) pela razão, mas por força. É preciso, portanto, que o caráter possua de antemão certa familiaridade com a virtude, tendo amor pelo que belo (*kalon*) e ódio pelo que é vil” (EN X 9: 1179b24-31).

V

A comunicação estabelecida entre a razão e o desejo não poderia ser dialética, tampouco seria uma espécie de demonstração científica. Não é dialética, porque não pressupõe uma interlocução com o desejo. O desejo não é capaz de dialogar respondendo ou fazendo perguntas. Tampouco a razão estaria empenhada em verificar possíveis contradições em nossos desejos, nem almejaria um desejo capaz de ser convencido das verdades filosóficas. A razão também não poderia proceder por demonstração científica, cujo objetivo é demonstrar por meio de verdades necessárias e imutáveis certo saber teórico. A razão, neste caso, tem que ser prática, no sentido de versar sobre as ações. Esta razão prática parece, por exclusão dos outros dois tipos de argumentação, proceder conforme a argumentação retórica, pois não se trata de verificar verdades ou falsidades em nossos desejos, tampouco de direcioná-lo para o âmbito científico ou filosófico. Trata-se de educá-lo a ser melhor do ponto de vista prático, portanto, de persuadi-lo a desejar o bem em vista dele mesmo, bem este apreendido pela reta razão. O *logos* envolvido nesta comunicação é necessariamente um *logos* retórico.

A razão é como um orador que fala sobre uma ação para um ouvinte: o desejo. E a finalidade do discurso é persuadir o ouvinte. Eis os três elementos básicos que compõem todo discurso retórico: aquele que fala, aquilo de que se fala e aquele que ouve¹⁶¹. O desejo ouvinte seria antes um espectador do que um juiz, pois não seria capaz de emitir julgamentos. A razão, por sua vez, poderia aconselhar o desejo sobre o que é conveniente (*sumpheron*) e bom¹⁶² ou prejudicial (*blaberon*) tendo em vista o presente ou o futuro,¹⁶³ e assim argumentar de modo a persuadi-lo ou dissuadi-lo, atuando semelhante a um orador de assembleia que faz uso do discurso deliberativo. Também poderia a razão atuar como um juiz diante de nossos desejos, como um orador em um tribunal que faz uso do discurso judicial, julgando se o que foi desejado ou se o que estamos desejando é justo ou injusto e acusar se for injusto e defender se for justo. Também poderíamos pensar em uma razão que atuaria como um orador que elogia ou censura um desejo no que há nele de belo (*kalon*) ou de vergonhoso (*aischron*),

161 Cf. *Ret.* I 3, 1358b1.

162 Sobre o bem enquanto objeto do discurso deliberativo, ver *Ret.* I 6, 1362b15-2, e, sobre o belo, ver *Ret.* I 9, 1366a34-b1.

163 Cf. *Ret.* I 6, 1362a15.

como um orador que usa do discurso epidítico.¹⁶⁴ É preciso deixar claro que faço aqui apenas uma analogia entre os gêneros de discurso retórico e os modos pelos quais a razão poderia persuadir o desejo.

Assim, por analogia ao uso do discurso persuasivo do orador, pretendo deixar mais inteligível esta comunicação de viés persuasivo da razão em relação ao desejo apenas no que nos é suficiente para a presente investigação. Também é manifesta esta relação em nossa vida quando realizamos uma espécie de diálogo com nós mesmos. Ora repreendemos, ora elogiamos certo desejo que surge em nossa alma. Ou mesmo outra pessoa repreende ou elogia certo desejo que temos. Certamente, o elogio (*epainos*) e a censura (*psogos*) são meios que o próprio filósofo explicitamente diz que a razão usa para persuadir o desejo,¹⁶⁵ no que há nele de belo ou de vergonhoso, e assim ela o faz seja em um solilóquio interior, seja quando o outro dialoga conosco. E isso pode ocorrer somente quando exprimimos nosso desejo em palavras ou ações.

Bem sabemos que tanto as *Éticas* como a *Retórica* tratam do elogio e da censura no que se refere, sobretudo, às ações.¹⁶⁶ Ora, se agimos livremente, voluntaria ou deliberadamente, agimos motivados por um desejo. Assim, elogiar ou censurar uma ação significa também elogiar ou censurar a intenção que a motivou. Ao se perguntar se a felicidade é objeto de elogio ou de honra, em *EN I 12*, Aristóteles nos diz que nós não elogiamos a felicidade e sim as ações que nos conduzem e constituem a própria vida feliz, pois “todo objeto de elogio é elogiado por ter certa qualidade e por se referir a algo” (1101b13). Pois bem, elogiamos certas ações por serem virtuosas e por serem relativas ao bem viver, fim último de todas as ações. E assim o filósofo conclui o assunto dizendo que “o elogio diz respeito à virtude, pois por ela fazemos ações belas” (1101b32); a felicidade, por sua vez, é objeto de honra e não de elogio. Aristóteles é conciso no que diz respeito à temática do elogio, pois será na *Retórica* que tratará do assunto em maior detalhe, como ele mesmo afirma.¹⁶⁷ Na *Retórica*, o elogio é definido como “um discurso (*logos*) que exhibe a grandeza de uma virtude, portanto, é necessário mostrar que as ações são virtuosas” (*Ret. I 9*, 1367b28-29). Disso

164 Cf. *Ret. II 22*, 1396a26-31.

165 Cf. *EN I 13*, 1102b35.

166 Cf. *Ret. I 9*, 1367b28.

167 Cf. *EN I 12*, 1101b36.

podemos inferir que exibir a virtude de uma ação também significa exibir a virtude do desejo que a motivou¹⁶⁸.

Ao que parece, é possível reconhecer um tipo de função racional que atua diretamente seja sobre a ação motivada por determinado desejo, seja sobre o próprio desejo, procurando educá-lo ao longo do processo de formação do caráter. No processo formativo, a razão que atua na educação dos desejos pode ser compreendida como uma racionalidade presente tanto nos conselhos, como nas censuras e elogios. Aliás, o elogio e o conselho são uma espécie comum (*koinon eîdos*) de discurso, pois a diferença entre o conselho (*sumboulê*) e o elogio (*epainos*) é uma diferença lexical ou de expressão (*lexis*). Trata-se de uma mudança na posição da expressão (*lexei metatithenai*), o que é bastante útil quando sabemos o que devemos fazer e como devemos ser. Assim, tendo tal sabedoria prática, podemos fazer a seguinte mudança nas expressões segundo o filósofo:

Por exemplo, ‘é preciso não se orgulhar do que se obtém por causa da sorte (*tuchên*), mas apenas do que se obtém por causa de si mesmo’. Quando se expressa assim, tem-se a força de uma sugestão (*hupothêkên*), mas será um elogio se expresso desse modo: ‘ele se orgulha não do que obtém por causa da sorte, mas do que obtém por causa dele mesmo’ (*Ret. I 9, 1368a4-8*).

Como se vê, entre o conselho e o elogio, há apenas uma mudança na expressão. O conselho pode expressar o que deve ser feito de modo mais geral e indireto, enquanto o elogio comumente se refere diretamente àquele que realizou bem uma ação. Ademais, também poderíamos acrescentar, como bem notou Speight,¹⁶⁹ que há uma diferença de direcionamento temporal: enquanto o conselho é usualmente prospectivo, pois aconselhamos sobre como se poderá agir no futuro (sendo a retórica deliberativa direcionada para o futuro), o elogio e a censura possuem antes um aspecto retrospectivo, pois incidem normalmente

168 Isso é válido somente se esta ação estiver sendo feita com vistas à virtude, porque alguém pode fazer uma ação virtuosa com vistas a um fim perverso. Se este for o caso, a ação não seria propriamente virtuosa, mas apenas similar, do mesmo modo seria o desejo que a motivou.

169 Ver Speight (2005, p. 213). O autor acrescenta mais adiante que, mesmo tendo o elogio e a censura, sobretudo, um aspecto retrospectivo, eles também podem atuar de modo prospectivo, pois um elogio diante de uma ação boa ou uma censura diante de uma má ação pode encorajar a busca pela realização da boa ação (SPEIGHT, 2005, p. 217). Sobre este ponto, Nussbaum (1983, p. 154) parece estar totalmente de acordo.

sobre uma ação que está ocorrendo ou que ocorreu (sendo a retórica epidítica direcionada para o presente). De todo modo, ambos emulam a boa ação e assim persuadem o desejo a desejar o que se deve. Enfim, ambos são discursos pelos quais a razão persuade o desejo ao que é correto desejar. Portanto, a razão prática parece ser capaz de persuadir ao exercer uma função emulativa ou admoestadora, função esta análoga ao discurso epidítico.

Falamos, basicamente, do papel da censura e do elogio na educação moral que se exprime de modo análogo ao discurso epidítico. Falemos agora de uma racionalidade corretiva que se exprime similarmente ao discurso judicial. Em determinados momentos, escrutinando o nosso passado, atuamos como juízes de nós mesmos, ora nos acusando como expressão de autocensura e nos arrependendo por termos cedido a determinado desejo que motivou uma ação injusta, ora sendo acusados por outra pessoa e reconhecendo o erro ou nos defendendo ao dizer que não fora proposital ter cedido a certo desejo ou que não havia alternativa, e tantas outras justificativas. Ora podemos ser acusadores e réus de nós mesmos em momento de agudo conflito, quando oscilamos entre repreender ou simplesmente justificar determinado desejo. Diante de uma ação ou desejo, não é fácil julgar corretamente o erro e o acerto, pois tampouco é fácil definir o que é justo e injusto, e se foi justo ou não ter desejado isto ou aquilo. Na *Retórica*, Aristóteles entende que cometer injustiça é “causar dano voluntariamente em violação da lei” (I 10, 1368b7), e os motivos pelos quais se causa dano são, diz ele, “a maldade (*kakia*) e o descontrole (*acrasia*); pois se uma pessoa tem um ou mais vícios, naquilo em que são viciosas são também injustas” (1368b13-15).¹⁷⁰ Logo, se a motivação da ação viciosa e injusta é um desejo vil e injusto, então acusar o erro moral de uma ação deste tipo é também acusar o desejo que a motivou. Comumente, o desejo que causa uma injustiça é o apetite e o que tem sede de justiça é o impulso e isso é evidente tanto na *Retórica* I 11, como na *Ética Nicomaqueia* VII 6, em que o filósofo defende que a *acrasia* por apetite é mais grave do que a *acrasia* por impulso, pois a primeira é própria daquele que comete uma injustiça e a segunda daquele que sofre uma injustiça, sendo o apetite o desejo que motiva

170 Aristóteles, em seguida, investiga as causas da ação injusta e estabelece que, “quando são autores das ações, fazem umas por hábito e outras por desejo, seja por desejo racional ou irracional. O querer é um desejo pelo bem, pois ninguém quer algo senão quando pensa (*oiêthêi*) ser bom, enquanto a cólera e o apetite são desejos irracionais” (1369a1-5).

a ação injusta e o impulso, o desejo de vingança por ter sido injustiçado. Quanto à Retórica, temos o que se segue:

Agradável é tudo aquilo que se tem apetite (*epithumia*), pois o apetite é o desejo pelo prazeroso. Dos apetites, uns são irracionais e outros são racionais (*meta logoû*). Denomino irracionais aqueles que ocorrem sem consideração prévia (*hupolambanein*) e tais são aqueles denominados naturais (*phusei*), como os que subsistem por causa do corpo – por exemplo, o desejo por alimentos, a fome, a sede, e o apetite conforme cada espécie de alimento; também aqueles que se referem ao paladar, aos prazeres sexuais e em geral ao tato, ao olfato, à audição e à visão. Por outro lado, denomino racionais os apetites que procedem da persuasão (*ek tou peisthênai*), pois são muitas as coisas em que há apetite de contemplar e de possuir por se ter ouvido (*akousantes*) e ter sido persuadido (*peisthentes*) (1370a17-27).

Como se pode notar, não apenas nas Éticas, mas também na Retórica, Aristóteles afirma explicitamente que o desejo pode ouvir e ser persuadido, no caso, o apetite, desejo por excelência mais avesso à atuação da razão em seu interior. Mesmo sendo o menos permeável, certamente ele pode ser educado e aqui está posta a condição de possibilidade, a saber: ele pode ouvir e ser persuadido pela razão, tornando-se por isso mesmo um desejo com razão ou conforme a razão (*meta logoû*), portanto, um desejo educado.

Enquanto o uso dos exemplos é mais adequado ao discurso deliberativo, o uso de *entimema* é mais característico do discurso judicial,¹⁷¹ pois é preciso demonstrar se de fato uma ação injusta foi realizada ou não e se foi intencionalmente realizada. É claro que, além do recurso silogístico, a retórica judicial usa de outros meios persuasivos, como suscitar emoções e tornar manifesto o caráter digno de confiança do orador. Os meios persuasivos ou as provas técnicas e não técnicas não são objetos de nossa investigação. É suficiente sabermos que este tipo de discurso pode, por analogia, ser utilizado pela razão para convencer o desejo a desejar o que é justo. Do mesmo modo, persuadir-se de que o que se fez é injusto pode ser um bom início para não mais agir injustamente e, conseqüente e futuramente, passar a não desejar mais agir assim.

171 Cf. *Ret.* III 17.

Também podemos corrigir certa tendência desiderativa ou repetição de desejos similares por meio da mudança de hábito, o que implica autoconhecimento. Para tanto, é fundamental que o indivíduo saiba para quais desejos ele tende, quais hábitos engendram tais desejos e como é possível efetivamente mudar de hábito. Assim sendo, este modo de atuação da razão, que parece ser primordialmente avaliativo e controlador, se expressa pelo que chamamos de conhecimento de si e cura pelo contrário.¹⁷²

Discorreremos basicamente do papel da censura e do elogio que se exprime por meio do discurso epidítico, bem como do papel corretivo do discurso judicial. Tratemos agora da racionalidade avaliativa que se exprime analogamente por um discurso deliberativo. Que o discurso deliberativo é um gênero que, por excelência, diz respeito à ação e, mais especificamente, à ação que conduz para a felicidade, é evidente.¹⁷³ Pois bem, o que não é evidente na ética aristotélica é que esse tipo de discurso também seja capaz de persuadir o desejo pelo fim, visto que a deliberação diz respeito somente aos meios. Explico-me: se o objeto da escolha deliberada são os meios e não os fins, então podemos afirmar que nós não escolhemos desejar este ou aquele fim, mas escolhemos realizar ou não este ou aquele fim desejado. Isso significa que o fim é escolhido apenas na medida em que escolhemos os meios para realizá-lo. Mais uma vez, não escolhemos aquilo que desejamos, mas se realizamos ou não isto que já desejamos realizar. Por exemplo, “queremos (*boulometha*) estar saudáveis, mas escolhemos deliberadamente (*proairoumetha*) que coisas nos tornarão saudáveis; queremos ser felizes e o declaramos, mas não é apropriado dizer que escolhemos deliberadamente ser felizes”. (EN III, 2, 1111b27-29) Pois bem, deliberamos sobre realizar ou não certo desejo e como seria a melhor maneira de realizá-lo. Ao deliberarmos sobre como realizar certo fim desejado, também estamos deliberando se é correto ou não realizá-lo. Ao escolhermos realizar os meios, também estamos escolhendo realizar o fim para o qual os meios nos conduzem. Em suma, a deliberação não atua direta e imediatamente sobre o desejo, visto que não podemos

172 Ver seção “O hábito”. Nas breves palavras do filósofo dedicadas a esta questão: “Devemos ficar atentos aos erros aos quais somos mais propensos: alguns tendem para uns; outros, para outros. Isto torna-se conhecido pelo prazer e pela dor por que passamos. Devemos puxar a nós mesmos em direção ao ponto oposto, pois chegaremos ao meio termo afastando-nos tanto quanto possível do erro, como fazem os que endireitam a madeira empenada” (EN II 9: 1109b2-8).

173 Cf. *Ret.* I 5, 1360b4-6.

escolher o que iremos desejar, mas se iremos realizar ou não o que já desejamos. É tese bem estabelecida na ética aristotélica que a constituição do fim desejado antecede à deliberação e, portanto, à escolha deliberada. Isso significa que ele não é fruto de uma escolha, mas, ao contrário, a escolha tem como causa o fim desejado; pois a escolha é um desejo deliberado pelos meios capazes de realizar certo fim. A escolha, portanto, é o desejo oriundo da investigação deliberativa, cujo objeto é um meio realizável aqui e agora em vista de um fim já dado. Quanto ao fim propriamente, a escolha não o constitui, mas apenas o aprova ou não.

A *Retórica*, por sua vez, colabora, a meu ver, com o esclarecimento sobre o discurso deliberativo cuja atuação avaliativa já fora designada pela *Ética Nicomacheia*. A boa deliberação não deve ocorrer simplesmente para determinar os meios que nos levam ao fim desejado, pois determinar os meios já significa aprovar a realização do fim. Por isso, também deliberamos para nos convencer de que, por exemplo, desejar isto não é o melhor a se fazer, que o melhor seria desejar aquilo e assim procuramos persuadir o nosso desejo e nos controlar, embora haja tanto descontrole. Avaliar a qualidade moral do fim e, se for o caso de não aprová-lo, procurarmos nos controlar e frear o desejo: eis a função persuasiva do discurso deliberativo. O orador deliberativo tem como principal tarefa aconselhar (*sumbouleuei*) sobre o bem e o mal das coisas que podem vir a ocorrer, portanto, sobre a qualidade moral das ações e suas consequências¹⁷⁴. Tendo em vista o futuro, portanto o bom direcionamento com relação ao que desejaremos e faremos, o uso de exemplos¹⁷⁵ é bastante útil, pois “é examinando o passado que adivinhamos e julgamos o futuro” (*Ret.* I 9, 1368a30).

Diante de tudo o que foi explanado, gostaria de propor a seguinte inferência: enquanto o discurso deliberativo cujo objeto é o conveniente e o bem, incide, sobretudo, no querer, desejo pelo bem e por excelência mais obediente à razão, dando-lhe conselhos. O discurso judicial parece incidir, sobretudo, no apetite e no impulso, sendo o apetite mais próprio àquele que comete certa injustiça porque o injusto lhe parece prazeroso, e o impulso mais próprio àquele que sofre uma injustiça e tem sede de vingança, portanto justiça. A razão, em seu papel educativo, por um lado, irá acusar e repreender a ação injusta e o apetite que a causou, e, por outro lado, defender o impulso por justiça, desde que

174 Cf. *Ret.* I 4, 1359a30.

175 Há duas espécies de exemplos: os de fatos passados, como os testemunhos, e os inventados, como as fábulas. Para tanto, ver *Ret.* II 20.

ele seja moderado. O discurso epidítico, por sua vez, parece incidir sobre os três tipos de desejos, pois todos são elogiados quando corretos (ao serem conforme a reta razão) e censurados quando incorretos (ao serem contrários à reta razão).

VI

Em linhas gerais, pretendi expor, neste texto, os modos pelos quais o desejo pode ser persuadido pela razão, portanto, as várias funções que a razão exerce ao se esforçar por persuadir o desejo, sendo elas (i) a função de emular ou admoestar por meio de elogios e censuras, portanto, analogamente ao discurso epidítico; (ii) a função corretiva que se exprime nas acusações e defesas semelhantemente ao discurso judicial; e (iii) a função avaliativa do discurso deliberativo, que se exprime nos conselhos. Admoestar, emular, exortar, censurar, elogiar, acusar, defender, avaliar, aconselhar, corrigir, controlar, ordenar, direcionar, enfim, assim atua a razão por meio do discurso com vista a persuadir o desejo. Esta trajetória de persuasão que se estende ao longo da vida pode ser descrita do seguinte modo: podemos admoestar a nós mesmos, elogiando ou censurando os próprios desejos, ou sermos elogiados ou censurados por outro; como também podemos avaliar o nosso desejo por aconselharmos a nós mesmos ou por termos ouvido determinado conselho, e assim decidirmos não realizar certo desejo ou realizá-lo de outro modo e em outro momento. Também podemos corrigir nosso desejo quando o mesmo é acusado de vil e injusto e, por mudança de hábito, mudarmos o nosso *modus operandi* de desejar.

Assim, podemos concluir que o desejo pelo fim é permeável ao discurso retórico da razão, na medida em que pode ouvi-la e até mesmo falar a mesma voz que a razão. Embora não tenha por si mesmo *logos*, certamente pode participar do *logos*, ouvindo-o e sendo persuadido por ele. Em verdade, a excelência moral do desejo depende da boa comunicação entre ele e a razão. Quanto melhor for tal comunicação, quanto mais participativo for o desejo na racionalidade, mais persuadido, mais educado, mais virtuoso ele será. Mesmo não tendo *logos*, a não ser por participação, o desejo pode, por maldade ou descontrole, não ouvir à reta razão e sim uma opinião contrária, e falar a mesma voz que tal opinião, impulsionando-nos ao erro moral. A educação moral, segundo Aristóteles, tem como principal finalidade educar os desejos e isso só é possível se a nossa reta razão conseguir efetivamente persuadir o nosso desejo a desejar o bem que ela, corretamente, apreendeu.

* * *

Diante da busca central desta investigação, que visa determinar quais e como certas operações racionais atuam sobre o desejo no processo formativo do caráter, vimos que, ao menos duas delas são evidentes: a racionalidade dos outros que nos educam enquanto jovens, e a racionalidade que vamos aprendendo a usar para aperfeiçoar o próprio caráter. Vimos também que a ação e a persuasão são as vias pelas quais a razão pode atuar sobre o desejo, seja para criar ou para mudar hábitos adquiridos, seja convencê-lo a desejar o que fora determinado racionalmente como sendo bom.

Em outras palavras, a educação moral serve para que o desejo passe a ouvir e a ter prazer com o que a razão determina como sendo de fato um bem. Ficou claro que esta razão capaz de determinar o bem a ser desejado como fim da ação não poderia ser exterior ao agente, nem deliberativa. O desejo, uma vez educado, é capaz de ter como objeto o bem apreendido pela razão persuasiva. Sendo assim, podemos concluir que esta educação nada mais é do que uma preparação prévia necessária para que esta função racional constitua o fim da ação.

Apenas uma razão que esteja em harmonia com o desejo é capaz de atuar na constituição de seu objeto. Em outros termos, a razão só é capaz de participar do desejo *se e somente se* houver a educação do desejo. Aristóteles, como se sabe bem, não nomeia tal tipo de função racional, mas pressupõe que apenas a razão pode apreender o bem verdadeiro nas circunstâncias particulares e que o desejo educado deve tomá-lo como seu objeto. Isso porque o desejo não é capaz de determinar o que é bom, mas é por natureza capaz de apenas de perseguir o prazeroso, embora possa, por educação, se tornar capaz de perseguir aquilo que a razão apreende como de fato um bem.

A única indicação que o filósofo nos fornece é que o fim é *visto* pelo virtuoso e não escolhido deliberadamente por ele. Este parece ser um princípio adotado por Aristóteles, que não explica, mas apenas estabelece o pressuposto de que o virtuoso vê (*horan*)¹⁷⁶ o que deve ser feito. Interpreto que este pressuposto nada mais é do que a afirmação de que o desejo põe o fim que dita a reta razão em sua função persuasiva e não em sua função deliberativa, uma vez que o fim não é constituído por escolha deliberada.

176 O virtuoso vê (*horan*) o que é bom a ser feito: EN III 4 1113a34 e vê corretamente (*horosin orthos*): EN VI 14 1143b14.

Quanto ao pressuposto, podemos esclarecê-lo se considerarmos que as circunstâncias que envolvem a ação não podem ser estabelecidas *a priori*, mas tão somente no momento da ação. Este parece ser claramente o motivo pelo qual Aristóteles afirma que a discriminação do que deve ser feito reside na percepção.¹⁷⁷ Com efeito, é difícil determinar o meio termo, assim como é igualmente difícil censurar aquele que se distancia do meio termo, visto que “não é fácil determinar pela razão até que ponto e em quanto ele é censurável, pois tampouco o é algum objeto sensível: tais objetos ocorrem nos casos particulares e a discriminação é matéria de sensação (*têi aisthêsei hê krisis*)”. (EN II 9: 1109b21-3) Dizer que a discriminação do meio termo é matéria de sensação se justifica pelo fato de que o fim é uma circunstância particular determinável conforme a ocasião (*kata tonkairon*),¹⁷⁸ portanto, conforme a particularidade que exige a situação presente. Por isso, conceber um fim significa determinar racionalmente o que é preciso ser feito aqui e agora diante das circunstâncias que se apresentam aos nossos sentidos; seja em vista de sobreviver apenas, como no caso dos animais, seja em vista de bem viver, como no caso dos homens.

O desejo é capaz de imaginar como sendo bom qualquer objeto que assim lhe apareça como tal; porém, só é capaz de pôr o fim correto se o seu objeto for aquilo que ajuíza a razão como sendo um bem verdadeiro. Enquanto o desejo não educado se guia pelo prazeroso, o já educado é capaz de ter prazer pelo que é racionalmente apreendido como um bem. O virtuoso é paradigmático para compreendermos o que foi dito, pois ele se encontra numa harmonia tal que o que a razão vê como sendo o melhor, o desejo deseja. Em suma, a educação moral parece ser condição simultânea da apreensão racional verdadeira do bem e do desejo que o toma como objeto, ou seja, o virtuoso vê e imediatamente deseja o que deve ser feito, pois seu desejo é facilmente persuadido pela razão. E assim o faz porque está previamente disposto a fazê-lo. O virtuoso não poderia ver o que deve ser feito e não desejá-lo. Este seria o caso do vicioso que, mesmo sabendo o que deve ser feito, deseja e faz o

177 Cf. EN IV 5: 1126b5 e II 9: 1109b23. Por isso, acertadamente, Burnyeat (2010, p. 159) diz que “o nobre e o justo não admitem, segundo Aristóteles, formulações precisas em regras ou preceitos tradicionais (cf. I 3 1094b14-16; II 2 1104a3-10; V 10 1137b13-32; IX 2 1165a12-14). É necessária uma percepção educada, uma capacidade que vá além da aplicação de regras gerais, para dizer o que requer a prática das virtudes em circunstâncias específicas”.

178 Cf. EN III 1: 1110a14 e 1111a19.

contrário. Também não poderia o virtuoso ver o que deve ser feito, desejar e não agir conforme o que deve ser feito. Este é o caso do descontrolado, que é impulsionado antes pelo desejo contrário do que conforme a razão. Também não poderia o virtuoso ver e agir corretamente, sem desejar o que é bom em vista dele mesmo. Este, como sabemos, é o caso do controlado, que age conforme a razão, mas sem desejar o fim virtuoso por si mesmo.

Em suma, não pretendíamos, com o presente texto, demonstrar como ocorre em detalhe o processo de formação da criança até a fase adulta,¹⁷⁹ mas apenas examinar se e como a razão pode atuar sobre o desejo, ou seja, como a comunicação persuasiva se efetiva. Para tanto, bastou-nos distinguir dois momentos da formação: um anterior e outro posterior à educação do desejo. Ou seja, ao mesmo tempo em que a criança está sendo orientada pela autoridade exterior, ela vai gradualmente aprendendo a discriminar o certo do errado e assim ela vai criando uma espécie de sensibilidade moral e se tornando capaz de tomar decisões por conta própria. Por um lado, a criança está sendo disciplinada e se autodisciplinando ao praticar e manter, por hábito, o que aprendeu. Por outro, as leis, assim como todo elogio e censura, estiveram e sempre estarão presentes para regularem o comportamento dos adultos por toda a vida.¹⁸⁰

A educação moral é justamente a realização da passagem entre o agir virtuosamente sem ser virtuoso ao agir virtuosamente sendo virtuoso; da passagem do agir por autoridade exterior ao agir em vista do fim virtuoso desejado por ele mesmo; do desejo pelo prazeroso ao desejo de ser virtuoso e feliz para, por fim, atingir o desejo virtuoso, isto é, aquele que deseja o bem em vista dele mesmo. Isso significa realizar plenamente o que se é, pois uma vez vindo a ser bom, o homem realiza plenamente sua função própria, a saber: viver conforme a sua racionalidade. Com efeito, a aquisição de virtude é condição necessária para a realização da racionalidade prática em seu grau máximo de autonomia, de modo que ela seja capaz de ver o fim correto e persuadir o desejo a buscá-lo, bem como deliberar sobre os melhores meios para realizá-lo.¹⁸¹ Por isso, podemos dizer, sem hesitação, que a finalidade da educação moral é tornar prática a função persuasiva da razão, de modo que ela possa atuar sobre o desejo e ser

179 Para tanto, ver Sherman (1989, p. 157-199), cap. 5: “The habituation of Character”.

180 Cf. *EN X* 9: 1180a1 e ss.

181 Como diz o filósofo: “este olho não adquire sua qualidade sem a virtude, como falamos” (*EN VI* 12: 1144a29-33). Ver também 1144b10-13 e b30-33.

efetivamente causa coadjuvante na constituição do fim. A educação, como vimos, torna a razão prática correta, participativa, orientadora do desejo e este, por sua vez, torna-se mais capaz de ser conforme a razão.

A razão, uma vez vindo a ser reta, é capaz de discriminar corretamente as circunstâncias particulares de modo a encontrar o meio termo a ser desejado e almejado na ação. Esta retitude discriminativa, esta justeza e agudeza na razão apenas podem ocorrer naquele que está previamente preparado em termos afetivos, isto é, que seja afetivamente capaz de ver o melhor. Ou seja, o bom uso da razão está condicionado ao bem-estar afetivo. Trata-se, antes, de ser afetivamente capaz de ajuizar corretamente o que é bom do que de ser racional o suficiente para dominar os afetos. Discernir as circunstâncias particulares e ver o meio termo a ser desejado é, sem dúvida, uma apreensão racional sustentada por certa disposição em assim apreender. Ou seja, para ver o que é bom a ser feito é preciso querer ver desse modo. É preciso ter um caráter virtuoso para ver por si próprio o melhor. Por isso, o caráter se expressa não apenas no que o sujeito faz, mas também no que ele vê que deve fazer e deseja isto mesmo.

Por exemplo, trata-se de ser colérico o suficiente para saber bem se vingar ou se defender de uma ofensa; de ser moderado o suficiente, isto é, na justa medida, para desfrutar, no momento oportuno, de prazeres saudáveis; de ser bem disposto a enfrentar a dor de modo a ver o que é corajoso a ser feito; trata-se de perceber que uma dada situação exige uma ação generosa e de desejar realizá-la, mas tal sensibilidade moral depende de já haver uma disposição generosa para tanto; e assim por diante com relação às outras virtudes particulares e suas respectivas emoções e desejos. As coisas assim nos aparecem conforme a disposição que temos em percebê-las e o estado afetivo em que nos encontramos. Isso que foi dito não é senão um desmembramento congruente à tese aristotélica de que todo bem é também bem aparente (*phainomenon agathon*), ou seja, todo bem real precisa ser apreendido verdadeiramente como tal e esta apreensão depende de uma disposição de bem desejar, isto é, de desejar retamente.

Daí podemos inferir que mais do que o conhecimento do que é certo, são os afetos que determinam o que é moralmente relevante; dentre eles, a voz pungente é a do desejo. É preciso haver engajamento afetivo para que a ação seja propriamente correta. Não se pode dizer que é a razão que conduz os afetos, como se estes apenas a seguissem. A razão só vê o que é certo porque estamos

afetivamente propensos a ver. Os afetos, ao se constituírem como disposições, atuam como certos padrões ou regularidades; e estas nada mais são do que modos de raciocinar e perceber. Diante da exigência de uma tomada de atitude, a disposição de nossos afetos nos leva a ver o que é melhor a ser feito. Por isso, nenhuma ação que não seja afetivamente engajada ou motivada poderia ser movida por princípios intelectuais, mesmo que tais princípios sejam práticos, isto é, decisões tomadas aqui e agora.

É neste sentido que cabe ressaltar o quão determinantes são os afetos para a apreensão e atribuição de valor moral à ação. Ora, é mais do que evidente que, segundo a ética aristotélica, as ações ocorrem em função dos afetos que estão em sua origem, pois estes dizem respeito ao prazer e à dor, isto é, ao desejo de busca e de aversão; e o desejo é princípio da ação.

Em uma única frase, podemos resumir o que foi dito até aqui, concluindo esta investigação: a ética de Aristóteles é uma ética da ação e da persuasão, porque estas são as maneiras da razão penetrar o desejo. Reiteramos, assim, a tese de que não é possível escolher deliberadamente o que desejar, mas é possível passar a desejar corretamente a partir da educação do desejo. Sendo assim, vimos que dois momentos distintos são estabelecidos: um em que o desejo não foi ainda educado e outro em que ele passou a ouvir e obedecer à razão. E isto na medida em que nascemos desprovidos de virtude e passamos, por hábito, a adquiri-la. Educar o desejo não é senão tornar-se moralmente virtuoso. Como o desejo é naturalmente a busca indiscriminada por prazer e a recusa de qualquer dor, educar o desejo significa educar a desejar o que de fato é bom e a ter prazer e dor com o que se deve, como e quando se deve. O desejo, uma vez educado, tem como fim o bem agir,¹⁸² que será apreendido, na particularidade da ação, pela razão. O desejo não educado, por sua vez, é próprio das crianças, dos animais e dos adultos que vivem cegamente segundo os afetos, sem ter ideia do que é belo e verdadeiramente prazeroso,¹⁸³ ou seja, são aqueles que visam o prazer de modo insaciável e indiscriminado: os adultos viciosos, como o perverso e o intemperante, e aqueles que ainda não são propriamente virtuosos nem viciosos, como os controlados e os descontrolados.

182 EN VI 2: 1139b4-5: “he gar eupraxia telos”.

183 Cf. EN X 8: 1179b11-16.

Vimos, portanto, a relação entre desejo e razão do ponto de vista ético, isto é, dissertamos sobre a condição de possibilidade de o desejo ser educado e passar a estar em harmonia com a razão e de como essa possibilidade se realiza. Resta examinarmos como tal educação se efetiva nas virtudes particulares ao analisarmos que tipo de desejo está envolvido em cada disposição virtuosa, pois assim compreenderemos melhor o desejo em geral e sua relação com a constituição da virtude moral.